CEFET/RJ
DIRETORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO

RAÍZES DIALÓGICAS ENTRE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO: ENTRE AS DIVINDADES HOMERO-HESIÓDICAS E AS CONTEMPORÂNEAS

Luis Felipe Figueiredo Leitão

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ensino, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre.

Orientador(a): Prof. Dr. Eduardo Augusto Giglio Gatto

Rio de Janeiro
Junho de 2022

RAÍZES DIALÓGICAS ENTRE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO: ENTRE AS DIVINDADES HOMERO-HESIÓDICAS E AS CONTEMPORÂNEAS

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Ensino, do Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, CEFET/RJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de mestre.

Luis Felipe Figueiredo Leitão

Banca Examinadora:

_____

Presidente, Professor Dr. Eduardo Augusto Giglio Gatto (PPFEN - CEFET/RJ) (orientador)

_____

Professor Dr. Leonardo Diniz do Couto (PPFEN - CEFET/RJ)

_____

Professor Dr. Alexandre da Silva Costa (PPGBIOS - UFRJ)

Rio de Janeiro
Junho de 2022

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do CEFET/RJ

L533 Leitão, Luis Felipe Figueiredo

Raízes dialógicas entre filosofia e educação: entre as divindades homero-hesiódicas e as contemporâneas / Luis Felipe Figueiredo Leitão. — 2022.

110f. + apêndice : il. (algumas color.), enc.

Dissertação (Mestrado) Centro Federal de Educação Tecnológica Celso Suckow da Fonseca, 2022.

Bibliografia : f. 103-110

Orientador: Eduardo Augusto Giglio Gatto

AGRADECIMENTOS

Às pedras que se apresentaram no decorrer da jornada, inicio meus agradecimentos. Sem elas o caminho não se faria, a estrada jamais teria sido construída e a aventura não seria a mesma.

Agradeço também àqueles que constituíram esta longa caminhada: ao professor Diego Ramalho que acreditou na ideia que o projeto propunha e o incentivou; à Taís Turaça e Juliana Varajão que fizeram parte de todas as etapas sendo gratas surpresas da vida; aos professores Thomaz Estrella, Marcelo Senna, Rafael Mello e Renilda Barreto que muito somaram e foram essenciais na transformação deste trabalho fazendo-o amadurecer e ganhar robustez; em especial ao professor Antônio José Jardim e Castro que deu se parecer a este trabalho em sua qualificação colaborando fundamentalmente na sua continuação; e aos professores Leonardo Diniz do Couto e Alexandre da Silva Costa que, gentilmente, aceitaram o convite para compor a banca avaliativa deste trabalho se dispondo a lê-lo, avaliá-lo e crivá-lo em suas contribuições acadêmicas e sociais potenciais.

Ao meu orientador Eduardo Augusto Giglio Gatto pela compreensão e sensibilidade na orientação deste trabalho, nos debates dentro e fora das aulas, nas referências e no exemplo que constituiu para esse processo como um todo.

À minha família: minha esposa Taise e minha filha Cecília que demonstraram um amplo nível de compreensão com as demandas que uma escrita acadêmica possui. Ao suporte que elas significam, à base que elas representam e ao futuro que espero estar sendo construído enquanto exemplo para a nossa pequena. Destaco uma forma de agradecimento ainda mais especial à Taise pelas inúmeras vezes em que o peso se tornou desigual e ela resistiu bravamente. À Cecília, por entender, em meio à complexidade de seus aprendizados e reconhecimentos no alto de seus dois anos de existência, as vezes que o papai precisou estudar e se punha ao meu lado pedindo apenas que desfrutássemos da mesma trilha sonora. A vocês, meus maiores e melhores amores, não só agradeço como dedico mais essa conquista. A devo a vocês.

Por fim, gostaria de agradecer a este trabalho que me desfez e refez. Com todo o mútuo trabalho construtivo completamos essa jornada unidos mais do que por uma produção textual acadêmica, mas pelo transpassar essencial de como a pesquisa, a escrita, a construção dos saberes são muito mais significativas do que um mero produto material. É um fruto, dentro da perspectiva própria oriunda do verbo frutificar. Frutificar é verter vida e gerar sementes.

E vida só pode ser vertida do que vive, do que pulsa, de uma energia que é emanada. Você foi e é a representação material da fundamentalidade e essencialidade do imaterial.

RESUMO

Raízes dialógicas entre Filosofia e Educação: entre as divindades homero-hesiódicas e as contemporâneas

Este trabalho se propõe a revisitar as narrativas míticas encarando-as como primeiras ferramentas de ensino no princípio do estabelecimento da educação enquanto prática e, desta forma, analisar o processo educacional à luz da ação filosófica com o aporte da historiografia. Para tanto, considerou-se fundamental ter como ponto de partida a recuperação do sentido original dos mitos, ou seja, enquanto representações do desconhecido e do disforme de maneira a torná-los compreensíveis e assimiláveis de modo a explicar o que, até então, era apenas questionamento. Dessa forma, ganhou maior nitidez a íntima relação do ser humano com a dimensão imaterial bem como a multiplicidade de formas que esse campo pode assumir nas variações da existência humana desde ideias germinais até narrativas estruturadas continentes de exemplos comportamentais como as lendárias e heroicas figuras de Ulisses e Aquiles, de respostas a questões primevas acerca de ser ou ainda de um superpoder através de entes superiores. Assim como se observou que as mutações incidentes nas relações humanas e na autopercepção construíram um percurso de relegação da imaterialidade convergindo para as críticas nietzschianas aos valores da modernidade e, por extensão, ao campo da educação: progressivamente utilitarista e pautada sobre a crença da superioridade da razão.

Palavras-chave: Imaterialidade; Mitos; Filosofia; Ensino; Modernidade.

ABSTRACT

Dialogical roots between Philosophy and Education: between Homero-Hesiodic and contemporary deities

This work proposes to revisit the mythical narratives, viewing them as the first teaching tools at the beginning of the establishment of education as a practice and, in this way, analyze the educational process in the light of philosophical action with the contribution of historiography. Therefore, it was considered essential to have as a starting point the recovery of the original meaning of the myths, that is, as representations of the unknown and the deformed in order to make them understandable and assimilable in order to explain what, until then, was just questioning. In this way, the intimate relationship between human beings and the immaterial dimension, as well as the multiplicity of forms that this field can assume in the variations of human existence, from germinal ideas to structured narratives continents of behavioral examples such as the legendary and heroic figures of Ulysses, gained greater clarity. and Achilles, of answers to primeval questions about being or even a superpower through superior beings. Just as it was observed that the mutations that occurred in human relationships and in self-perception built a path of relegation of immateriality converging to Nietzsche's criticisms of the values of modernity and, by extension, to the field of education: progressively utilitarian and based on the belief in the superiority of reason.

Keywords: Immateriality; Myths; Philosophy; Teaching; Modernity.

“Ao meu passado

Eu devo o meu saber, e a minha ignorância

As minhas necessidades

As minhas relações

A minha cultura e o meu corpo

Que espaço meu passado deixa pra minha liberdade hoje?

Não sou escrava dele”

Amarelo, Azul e Branco – Anavitória (part. Rita Lee)

SUMÁRIO

Introdução **10**

1 Ανάμνηση: caminho para o conhecimento (Filosofia, mito e instrução) **16**

2 Paideia, movimento formador **36**

3 Razão lógica e uma outra concepção de ensino e educação **56**

4 Entre deuses e divindades: tudo é vontade **85**

Considerações Finais **98**

Referências **103**

Apêndice: Link in Cast **111**

Introdução

Estabelecer uma jornada reminiscente sobre o conhecimento humano é uma tarefa assaz complexa, quando não impossível, uma vez que a linha que separa a ignorância da sapiência apenas se revela no instante do aprendizado. Até então, o desconhecimento é inconsciente ou, talvez seja melhor dizer, é desconhecido.

Contudo, não há empecilhos para esta empreitada e um bom exemplo está nos primeiros pensadores, pois, a despeito do debate que cerca a filosofia como um produto próprio da cultura grega, a imaterialidade constitui ponto de convergência entre o pensamento helênico e as demais formas de pensar. Dessa maneira, o que se manifesta no lugar em que a cognoscitividade humana encontra seu limite é um verdadeiro abismo que, ao olhar de volta para o indivíduo, fornece a ponte que lhe atravessa e que ganha contorno como narrativas míticas. Em outras palavras, os mitos são os primeiros exemplos de como nos expressamos via metáfora e associações indicando a necessidade de conferir moldes cognoscíveis às ideias que desejamos expressar.

Dessa forma, as narrativas míticas constituem a primeira conexão ao nível da consciência do indivíduo com a sua existência bem como com o lugar que ocupa no mundo, ou seja, com o ser no mundo constituindo "*uma forma de compreender a nossa passagem por esse mundo como parte desse grande sistema que nos hospeda, o sistema da vida, da existência, essa grande teia que fazemos parte, que não faz perguntas, mas oferece desafios que vão sendo respondidos pela nossa vivência*", conforme o filósofo Daniel Munduruku (FILOSOFIA POP, 2021).

Essa vivência sustenta as experiências que ajudam a construir os aprendizados individuais e coletivos que são transmitidos sob a oralidade ou a escrita através da memória. E evocar a memória na relação de aprendizagem-ensino é reencontrar a grande inspiradora dos antigos aedos – Mnēmosýnē[1] – cuja ação poética de cantar narrativas apresenta dois sentidos paralelos e convergentes. O primeiro diz respeito a contar as façanhas de determinada figura específica ou povo construindo uma narrativa histórica, micro-história, a partir da imortalidade conferida pela própria deusa – e mesmo pela memória. Já o segundo

[1] Mnēmosýnē é uma titânide filha de Urano e Geia.

sentido se refere à energia significativa[2] do canto, dentro da propriedade referente à entidade e mesmo à dimensão do sobrenatural, que propicia um estado de encantamento aos envolvidos.

Ao analisar etimologicamente o verbo que domina a cena de apresentação de um aedo, "encantar", tem-se uma origem latina no termo *incantare* atrelado ao canto e à realização de encantamentos enquanto, no grego, o termo que representa o mesmo sentido é *θέλγω* (PELLIZER, 2013, p. 256). Além disso, uma breve análise morfológica e semântica a partir da etimologia demonstra que o verbo é formado pela junção do prefixo latino "en" ao verbo "cantar", onde o primeiro é indicativo de movimento para dentro ao passo que o segundo apresenta igualmente raiz latina oriunda do original *cantare*, que significa "exaltar, fazer uma declaração" e encontra seu paralelo grego em *μέλπω* (PELLIZER, 2013, p. 188; 195; 199; 256**)**, termo ligado à nomenclatura das musas, filhas de Mnēmosýnē e Zeus, e que está diretamente ligado ao ato de cantar ou ao seu substantivo, o canto.

Dessa forma, é possível concluir e afirmar que, como produto da compreensão do indivíduo enquanto sendo no mundo e ferramenta para esse mesmo entendimento, a prática filosófica emerge da poesia. Ergue-se de uma relação afetiva com o conhecimento ainda mais antiga do que propõe sua raiz etimológica tratando-se de um saber ainda transeunte entre as dimensões natural e sobrenatural sendo possível por intermédio da palavra, que se encontra no centro da música, da poesia, da memória, do mito e da educação. Nesse sentido, evocar a importância desses elementos é também construir um caminho reminiscente até Homero e Hesíodo assim como o valor que suas obras possuem na constituição nuclear daquela sociedade por muito tempo enquanto filosofia e educação tinham como objeto da sua atenção o entendimento sobre o mundo e do lugar do ser humano nele.

Por outro lado, olhar a relação entre filosofia, educação e imaginário[3] tende a se complexificar com o processo de construção da identidade grega na face oposta aos pensamentos orientais, tidos como místicos por conta de estarem bastante conectados ao sagrado. De acordo com Pedro Goergen, a filosofia se ocupa de temas diversos não havendo, portanto, um que não lhe caiba ou não lhe seja tangível possuindo, assim, livre acesso e transitoriedade por cada aspecto que diga respeito ao ser humano e às relações que desenvolve consigo e com o meio que lhe cerca (GOERGEN, 2016, p. 181). Nesse ponto a

[2] No sentido de significado. Deseja-se falar sobre a carga que contém a ação que conduz ao termo definidor de encantar e propicia um estado psíquico transcendente.
[3] No sentido de tudo que escape ou venha a escapar da racionalidade lógica, prática, utilitária e materialista que se consolidou no pensamento ocidental a partir da modernidade.

prática filosófica encontra a prática educadora e artística de modo complementar, uma vez que a busca pelo saber constitui um tema caro à filosofia e a sua transmissividade à prática educadora, onde se manifestam as fábulas e os mitos como respostas para as lacunas geradas pelo processo construtivo do conhecimento, mas que, conforme Luc Ferry, são reduzidas pela mitologia a meras lembranças oscilantes entre a fantasia e velha religião (FERRY, 2012, p. 14).

Essa complexidade trialógica é reforçada na leitura que Anísio Teixeira faz acerca da relação entre filosofia e educação considerando-a tão profundamente íntima que os estudos filosóficos emergem como estudos da educação sendo seu caráter distintivo a separação do "mundo fantástico" (TEIXEIRA, 1959, p. 14) encontrando o que diz Werner Jaeger sobre a *paideia* grega associando a educação ao nível de desenvolvimento dos povos, encarando-a como um movimento natural desses indivíduos e considerando-a "*o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual. Com a mudança das coisas, mudam os indivíduos*" (JAEGER, 1995, p. 3). A caracterização da identidade grega distinta e distante do misticismo associado às formas de pensar a leste da Hélade não constitui um rompimento com a dimensão sobrenatural, mas um afastamento progressivo e consolidado sobre os aspectos concernentes à dinâmica cotidiana e da vida do ser humano.

Assim, na mesma medida em que "*qualquer inspiração que busquemos entre os gregos deve ter presente o fato fundamental de que a educação e a filosofia gregas* [se orientaram sempre] *no ser humano enquanto ser político*" e que essa "*estreita relação entre vida espiritual e a comunidade fica demonstrada pelo fato de seus grandes intelectuais terem estado constantemente a serviço da comunidade*" (GOERGEN, 2016, p. 184), deve-se ter em mente que foi essa confluência entre as duas áreas que redirecionou a perspectiva grega e seu *modus vivendi* na esteira das transformações que experimentaram no decorrer dos séculos e "*daí por diante, a mentalidade ocidental não mais se afastou dessa tradição, buscando subordinar a própria religião à razão*" (TEIXEIRA, 1959, p. 14).

Esse movimento de cisão das esferas constituintes da humanidade deu origem a duas faces opostas e complementares do pensamento humano: a razão lógica, que está ligada ao *λογώσ* e, com isso, à capacidade de ordenar as ideias e expressá-las de maneira coesa e compreensível através das palavras; e a razão intuitiva, a qual diz respeito ao contato que o indivíduo tem com a dimensão imaterial, ao caráter sensível, às ideias ou ainda ao valor atribuído (CHAUI, 2000, p. 71; 77; 80). A partir da modernidade, essa oposição se

consolidou no pensamento coletivo através de antagonismos como fé *vs.* razão ou razão *vs.* emoção, cujas raízes estão na contraposição do racional, associado à materialidade e ao real, ao intuitivo, ligado à imaginação e ao irreal, se revelando como produtos desses processos mutacionais de afastamento da mística da religiosidade.

No entanto, esse processo de divisão do pensamento em partes parece ligar-se ao hibridismo da natureza humana, onde se observam a imanência e a transcendência colocando o ser humano na intersecção dimensional do que é natural e do que é sobrenatural e o conduzindo a cenários de manifestação do trágico no interior do governo do agón. Isso porque o corpo impõe um limite ao espírito no que diz respeito à busca natural da parte imaterial do ser humano pelas coisas que lhe são próprias, ou seja, da ordem do abstrato e do infinito e não da matéria e de sua finitude. É nesse sentido que se é possível destacar a ideia de imortalidade enquanto a representação da superação desses limites (materiais e a consequente libertação do espírito) e ocorrendo por intermédio da memória.

A relação instituída entre essa razão quase sinonímica do campo material e a dimensão imaterial também resguarda lugar para o pensamento socrático sobre a dicotomia corpo e alma assim como para a oposição que este pensamento vai traçar às bases do movimento sofista, resumida na contraposição *doxa vs. episteme* através de Platão. Além disso, a ideia de imortalidade, representada pelo ideal da vida eterna no pós-morte cristão, constituiu um dos principais fundamentos da filosofia durante o medievo. Assim, esse movimento escapista da dimensão do imaterial e a consolidação do entendimento de realidade associado ao que é material – da ordem dos sentidos – conduz novamente às narrativas míticas, uma vez que:

- A tradição oral constituiu, por muito tempo, a principal forma de comunicação e, portanto, compartilhamento e perpetuação das diversas experiências, individuais e coletivas;
- As narrativas míticas são "histórias que narravam a vida de heróis que incorporavam modelos de comportamento dignos de imitação" (GOERGEN, 2016, p. 185) denotando, também, um papel auxiliar na construção da própria história dos povos e dos indivíduos;
- Os mitos são sempre acompanhados pelo trágico; e
- A simbiose entre a tragédia e a figura do herói sustentam a "jornada do herói", ou "monomito", termo emprestado pelo antropólogo Joseph Campbell do autor James Joyce em sua obra Finnegan's Wake. Em suma, a ideia do monomito segue uma

> estrutura característica e repetitiva em todas as narrativas, onde seguem-se 12 estágios: 1º é o mundo ordinário em que todo herói se encontra; 2º é o chamado à jornada ou aventura; 3º é onde o herói resiste a este chamado; 4º é onde há o encontro com quem representa a figura do mentor; 5º é quando transpassa o limite entre o mundo ordinário e o mundo fantástico, da aventura; 6º é onde estão as provações, os amigos e inimigos; 7º é onde se aproxima da realidade deste "novo mundo"; 8º é onde estão a grande dificuldade, a morte e o renascimento; 9º é onde encontra a recompensa e pega sua espada; 10º é a jornada de volta; 11º é a ressurreição; 12º é quando retorna com o elixir.

Vemo-nos novamente diante do abismo para o qual o mito constitui a ponte. Logo, é sempre preciso e precioso ter em mente essa essência e funcionalidade mítica, especialmente entre os antigos gregos, visto que "*para eles, estas histórias tinham uma função tão importante quanto a paideia para os gregos posteriores, a revelação divina para os medievais e a ciência moral para nós*" (GOERGEN, 2016, p. 185). Ou seja, o que observamos até aqui e que será destrinchado no decorrer deste trabalho, sem a pretensão de esgotar as possibilidades e vieses, é que a presença mítica não se encerra com a proeminência da razão lógica. Ao contrário, ela se metamorfoseia de acordo com o tempo em que é evocada, mas, principalmente, de acordo com a capacidade humana de compreendê-la.

Portanto, é fundamental também ter em mente que o conceito de mito é externo aos eventos, ou seja, é uma construção posterior que pressupõe uma linearidade progressiva, quando não evolutiva, da história humana. Dessa maneira, é possível entender o mito como um conceito generalista que engloba as diversas experiências com a dimensão imaterial, alheias ao que se tem como padrão, incluindo as visões do sagrado, subcategorizando-as constantemente como fantasia, imaginário, irrealidade, inverdade etc., mas também ganhando formas muito mais aceitáveis que tendem a representar o que parece conter um pouco de cada ser humano ou conduzi-lo a ser humano como o Estado ou o progresso.

Logo, pensar e falar sobre a experiência humana com o saber é pensar e falar necessariamente sobre o que o ser humano desconhece, o que é de uma extensão inimaginável. Assim, a relação que todo indivíduo estabelece com o saber é, em dada medida, filosófica, educadora, histórica e psicológica. Isso porque relacionar-se com o saber e o não-saber é relacionar-se com o corpóreo e com o disforme, é evocar no plano prático e material a ação sobre o bem após haver moldado a ideia. É invocar mitos do próprio tempo que deem conta das demandas de seu período; é criar, é associar, é, antes de tudo, representar

uma ideia, um conceito, um desejo.

Sendo assim, invocar narrativas míticas é tão somente uma das faces que a humanidade descobriu para exercer a filosofia, para perpetuar conhecimento, para saber sobre si e para construir sua história. É, portanto, tão fundamental quanto a parcela lógica na constituição de uma racionalidade e da própria humanidade integrada, completa e una e que carece ser recuperada da marginalidade racionalista.

1- Ανάμνηση: caminho para o conhecimento (Filosofia, mito e instrução)

A relação do indivíduo com o conhecimento se encontra na dimensão da imanência, uma vez que o desejo pelo conhecimento é naturalmente humano (ARISTÓTELES, 2012, p. 41). Nesse sentido, construir um encadeamento explicativo é possível constar como corolário desse desejo, isto é, uma confirmação da existência como propõe o *cogito* descartiano (DESCARTES, 2001, p. 36). De maneira mais ampla, tem-se que a racionalidade humana se divide entre a intuição e o raciocínio. Assim, enquanto a intuição se caracteriza pela "*visão do objeto do conhecimento*", o raciocínio o faz pelo alcance do objeto após um sistema de ideias para conhecê-lo (CHAUI, 2000, p. 77). Em suma, desejar saber é um processo integrador de opostos que converge para o ponto em comum que é, precisamente, o conhecimento.

De acordo com Marilena Chaui, os seres humanos intuem ideias (CHAUI, 2000, p. 79) e essa intuição consiste em um ato intelectual discernitivo e compreensivo que se divide podendo se manifestar como: razão intuitiva sensível, se dando pelas características sensíveis do objeto e tendo um caráter psicológico por se referir ao caráter dual do ser humano – corpo e psique; ou a razão intuitiva empírica, ou intelectual, a qual se manifesta pelos princípios das relações entre os seres ou entre as ideias apresentando um caráter universal, cujos exemplos possíveis são a máxima descartiana e a fenomenologia, por acreditar que toda existência diga respeito a alguma coisa e a represente, seja um objeto ou uma ideia (CHAUI, 2000, p. 77). Há ainda o aspecto valorativo da intuição, que compreende o valor do objeto por meio do seu sentido ou significado e se afasta das manifestações anteriores pelo fato de a razão intuitiva intelectual compreender a essência do objeto enquanto a razão intuitiva sensível compreende o valor dessa essência.

Assim, a intuição pode estar tanto no princípio quanto no final do processo cognitivo ao passo que o raciocínio, ou razão discursiva, é um processo que parte da intuição ou se move na direção dela demandando processos comprobatórios que constituem o meio pelo qual se realiza o próprio raciocínio e figurando como um conjunto de ações intelectuais, cuja

conexão constrói um processo cognitivo (CHAUI, 2000, p. 80). Portanto, buscar pelo saber implica buscar o entendimento das coisas tal qual elas se manifestam aos indivíduos se mostrando tão natural quanto o próprio desejo pelo saber. No decorrer desse processo de buscas vão sendo construídos: a Filosofia, enquanto sistemas de ideias construtoras de conhecimentos; o mito, enquanto um resultado dessa sistematização; e o intuito educador, como elemento derivado e interligado ao entendimento dos fenômenos e sua respectiva transmissão.

A etimologia e a semântica do termo *φιλοσοφία* (philosophia) indicam a inclinação humana em direção ao conhecimento, ao saber. Figura como o maior produto do Ocidente, uma construção particularmente grega formada de "*pensamentos sistemáticos de valores universais*" que a distingue e se afasta dos demais saberes antigos conferindo-lhe a exclusividade de fazer jus ao título de Filosofia dizendo respeito ao contexto histórico em que emerge como fruto de seu tempo, lugar e povo constituindo, assim, uma prática de estrutura própria e única até então (CHAUI, 2000, p. 20-21) além de desempenhar um papel revolucionário na história da educação humana por revelar-se ligada às raízes da prática educadora (JAEGER, 1995, p. 7). Ou seja, os gregos teriam inaugurado a Filosofia.

No entanto, considerando seu significado e sua indicação, entende-se que tratar a prática filosófica como um produto de um grupo específico, os gregos, e não da humanidade deixa transparecer o eurocentrismo e sua peculiar ideia de superioridade. Por consequência, minimiza as influências africanas e orientais sobre as bases do pensamento grego bem como a existência de outras formas de construção de saberes não tão diferentes da filosofia grega, lançadas ao esquecimento no decorrer dos séculos, mas que se inserem no interior desse macrocosmo interpretativo e descobridor sobre o mundo e as relações desenvolvidas nele e com ele.

Evocar esses elementos traz o caráter geográfico como ponto de partida, uma vez que todas as bases do pensamento grego e, por extensão, do pensamento europeu e ocidental encontram suas raízes mais profundas desveladas por esse fator. Isso porque as origens do pensamento filosófico grego remontam à região jônica entre fins do século VII e início do século VI a.C., localizada do outro lado do mar Egeu. Era uma das colônias gregas na macrorregião da Ásia menor compreendendo a maior parte da atual Turquia. Essa macrorregião era chamada pelos antigos gregos de *Ἀνατολή* (Anatolé ou Anatólia), o que denotava sua posição geográfica ao leste da Hélade principiando uma das versões nominativas para os continentes asiático e europeu.

A origem nominativa dos continentes apresenta duas vertentes que se encontram na historiografia do grego Heródoto onde uma se desenvolve a partir do núcleo etimológico e a outra do núcleo mitológico. A etimologia nominativa os coloca sob o caráter de complementaridade, uma vez que Ásia seria oriundo do termo da língua acádia "*asu*" que indicaria "sair ou subir"[4] e Europa teria origem no termo "*erebu*", também natural da língua acadiana sendo indicativo de "descer"[5], ambos em relação ao traçado solar. Essa nomenclatura já era observada entre "*os antigos helenos, que raciocinaram cêdo sôbre o mundo,* [para os quais] *êle tinha a figura duma esfera*" (FEBVRE, 1954, p. 10), o que reforça a ligação complementar.

> Tracemos um grande diâmetro num círculo, dum e outro lado; já não teremos de imaginar senão duas massas terrestres, eqüivalentes, tão compridas quanto largas, uma e outra, porque são essas representações de comprimento e largura eqüivalentes que representaram no espírito dos homens, e que era uma espécie de necessidade lógica, de necessidade abstrata que se impunha a êsses geómetras natos, que eram os gregos; era preciso que assim fôsse para satisfazer à razão, e assim o foi, portanto, em teoria.
> Mas o que existe só existe, na verdade, com a condição de ser nomeado, de receber um nome, o seu nome; com tôda a naturalidade, chamaram à ocidental, uma das duas massas, Europa; interpretai o que os fenícios chamavam Erebe, Oreb, rob, o Érebo dos gregos, o Gharb dos árabes; vêdes que o nome fêz fortuna duradoura: "O país do Poente, a região que vê a obscuridade cair sôbre si, quando o sol desce".
> Do outro lado, a outra massa, que era necessàriamente, por suas necessidades de lógica e para que tudo fôsse satisfatório ao espírito dos gregos, a inscrição da terra nesse círculo que era o mundo, em duas partes iguais, a outra massa foi a Ásia, Ásia, o país do Oriente, País do Sol Nascente.
> (...) essa aparição da palavra "Europa", para exprimir um desses continentes distintos, só é expressa pela primeira vez mais ou menos no ano de 520, antes de Jesús Cristo, por esse grande Hecateu de Mileto. (FEBVRE, 1954, p. 10).

Do outro lado, a versão mitológica também coloca Ásia e Europa relacionadas desde as indefinições que as circundam. Elas aparecem, inicialmente, como irmãs e filhas de Tétis e Oceano (HESÍODO, 2007, p. 98). Mas, Ásia também se relaciona com o continente africano, pois, é reclamada como derivada de *Asias*, filho de Cotis, neto de Manes e sobrinho de Atys, rei da Lídia "*uma terra que não oferece à história maravilhas semelhantes às que oferecem outros países*", mas que apresentava "*leis muito parecidas com as dos gregos*" (HERÓDOTO, 2020, I, p. 61; IV, p. 26).

Outra confusão ligada ao nome Ásia está no fato de ser descrita como esposa de Jápeto tornando-se mãe de Atlas, Menécio, Epimeteu e Prometeu (GRIMAL, 2005, p. 50) assim como Clímene, que é descrita como uma das filhas de Tétis e Oceano, esposa de Jápeto

---

[4] ÁSIA. *In*: **Dicionário Etimológico**: etimologia e origem das palavras. Porto. 7Graus, 2021. Disponível em: https://www.dicionarioetimologico.com.br/asia/. Acesso em: 14/07/2021.
[5] EUROPA. *In*: **Dicionário Etimológico**: etimologia e origem das palavras. Porto. 7Graus, 2021. Disponível em: https://www.dicionarioetimologico.com.br/europa/. Acesso em: 14/07/2021.

e mãe de Atlas, Menécio, Epimeteu e Prometeu além de, em algumas versões, ser tida por esposa de Prometeu e mãe de Hélen, antepassado de todos os helenos (GRIMAL, 2005, p. 95; HERÓDOTO, 2020, IV, p. 26).

As indefinições não aparecem como exclusividade asiática, pois, Europa tem versões em que é representada como, por exemplo, mãe da primeira mulher mortal, Níobe, além da versão mais consolidada, fundamentação para o surgimento da noção de continente europeu, onde é filha de Agenor, rei fenício, e fora raptada por Zeus metamorfoseado em touro branco, cujos cornos eram semelhantes à lua em quarto crescente[6] enquanto brincava na praia com o olimpiano lançando-os por entre as ondas rumando da Fenícia para Creta (GRIMAL, 2005, p. 161; SOARES, 2009, p. 138-139), cujo trajeto foi refeito pelos irmãos da oceânide quando saem em sua busca e dos quais damos especial destaque para Fênix e Cadmo, o primeiro se tornando tutor de Aquiles e o segundo sendo fundador da cidade de Tebas, entre outras.

Dessa forma, as três regiões do mundo aparecem conectadas por um elo (teoricamente) incorrosível, onde cada processo desenvolvido ou em desenvolvimento demonstra beber das três fontes resultando em uma amálgama de saberes. Análogo às incertezas no que diz respeito à concepção geográfica de mundo, a origem da própria Filosofia é questionada quanto às suas raízes. Isso porque o processo de construção da identidade helênica se inicia com a oposição dos gregos da Hélade aos persas que falavam grego produzindo a concepção separatista entre Ocidente e Oriente e trazendo consigo a ideia de superioridade ocidental (SOARES, 2009, p. 141). Nesse sentido, ocidental se faz sinônimo de europeu significando tudo que não seja oriental e relegando ao esquecimento e, posteriormente, à marginalização tudo o que diz respeito ao continente africano.

No que se refere à Filosofia, isso se manifesta já na consolidação da ideia de que seja um produto exclusivamente grego, logo, ocidental ignorando a diversidade de métodos e abordagens de pensamentos sobre os temas pensados por eles. Ou seja, significa excluir a possibilidade de que outros povos, inclusive anteriores aos gregos, tenham se dedicado a pensar sobre os fenômenos que se apresentam aos seres humanos. Sendo assim, é importante lembrar que, sendo a Filosofia um movimento natural em direção ao saber e intrínseco ao ser humano, a prática filosófica também o é, desconhecendo o valor ou a importância do berço geográfico. Portanto, o produto exclusivamente grego é uma forma de fazer filosofia;

[6] A título de curiosidade, tendo em vista a incorrência em anacronismo se assim não for, temos a lua em quarto crescente se consolidando através dos tempos como símbolo do Oriente e do Islamismo estando presente em diversos símbolos nacionais como, por exemplo, a bandeira da Turquia.

fruto de um processo construtivo identitário que, em seu próprio fazer-se, se afastou da raiz comum a quase, senão, todos os nascedouros de pensamento que é a imaterialidade.

Assim, romper os limites impostos pela ocidentalização e, muito antes disso, por essa identidade helênica possibilita ir efetivamente ao núcleo filosófico e considerar as contribuições de civilizações ainda mais antigas que os helênicos como ponto de referência. Esse movimento permite recuperar com o devido destaque algumas tradições de origem africana e americana ampliando os horizontes do entendimento de Filosofia e sacudindo as estruturas que se cristalizaram por séculos de hegemonia de um modo de fazer filosofia e, nele, a soberania de uma forma de razão.

Um exemplo de revisão possibilitada por essa transposição é sobre a origem do termo, porque há evidências de que "*sophia*" tenha se originado do verbete "Seba" da língua africana Mdu Ntr comum no Egito Antigo e referente à sabedoria. Seu aparecimento data do segundo milênio anterior à era cristã no túmulo de Antef I variando para "Sebo" na língua copta e para "Sophia" na língua grega. A prática filosófica também não se constitui efetivamente grega, porque já era praticada por pessoas de pele negra no Vale do Nilo mais de dois milênios antes de Tales de Mileto, considerado o primeiro filósofo ocidental, apesar de Mileto ser uma região compreendida pela atual Turquia (ASANTE, 2014, p. 118).

Além disso, essa relação da origem nominal da filosofia grega com a África guarda ainda a possibilidade de explicar o nascimento da forma de fazer filosofia dos antigos gregos e seu próprio modelo de ensino, a *paideia*. Isso porque, de acordo com o historiador grego Diodoro da Sicília, grandes nomes do pensamento filosófico grego – como Homero, Licurgo, Sólon, Platão, entre outros, por exemplo – estiveram no Egito aprendendo os ensinamentos e compartilhando das tradições locais como registrado pelos sacerdotes nos livros sagrados (ASANTE, 2014, p. 118). Nesse sentido, havia entre os antigos egípcios o *sebayt*, o ensino voltado à formação do homem egípcio, distinto entre as classes sociais e ministrado nas bibliotecas (casa dos escritos) ou nas *per ānkh* (casa da vida); nesses últimos centros "*a formação se dava de diversas maneiras, desde a prática oral, pelo debate ou pela prática mnemónica, pelos textos escritos (livros, rolos de papiros) ou pela prática de escrever*" (MORAES, 2019, p. 62).

Portanto, assim como a noção de europeidade nasce a partir da mescla das tradições e pensamentos afro-asiáticos, seja a partir da questão geográfica, seja pela construção identitária, a filosofia grega é um produto afro-asiático. O Ocidente e a identidade europeia são gestados pelo Oriente. No entanto, constroem para si uma narrativa genealógica que

guarda suas raízes profundas em uma dimensão longínqua e imemorial contrapostas à sua historiografia criada ainda na Antiguidade. Na esteira dessa criação, em nome da razão lógica e da busca pela verdade, rejeita e relega tudo que é fabuloso e místico aos povos dos demais continentes, esvaziados dos significados de suas culturas, tradições e pensamentos e, consequentemente, da capacidade de filosofar. Esse movimento foi reforçado especialmente com a expansão colonial europeia pelo globo induzindo e alimentando uma descrença generalizada sobre tudo que diz respeito à África, à Ásia e à América, visto que "*a colonização não era apenas uma questão da terra, era uma questão de colonizar as informações sobre a terra*" (ASANTE, 2014, p. 118).

Assim como constitui a razão pela qual o filósofo indígena Daniel Munduruku adiciona à sua formação acadêmica a autoidentificação como contador de histórias, pois, se utiliza das narrativas mitológicas para o ensino da prática filosófica destacando a ocorrência dos mitos em todo o mundo. Para tanto, substitui as narrativas clássicas da cultura grega pelos mitos tradicionais do povo Munduruku, diferenciando os saberes originários da filosofia grega na concepção do tempo. O pensamento grego se faz encadeando o tempo construindo noções bem definidas de passado e futuro, enquanto entre os povos indígenas o tempo e o mundo acontecem em tempo presente, passando "*pela interpretação imediata dos acontecimentos sem o costume de refletir nem sistematizar as ideias sobre eles, o que significaria, para eles, construir elo com uma temporalidade que não lhes pertence*" (FILOSOFIA POP, 2021).

Conclui-se, assim, que a prática filosófica se dá por processos similares, com metodologias equivalentes e finalidade semelhante, mas também foi sendo ressignificada acompanhando as narrativas conforme foram sendo formuladas. Dessa forma, verdade e mito passam a se confundir, ora em maior, ora em menor grau mesclando as inúmeras versões do que se supõe ser verdadeiro.

O mito também consiste em um conceito reinterpretável de acordo com o tempo em que é evocado oscilando entre os extremos de um simulacro da verdade e fruto da raiz científica e apresentando três definições: uma forma intelectual mais simples; uma forma independente de pensamento ou de viver; ou um instrumento de estudo social (ABBAGNANO, 2007, p. 673). Sendo assim, intui-se que buscar pela verdade implica buscar sua perda assim como buscar o saber conduziu à metafísica, ou seja, à causa primeira.

Um caminho possível para isso é dado pelo mito africano do Espelho da Verdade ou Espelho de Olorum[7].

Na tradição oral de África é narrada a existência de uma verdade unificada que era refletida por um grande espelho localizado entre Orun (o mundo invisível e espiritual) e Aiyê (o mundo material, natural e dos humanos) fazendo com que, assim, tudo que existisse em Orun fosse materializado em Aiyê. Em dado momento, o espelho é quebrado por um desequilíbrio no uso da força por Mahura, habitante de Aiyê, e é estilhaçado com suas partes sendo espalhadas pelo mundo. Olorum então afirma que doravante não haveria mais uma única verdade, mas fragmentos dela e quem encontrasse um pedaço do espelho deveria ter ciência de que tinha em mãos apenas uma parcela da verdade, visto que o espelho reflete somente o lugar em que foi encontrado (BRASIL, 2013, p. 23-24).

Ainda durante a Antiguidade, o mito teve a nomenclatura estigmatizada como resultado de um processo contínuo, consolidado pela tradição judaico-cristã, de esvaziamento de seu espírito e de sua estrutura, construída através da relação com o sagrado e do uso de caracteres artísticos e metafóricos, representativos do que se deseja entender e explicar.

> Todos sabem que, desde os tempos de Xenófanes (cerca de 565-470) – que foi o primeiro a criticar e rejeitar as expressões 'mitológicas' da divindade utilizadas por Homero e Hesíodo – os gregos foram despojando progressivamente o *mythos* de todo o valor religioso e metafísico. Em contraposição ao *logos*; assim como, posteriormente, a *história*, o *mythos* acabou por denotar tudo "o que não pode existir realmente". O judeu-cristianismo, por sua vez, relegou para o campo da "falsidade" ou "ilusão" tudo o que não fosse justificado ou validado por um dos dois Testamentos. (ELIADE, 1972, p. 6).

No início do século XX esse processo de esvaziamento foi repensado ressignificando o mito. Sua reinterpretação o afastou da ideia de fantasia e ficção comuns no período anterior e o redirecionou para a recuperação do significado que possuía anteriormente, mesclando elementos como a verdade e o sagrado (ELIADE, 1972, p. 6). Assim como trouxe novamente o aspecto da fundamentação moral, uma das direções que toma a história natural humana, que se manifesta através dos campos religioso e mitológico (MAGALHÃES, 1876, p. 145), os quais são refletidos nas narrativas que, modernamente, se apresentavam sob as formas de mito e de contos populares. A distinção entre essas formas se dá pelo mito ser "*o resultado directo e primitivo da transformação dos elementos mythicos em fabulas*"; uma "*obra do espirito collectivo espontaneo, expressado pelos poetas* [enquanto o] *conto popular é o*

[7] Olorum, senhor de Orun, ou ainda Olodumarê, é a entidade suprema na dimensão do sagrado para os iorubás. É quem cria o universo sendo, portanto, o princípio de tudo.

ultimo echo, com as gradações que a transmissão lhe impoz" (MAGALHÃES, 1876, p. 153-154).

Esse processo de ressignificação trouxe novamente também o aspecto instrutivo contido nos mitos, a começar pela construção e manutenção da tradição mítica entre os antigos haver se dado por meio de trocas, ensinos e aprendizados.

> Diodoro da Sicília, escritor grego, em seu **Sobre o Egito** – escrito no primeiro século antes de Cristo – diz que muitos dos que são "celebrados entre os gregos pela inteligência e ensino, aventuravam-se para o Egito nos tempos antigos, para que pudessem participar de suas tradições e copiar seus ensinamentos. Os sacerdotes do antigo egito relatam em sua história, a partir dos registros dos livros sagrados, que foram visitados por Orfeu e Museu, Melampo, Dédalo, e, além, desses, o poeta Homero, o espartano Licurgo, o ateniense Solon, Platão, o filósofo, Pitágoras de Samos, e o matemático Eudoxo, assim como Demócrito de Abdera e Enópides de Quios, também estiveram lá".
> Obviamente, muitos gregos que aprenderam filosofia aventuraram-se na África para estudar. Eles vieram por muitas razões intelectuais. Pode-se ver que os gregos apreciaram o fato de que no Egito existiam homens e mulheres de grande habilidade e conhecimento, assim como os antigos egípcios apreciavam o fato de que havia homens e mulheres de maior conhecimento na Etiópia. (ASANTE, 2014, p. 118.)

Além disso, é um aspecto que traz consigo o caráter coletivo, uma vez que a didática se processa com base nas interações pertencendo à comunidade, consistindo em um "*resultado da consciência viva de uma norma que rege uma comunidade humana*" (JAEGER, 1995, p. 4) e fornecendo "*modelos para a conduta humana, conferindo, por isso mesmo, significação e valor à existência*" (ELIADE, 1972, p. 6). Em outras palavras, o ato de educar se dá pelo e para o coletivo, uma vez que a educação se comporta como uma força que atua na dinâmica social em todas as suas áreas, afetando e sendo afetada pelas transformações histórico-sociais, incidindo diretamente na atrofia ou desenvolvimento tanto dos indivíduos quanto da comunidade. Isso ocorre também pela aproximação entre a característica mítica de similaridades estruturais das paisagens cosmogônicas nas diversas culturas e sociedades antigas e o princípio educador, conectado aos mitos pelo uso de símbolos e linguagens compreensíveis, ora para determinados grupos, ora para entendimento geral, visto os mitos carregarem consigo elementos culturais fundamentais.

Essa aproximação converge também para a reinterpretação do papel do mito avaliando-o em conjunto com a instrução, uma vez que as narrativas míticas apresentam, assim como as fábulas, elementos que constituem uma "*pedagogia do exemplo*", na qual o modelo trazido pela narrativa carrega o ensinamento a ser transmitido, além do conteúdo moral cumprindo a estrutura de composição de três níveis de discursos: o narrativo, o moral e o metalinguístico, articulador dos dois primeiros (VIEIRA, 2011, p. 12-13). E o

conhecimento contido nos mitos se direciona para o mundo disforme das ideias, onde toma forma para se tornar apreensível e compreensível por meio da imaginação e da criatividade, independente da forma como se propagam, se escrita ou oralmente, e da natureza que tenham, mítica ou não.

Portanto, os mitos aglutinam em torno de si mais que tons de fantasia e mero imaginário, sendo continentes de "*uma certa sabedoria de vida, normas de bom comportamento*" assim como "*conhecimentos práticos, mesclados com crendices e superstições populares*" constituindo "*uma forma de ciência, uma tentativa de explicação dos fenômenos naturais e espirituais, e um mecanismo de defesa ante ameaças*" (GOERGEN, 2016, p. 184). Explicitam, então, seu entendimento sobre o mundo físico e dão forma ao que está além dele assim como conferem sentido ao seu ordenamento e às relações nele estabelecidas, como é possível observar tanto na história de Prometeu e Pandora (HESÍODO, 1996, p. 25-26) que, assim como a narrativa do falcão e do rouxinol e o mito das idades, é um *ainos*[8], quanto na narrativa Mai Pituna Oiuquau Ãna (MAGALHÃES, 1876, p. 162-171)[9] bem como as potencialidades dialógicas que ultrapassam a divisão histórico-temporal em eras (MAGALHÃES, 1876, p. 145-146; 151-152)[10] e reforçam a possibilidade de um padrão de pensamento humano, de aprendizado coletivo ou ambas as coisas, independendo de fronteiras.

A ideia de um padrão na forma de pensar entre os seres humanos é tratada pelo professor de sânscrito do Instituto Superior de Florença, Angelo de Gubernatis, identificando as tradições populares europeias como explicações simbólicas dos fenômenos derivando dos Vedas (MAGALHÃES, 1876, p. 146-147), textos sagrados que são as bases do hinduísmo, o qual também se corresponde com as narrativas judaico-cristã e as tupis (WATAGHIN, 1998, p. 169). No caso específico dos mitos exemplares, suas conexões se dão a partir de um tripé dirigido ao aprendizado: a **curiosidade** ou desejo por saber, que conduz à

[8] *Ainos* é o termo grego para fábula.
[9] Mai Pituna Oiuquau Ãna, no original tupi, é uma narrativa comum entre os falantes tupi na América do Sul e traduzível por Como a Noite Apareceu, na língua portuguesa.
[10] Aqui existe uma dubiedade interpretativa, pois Couto de Magalhães considera as narrativas indígenas como fruto da passagem dos humanos pela Idade da Pedra. No entanto, as compara às narrativas grega (Homero), germânicas (Nibelungos) e gaélicas (Poemas de Ossian) considerando-as inferiores às "europeias" no caráter poético, mas superiores no caráter antropológico. Portanto, como Hesíodo é posto pela tradição contemporâneo de Homero, ambos ambientados no período arcaico, não se considera possível afirmar com exatidão se Couto de Magalhães deseja tratar de um período ainda mais antigos onde as lendas tupi teriam se originado, se sua fala está apenas sustentada pelo olhar discriminatório característico do período e do europeu que permeia sua obra, se está se referindo à temporalidade em que os comportamentos humanos começam a se consolidar distantes dos comportamentos animais reforçando a supervalorização da razão lógica e que seria um elo entre as narrativas exemplares ou se tem outra intenção.

desobediência; a **desobediência** que conduz à perdição; e a **perdição** que produz conhecimento e aprendizado. Esse tripé basilar converge tanto para a teoria arquetípica e o conceito de inconsciente coletivo assim como quanto para a importância do discurso, especialmente por se tratar de culturas fundamentadas na oralidade.

O termo arquétipo é composto morfologicamente pelo princípio originário de todas as coisas, a *αρχή* (arché). Na teoria junguiana, arquétipo se refere à noção de ideia no sentido platônico ao passo que o inconsciente coletivo constitui "*uma parte da psique que pode distinguir-se de um inconsciente pessoal pelo fato de que não deve sua existência à experiência pessoal*" (JUNG, 2000, p. 87; 51). A memória constitui o elo entre o pensamento junguiano e a fundamentalidade do discurso, pois, tratam da manifestação daquilo que sempre esteve presente e intangível. Além disso, analisar discurso implica debruçar-se sobre a relação entre memória e ensino-aprendizagem, uma vez que as palavras possuem sentido antes mesmo de serem ditas fazendo com que a fala seja um ato de composição interativa de sentidos e que são aportadas pela ideologia e pelo inconsciente (ORLANDI, 1998, p. 9).

Isso reflete diretamente para a relação que os povos originários têm com o conhecimento considerando-o sempre presente e constituído, pronto, ofertado pela memória que se manifesta através dos corpos e das experiências vividas. Ou seja, o conhecimento se constrói e se transforma à medida que os indivíduos se constroem e se transformam (FILOSOFIA POP, 2021). O mito, portanto, conjuga memória, discurso, inconsciente e arquétipo com o intuito explicativo e, por extensão, instrutor. Também faz com que retornar ao início de tudo surja como aparente destino inevitável, seja pela constante presença nas narrativas míticas, seja por conduzir ao encontro do elemento primordial de todas as coisas conforme a multiplicidade perspectiva dos filósofos pré-socráticos.

Esse olhar para o tempo primevo em busca do elemento originário de todas as coisas guarda em si o distanciamento da tradição mitológica buscando explicações a partir da natureza. Tales de Mileto, por exemplo, considerava a água como o elemento que a tudo originava (BORNHEIM, 1997, p. 23) enquanto Anaxímenes de Mileto dizia ser o ar, pois, acreditava que a alma é ar governando e sustentando os seres humanos e, por isso, envolvendo todo o universo (BORNHEIM, 1997, p. 28) e Xenófanes de Cólofon creditava à terra esse papel, embora acreditasse que da junção com a água nascia os humanos (BORNHEIM, 1997, p. 30; 33). Heráclito de Éfeso, por sua vez, tinha no fogo o gerador cósmico; no entanto, destaca-se a sua visão do constante movimento de todas as coisas que ocorre por meio dos opostos (BORNHEIM, 1997, p. 35), porque dialoga, no que diz respeito

à infinidade móvel, com a compreensão de Anaximandro acerca da eternidade do ilimitado (BORNHEIM, 1997, p. 25). E o ilimitado, impossível de ser representado, é a característica do múltiplo, o objeto do pensamento de Anaxágoras de Clazomena (BORNHEIM, 1997, p. 93).

A conjunção de oposição, ilimitado e representação nos pensamentos destes filósofos conecta à funcionalidade do mito através do seu potencial de dar forma aos antagônicos via metáfora e da conscientização do indivíduo sobre seu lugar no mundo, porque o mito tende a dar visibilidade ao invisível. Também dá conta da limitação da criatividade humana, posto que não lhe é possível criar algo que não tenha referência, isto é, que não se lhe tenha manifestado anteriormente. Dessa forma, estabelece a ponte entre o que se considera real e imaginário, tendo em vista que a reminiscência característica da construção mítica, que se movimenta em direção ao princípio de todas as coisas, o impulsiona (quase) inevitavelmente à fronteira entre os mundos natural e sobrenatural, o material e o imaterial, implicando na oposição entre os conhecimentos proporcionados pelos sentidos e pela razão lógica.

Além disso, o desenvolvimento de concepções sobre temas fundamentais ao ser humano como a origem de tudo, o caos, a alma, entre outros, ganham a forma de mito e os atrela, não à religião como Bornheim (BORNHEIM, 1997, p. 8), mas à dimensão imaterial se vinculando tanto ao caráter sagrado quanto ao caráter racional. Heráclito define o λογώσ (logós) como "*a inteligência divina que governa o real*" na qual se conecta a sabedoria humana e que o conhecimento sensível é enganador, devendo ser superado pela razão (BORNHEIM, 1997, p. 35-36). No entanto, Xenófanes diz que "*homem algum viu e não haverá quem possa ver a verdade acerca dos deuses e de todas as coisas das quais falo; pois mesmo se alguém conseguisse expressar-se com toda a exatidão possível, ele próprio não se aperceberia disso*" reinando, por isso, a opinião (BORNHEIM, 1997, p. 33).

A esse contraponto se agrega Anaximandro sobre a origem do real não caber em determinado elemento, visto que tudo é limitado e este não seria, com justiça, a origem das coisas (BORNHEIM, 1997, p. 24) assim como Anaxágoras tanto no que diz respeito ao ilimitado quanto às homerias, que se aproxima dos estudos do filósofo alemão Martin Heidegger (HEIDEGGER, 2012) no sentido da disposição do Ser em manter-se velado quanto mais próximo a consciência humana é capaz de chegar em sua proposta de compreensão do todo, da unidade primordial, e o põe precisamente na condição de *dasein*. Assim, retorna para Xenófanes que afirma não haverem revelado os deuses "*desde o início todas as coisas aos mortais, mas estes, procurando, encontraram com o tempo o melhor*",

para Anaxágoras, a quem não era possível que qualquer coisa procedesse do não-ser ou culminasse não-sendo (BORNHEIM, 1997, p. 32; 97) e para o próprio Heráclito, onde lê-se que a "*natureza ama ocultar-se*" (COSTA, 2002, p. 198).

O seu entendimento denota uma concepção temporal cíclica da existência que é reforçada nos fragmentos 8 e 17, por exemplo (BORNHEIM, 1997, p. 95-96)[11]. Assim como deixam explícita a simbiose dos opostos também converge para o Heráclito, "*a doença torna a saúde agradável; o mal, o bem; a fome, a saciedade; a fadiga, o repouso*" (BORNHEIM, 1997, p. 42, frag. 111), e à máxima de Lavoisier sobre a conservação da matéria (LAVOISIER, 2007), formulada séculos mais tarde. Dessa forma, permitem que se enxergue o mesmo princípio do mito se visto fora da ótica hierarquizante que põe a razão lógica como ápice do pensamento reduzindo o inexplicável e desconhecido ora à ignorância, ora à fantasia, mas no sentido de progressão de uma lógica mítica para uma lógica mais noética. Com isso, propõe-se a concepção integradora entre as formas essencialmente opostas, pois, na esteira construtiva do conhecimento, o mito precede a ciência racional, fruto da razão lógica, oferecendo-lhe insumos diversos, uma vez que o ser humano necessita imagina para ver e ver para conhecer.

Nesse sentido, a partir dos opostos, aparecem constantemente nas narrativas mitológicas e são retratados nos mitos exemplares pela oposição luz *vs.* escuridão que sinaliza, mais uma vez e antes de qualquer outra mensagem, a presença do caráter moral dentro dos macrocosmos mítico e instrutor conotada em outros contrastes como bem *vs.* mal e certo *vs.* errado. Nesse sentido, a imagética em torno da luz lhe permite assumir um papel reorganizador do mundo e das relações nele compensando desequilíbrios no estado geral de paz, de felicidade, etc. que se perde em virtude de episódios de desobediência, de ousadia, etc. Na história de Prometeu, orbita o apreço do titã pelos seres humanos enquanto na narrativa tupi varia entre o desejo e a curiosidade que culminam na inauguração do mal e da escuridão no mundo.

Além disso, a metaforização nos conceitos de bem e mal, por exemplo, é representada nas figuras de Seth na cosmogonia egípcia e Shiva no hinduísmo além de estruturar tanto o

[11] Fragmento 8: "*As coisas neste cosmos não estão isoladas, nem separadas com machado umas das outras, nem o quente do frio, nem o frio do quente*"; fragmento 17: "*Os Helenos não têm opinião correta do nascimento e da destruição. Pois nada nasce ou perece, mas há mistura e separação das coisas que são. E assim deveriam chamar corretamente o nascimento de mistura e a destruição de separação*".

cristianismo quanto a figura de Lúcifer[12], que também agrega em si luz e escuridão simultaneamente. Isso porque não perde sua natureza angelical com seu expurgo do paraíso mantendo, portanto, sua essência de luz enquanto é posto em oposição a ela quando alçado ao lugar de príncipe das trevas. Essa dualidade apresentada através de Lúcifer reconectam a Prometeu, aquele que "*furtou o brilho longevisível do infatigável fogo*" (HESÍODO, 2007, p. 133), e aos indígenas em seu retorno à luz após a abertura do caroço de Tucumã (WATAGHIN, 1998, p. 170). Essas composições dialógicas entre opostos, bem e mal, luz e escuridão permeia tanto a busca da noite quanto a história de Prometeu.

Pandora assume significados múltiplos na construção de seu simbolismo como materialização da vingança do olimpiano contra a ousadia titânica cumprindo a intenção de Zeus ao alcançar a tampa do πίθος (*píthos*), jarro usado comumente para armazenamento e consolidado na mentalidade geral como *caixa* (HESÍODO, 1996, p. 27-29). Também se manifesta nela, em sua origem e natureza, o binarismo característico de Lúcifer, uma vez que é forjada por dádivas divinas e tem ação e significado maléficos aos homens.

Assim, Pandora é um símbolo cujo significado é revelado já em sua criação e em seu nome: "aquela que tem tudo" ou, por extensão, "aquela que tudo dá". Ou seja, Pandora conflui para o próprio *píthos*, guardando em si os opostos. E em seu ventre carrega o mal e a descendência das mulheres (HESÍODO, 2007, p. 133-134). Sua entrega a Epimeteu[13], irmão de Prometeu [14], complementa esse simbolismo principiando a inauguração dos conceitos de "casamento" e temporalidade reforçando a noção de rompimento com o período anterior e início do período a seguir – indicando que a concepção da existência de algo é delimitada pelo seu fim.

No que diz respeito à conjunção mulher e homem, Pandora dá à humanidade um novo começo – ou um novo tempo –, pois a partir de si os ανθρώπους (*anthrópous* – humanos) dão lugar ao ανδρέσ (*andrés* – homens) e às γυναίκες (*gynaikes* – mulheres) unindo-se

[12] Lúcifer é a figura que congrega em si a luz e a escuridão. De acordo com os textos bíblicos de Ezequiel, capítulo 28, e de Isaías, capítulo 14, foi criado como "modelo da perfeição" (Ez. 28:12), chamado de "estrela da manhã" e "filho da alvorada" (Is. 14:12) e ornado de brilho (Ez. 28:13) até ser expulso "do meio das pedras fulgurantes", consumido por um fogo que saiu de si e o transformou em cinzas (Ez. 28:16 e 18) e lançado ao Sheol (lugar reservado aos mortos na cultura judaica), às profundezas do abismo (Is. 14:15). Assim, vai de portador da luz a seu opositor.

[13] O nome de Epimeteu se localiza em oposição ao do irmão Prometeu, onde o primeiro significa a tomada de conhecimento depois dos fatos consumados enquanto o segundo se refere a uma tomada de ciência antecipada, anterior à consumação dos fatos.

[14] Prometeu orienta ao irmão que não aceitasse qualquer presente vindo do Olimpo sob risco de causar males à humanidade. Pandora foi esse presente e, de tão perfeita em sua criação e propósito, logo despertou em Epimeteu o interesse de tomá-la para si.

através da sexualidade e do sexo fomentados pela necessidade de perpetuação da espécie e ratificada no casamento, rito de passagem pelo qual constitui a *gyné gameté* (mulher-esposa) (LAFER, 1996, p. 62). Essa dimensão ritualística de (re)união também é um marco na narrativa tupi do surgimento da noite, tendo em vista que ela é pedida como presente de casamento e condicionante para que ele seja consumado. Para tanto, o noivo envia três indígenas à casa da Cobra Grande, seu sogro, para que buscassem a noite; esta é entregue encerrada em um caroço de tucumã com a advertência de que não fosse aberto ou tudo se perderia.

- Intimahã pitúna; ára ãnhū.
- Não ha noite; dia ha somente.

- Cẹ rúba orekó pitúna. Rekéri putári ramé
- Meu pai tem noite. Dormir queres se

cẹ irúmo remundú piǫ́mo ahé, paraná rupí.
eu com tu mandes buscar ella, rio pelo.

Ahé ocenõi muçapịra miaçuá; xẹmiręcó
Elle chamou os tres vassallos; sua mulher

omundú aitá i rúba ọca píri, oçọ opiámo
mandou-os de seu pai casa á, irem buscar

arãma iepé tucumã (*) rainha. Aitá ocka ramé
para, um de tucumã caroço. Elles chegaram quando

Boia-Uaçú ọca upé, quahá omehẽ aitá çupé
da Cobra Grande casa em, esta deu lhes

oiepé tucumã rainha, oiucikináu rętę´,
um de tucumã caroço, fechado perfeitamente,

onhehẽ: - Kuçukúi ãna; rẹraçọ; tenhẽ, curí pe
e disse: - Aqui está; levai; eia, não o

pirári! Pępirári ramé pecanhịma curí.
abrais! Abrirdes se o, vos perdereis.

Miaçúa oçọ ãna, ocenõ teapú tucumã
Os vassallos foram-se, ouviram barulho de tucumã

rainha pupé: ten, ten, ten; ten, tem, ten.
do caroço dentro: ten, ten, ten; ten, tem, ten.

Tucúra itá reapú, iúí itá irúmo,
Dos grilos era o barulho, e dos sapinhos com eles,

onhengári uahá pitúna ramé.
cantam os quaes noite durante.

Miaçúa oikọ ramé ãna apecatú oiepé
Vassallos estavam quando já longe um

çuíuára onhehẽ i irumoára itá çupé:
delles disse seus companheiros aos:

- Mãháta quahá teapú? Iaçọ iamahã?
- O que é este barulho? Vamos vêr?

Iacumãịua onhehẽ:
O piloto disse:

- Itimahã; curumũ tahá iacanhịma curí.
- Não; do contrario nos perderemos.

(MAGALHÃES, 1876, p. 165-166).

O mito não deixa claro o caráter moral ou juízo de valor no que diz respeito à intenção de a noiva em querer estabelecer dia e noite[15] no mundo ordinário dos seres existentes, mas fornece o simbolismo da emergência dos conceitos de temporalidade via casamento bem como a ruptura com o, doravante, tempo antigo. Isso se manifesta pelo sentido de perda generalizada que a escuridão da noite traz expressada na fala do piloto e na inauguração da consciência do dia e sua consequente distinção da noite posta nas palavras da noiva:

Aitá opirári ramé, curutēuára pitúna
Elles abriram quando, repentinamente noite

uaçú ãna!
densa já!

Aramé iacumãịua onhehē: - Iacanhịmo!...
Então o piloto disse: - Nos perdemos!...

Cunhã-mucū, çóca upé, oquáu ãna ianè
A moça, sua casa em, sabe já que nós

iapirári quahá tucumã rainha.
abrimos este de tucumã caroço.

Aitá oçọ ãna.
Elles seguiram viagem.

Cunhã-mucú, çóca upé, onhehē i mèna çupé:
A moça, sua casa em, disse seu marido a:

– Aitá opirári pitúna. Cuhịre iaçọ
– Elles soltaram a noite. Agora vamos

iáçarú coẽma.
esperar a manhã.
(MAGALHÃES, 1876, p. 167-168).

O surgimento da noite na cultura tupi, e a ligação com a narrativa grega, é um reforço nas simbologias oriundas dos antagonismos do caráter visual. A visão é considerada por Aristóteles como o sentido fundamental para as interações humanas, entre si e com o mundo, "*porque, de todos os sentidos, é a visão o que melhor contribui para o nosso conhecimento das coisas e o que revela uma multiplicidade de distinções*" (ARISTÓTELES, 2012, p. 41). Ou seja, é através da visão, na dimensão essencial do enxergar, que se supera a limitação criativa do ser humano permitindo-lhe vislumbrar as ideias por conferir-lhes forma e garantir sua passagem da dimensão abstrata para a concreta.

[15] Porque é provável que essa não fosse uma questão para aqueles povos, uma vez que tanto as ideias quanto as experiências com moral e valores que nos guiam são construções europeias que mesclam o pensamento moderno e o religioso, especificamente o cristianismo.

Analogamente, a chegada da noite também abre espaço para a emergência da audição e da memória, outros dois elementos que, de acordo com o estagirita, distinguem dos humanos dos demais animais por garantir àqueles a capacidade de aprender. A escuridão que limita os olhos, no sentido material, impulsiona os indígenas a fazer da audição seu norteador (WATAGHIN, 1998, p. 172) e o esquecimento da advertência da Cobra Grande traz à cena a memória condensando a compreensão de que "*apenas são capazes de aprender os que possuem este sentido* [audição] *somado à faculdade da memória*". Além disso, a memória é o sustentáculo principal da cultura oral guardando consigo a tarefa de manter vivas as experiências que garantem aos seres humanos o aprendizado bem como as ciências e as artes como, por exemplo, a poesia (ARISTÓTELES, 2012, p. 41-42).

A soma desses elementos de distinção entre os seres humanos e os demais animais é refletida nas transformações que seguem à soltura da noite em que se descreve a transformação dos seres dos bosques em pássaros, os dos rios em peixes, o paneiro se torna onça ao ser mesclado com o barco, o pescador funde-se ao remo e se transforma em pato e os três enviados, como punição, são transformados em macaquinhos. Além disso, na instituição dos conceitos novos de dia e noite, a filha da Cobra Grande molda ainda as aves que sinalizam os períodos do dia (MAGALHÃES, 1876, p. 168-171). Esse processo de bestialização dos seres também traz consigo a representação da oposição conhecimento *vs.* ignorância, outro significado atrelado aos antagônicos luz e escuridão.

A noite não existe antes no mundo ordinário; ela está junto à Cobra Grande. No caso de Prometeu e Pandora, Zeus estabelece dia e noite também como punição aos homens pelo roubo do fogo por parte do titã e se torna uma condição da existência humana, regendo seu conceito de tempo (VIEIRA, 2011, p. 26-27). Essa noção de temporalidade conecta as duas narrativas neste ponto e constitui parte do conhecimento a ser transmitido. Nesse sentido, ambas as culturas alcançam um tempo ancestral que, mítico ou não, lhes é comum e se refere à existência dos seres numa perspectiva horizontal. Ou seja, a consciência que se manifesta nessa temporalidade diz respeito ao existir ignorando, portanto, a verticalização das relações entre os viventes colocando-os um sob o outro ou ainda os agrupando sob diferentes classes.

Esse aspecto se faz presente na chegada de Pandora que, ao ofertar aos homens a consciência de sua humanidade, deflagra a iniciação de uma temporalidade cíclica, dividida em períodos, com finais e (re)começos. Ela aparece na Idade de Ouro, quando os seres viviam harmonicamente e a terra era farta e frutífera sem carecer ser trabalhada, pois, o trabalho é um dos males libertados opondo o alimento trabalhado na terra à carne sacrificial.

Também é revelado esse aspecto no princípio da narrativa tupi, algo como um brevíssimo prólogo, onde se afirma que "*no principio não havia noite - dia sómente havia em todo tempo. A noite estava adormecida nofando da aguas. Não havia animaes; todas a cousa failavam*" (MAGALHÃES, 1876, p. 172). Esses recortes denotam a livre interação entre os seres e a ausência de uma consciência sobre as naturezas de si e do outro.

A relação entre o humano e o animal, multifacetada em representações como o antagonismo luz e escuridão que se reconhece ainda na oposição conhecimento *vs.* ignorância, é um aspecto não resolvido. Assim como permeia as narrativas das culturas antigas da oralidade, se mantém presente no período posterior de cultura escrita através da literatura, sendo possível observá-la, por exemplo, nos simbolismos dantescos na descrição de "seu" inferno.

À entrada do submundo, o poeta florentino descreve estar em uma "*selva tenebrosa tendo perdido a verdadeira estrada*", tendo seu caminho atravessado por três feras: a pantera representando a luxúria e a fraude florentinas; o leão da soberba e violência francesas; e a loba como a avareza e a incontinência romanas. Os três animais são símbolos do descontrole da natureza humana e do pecado[16] representando o estado de selvageria humana, do qual não se pode escapar sem o conhecimento. Em Dante, o conhecimento é personificado no poeta Virgílio Maro, símbolo da razão humana (ALIGHIERI, 2020, p. 5-8), e a saída para o florentino significa descer ao inferno que é o interior humano.

> "A fera vês que o passo me há vedado;
> Sábio formoso, acude ao perseguido!
> Tremo no pulso e veias, transtornado!"
>
> Respondeu, do meu pranto condoído;
> "Te convém outra rota de ora avante
> Para o lugar selvagem ser vencido.
>
> "A fera, que te faz bradar tremante,
> Aqui não deixa passar impunemente;
> Tanto se opõe, que mata o caminhante.
>
> Tem tão má natureza, é tão furente,
> Que os apetites seus jamais sacia,
> E fome, impando, mais que de antes sente.
>
> "Com muitos animais se consorcia,

[16] Dante Alighieri é um poeta da modernidade renascentista. Portanto, goza de influências do cristianismo e da cultura greco-romana. Ainda que essa perspectiva não se estreite com a noção de sagrado presente nas culturas antigas, como a grega, a tupi ou a de África até aqui apresentadas, o foco está no indivíduo e as representações de sua natureza.

> Há-de a outros se unir té ser chegado
> Lebréu, que a leve à hórrida agonia.
>
> (...)
>
> "Agora, por teu prol, eu tenho o intento
> De levar-te comigo; ir-te-ei guiando
> Pela estância do eterno sofrimento,
>
> Onde, estridentes gritos escutando,
> Verás almas antigas em tortura
> Segunda morte a brados suplicando.
>
> (ALIGHIERI, 2020, p. 9-10).

A leitura de Dante Alighieri sobre os humanos e os simbolismos dos quais se utiliza converge para a mesma essência da concepção mítica, pois, guardadas as devidas proporções comparativas, o seu pano de fundo é constituído por uma narrativa ligada essencialmente à dimensão do sagrado e de cunho imaginativo. Analogamente, tanto evoca o conceito de alma animal presente em diversos povos antigos (JUNG, 2008, p. 24) quanto manifesta a ideia de complementaridade dos opostos, uma vez que o "seu" inferno representa a danação enquanto constitui seu caminho para a salvação. Nesse sentido, a expressão do desconhecimento através da bestialização traz a ideia de que "*a tomada de consciência do estado de bestialidade conduz o homem à humanização*" (WATAGHIN, 1998, p. 170).

O elo entre esses opostos aponta para o hibridismo da natureza humana pela dualidade que apresenta em sua essência, aglutinando opostos na formação da totalidade, ou unidade, servindo de arcabouço para figuras como Pandora e Lúcifer que congregam em si as naturezas opostas do bem e mal e da luz e escuridão. Em linhas gerais, a natureza híbrida do ser humano conjuga em si, em todo o tempo, as dimensões material e imaterial assim como se observa permeando a existência dos deuses, onde cada um apresenta seu contraponto entre si (CAMERINO, 2015, p. 142), que são apresentados antropomorficamente, mas cuja essência ultrapassa a finitude geral humana. Essa perspectiva conduz tanto ao entendimento da natureza como uma entidade dotada de vida quanto diz respeito à sua constituição enquanto partícipe da própria *physis* assim como remete à manifestação do ᾽αγών (*agón*), o inescapável espírito de antagonismo a que nada escapa e a tudo governa.

O espírito agônico, no âmago dos contrários que se dão no movimento irrefreável de todas as coisas, conduz, por meio da oposição, à harmonia geral; pois, "*de todos a guerra é pai, de todos é rei*" (COSTA, 2002, p. 198; 200). Além disso, está presente em outro elemento comum às narrativas míticas e que também carrega consigo conhecimento a ser transmitido: a disputa. Pandora é ligada à Prometeu como resultado da disputa do titã com

Zeus (HESÍODO, 2007, p. 131) sendo apresentada aos homens em Mekona, lugar mítico de partilha entre os deuses e os homens e onde o titã e o olimpiano estabelecem sua competição.

A disputa é ainda o pano de fundo em que se desenrolam narrativas tupis onde o jabuti é o personagem principal, colecionadas pelo professor estadunidense Carlos Frederico Hartt como: *o jabuti que venceu o veado na carreira*; *como o jabuti matou duas onças*; e *como o jabuti se vingou da anta*. Nesse sentido, destaca-se a ocorrência de lendas similares à primeira como a encontrada por um repórter estadunidense na Carolina do Sul entre os escravizados, uma encontrada pelo capitão Pimentel em Tabatinga ou ainda versões entre os europeus, onde o veado dá lugar à lebre ou à raposa, comuns ao continente (LIMA, 2010, p. 300).

Essas disputas referem-se à oposição entre a inteligência e o corpo físico, também passível de ser reescrita no antagonismo essencial entre os campos imaterial e o material. Dessa forma, evoca o intuito educador através da manifestação da esfera abstrata na construção do conhecimento assim como na concepção de uma forma para si, "visível" e compreensível, uma vez que o mito aparece como o fio que costura os recortes das existências e das relações humanas.

> A existência de mitos é de suma importância para o imaginário coletivo, pois a essência do mito é ser, efetivamente, uma reprodução coletiva, ao expressar e explicar tanto o mundo quanto a realidade humana, transmitida por intermédio de várias gerações. O mito conta, por ser uma narrativa; explica, por se tratar de um acontecimento ocorrido no tempo fabuloso dos começos, pressupondo que se retorne ao começo, em direção ao arquétipo; e, por fim, revela o ser, revela o deus, apresentando-se como uma história sagrada. (SANTOS, 2020, p. 15).

Além disso, as múltiplas formas de manifestação mítica ressaltam não só a sua manutenção, mas também a adaptabilidade aos tempos, às transformações socioculturais e político-econômicas, que transformaram as sociedades apesar da supervalorização da parcela da razão humana que se liga ao real, à concretude, à materialidade, à lógica e à utilidade em detrimento da outra parte da racionalidade, a qual está conectada ao sonho, ao abstrato, ao imaterial, ao imaginário e ao sensível. Nesse sentido, em se tratando mais especificamente da sociedade e cultura gregas, destaca-se a inserção da escrita que, a despeito do tempo que leva para se consolidar, revoluciona tanto a relação com a memória quanto com o saber e sua transmissão.

A resposta grega para essas transformações constituiu "*a raiz de uma identidade educacional, os modelos e teorias da cultura ocidental* [que] *advêm da cultura desse povo, pois durante milênios construíram uma forma referencial de pedagogia*" (MARTINS et. al,

2011, p. 73), ou seja, um modelo que representa essa transição mesclando as heranças ancestrais – relações com o sagrado e o mítico – com as demandas de um novo tempo: a *paideia*.

2- Paideia, movimento formador

A *paideia* se consolida como um movimento direcionado à formação dos homens resultante das transformações da cultura helênica em relação, também, às demais mutações que se desenhavam, especialmente, entre os séculos V a. C. e o IV a. C[17]. no mundo antigo. As expansões populacional e do comércio, a acentuação da navegação no Mediterrâneo e as trocas culturais com outros povos são exemplos que coincidiram com o apogeu das pólis gregas, destacando-se a democracia e a aristocracia atenienses.

Até este momento, do ponto de vista "educacional", vigorava o que Aristófanes havia nomeado *hē archaia paideia*, algo como educação antiga, que consistia em um sistema desestruturado e não desenvolvido pautado na conjunção do corpo e da alma aliando atividades física e intelectual através dos ensinos de ginástica e de música além de se destinar ao período da infância, entre os 7 e os 14 anos (LYNCH, 1972, 32-33). Assim, o que era pertinente à esfera individual, necessário à vida sob um aspecto geral, era ensinado em casa junto aos familiares; o que dizia respeito à vida pública, isto é, à coletividade era aprendido nos espaços comuns como as assembleias, nos conselhos e nas guerras (MURARI & CAPORALINI, 2008, p. 4).

Nesse sentido, opunham-se os modelos de ensino das duas principais pólis gregas: o modelo espartano valorizando as artes militares na preparação para a guerra que consistia em um modelo educacional "*baseado no conformismo e no estatismo*"; e o modelo ateniense, a *paideia*, que se voltava para a "*formação humana livre e nutrida de experiências diversas sociais, mas também culturais e antropológicas*" destinadas à nobreza e à liberdade (MARTINS et. al., 2011, p. 70; 73), elementos interseccionados no *status* de cidadão, ou seja, homens livres e com direitos políticos. O arranjo sociocultural construído sobre a política e a democracia atenienses, que sustentou o progressivo desenvolvimento da razão lógica como fonte explicativa e sobre o qual se cristalizou as relações verticalizadas, isto é, hierarquizadas, marca a construção de um caminho próprio que consolidou a *paideia* como o movimento formador do período clássico grego.

[17] Cabe ressaltar que a *paideia* não é um modelo de educação que se limitou aos séculos citados, mas ali alcançou seu auge servindo de modelo para todo o mundo grego. Ela é uma ideia de formação de indivíduo que acompanha os gregos desde os tempos dos grandes poetas Homero e Hesíodo, ou seja, cerca do século VII a.C.

A construção desse caminho próprio que culminará na criação de uma identidade educacional grega e que a tornou a pedra angular sobre a qual se construiu, por séculos mais tarde, todo o sistema e pensamento educacional do Ocidente, passa necessariamente por dois aspectos interrelacionados:

- a relação entre as culturas oral e escrita, haja vista a coexistência entre os dois modelos auxiliou no desenvolvimento de uma forma mais estruturada de ensino, uma vez que a presença do ensino das letras, leitura e escrita, foi se tornando cada vez habitual, mediante pagamento de taxas pagas pela família das crianças (LYNCH, 1972, p. 34), se inserindo na educação da juventude e denotando o caráter restrito do acesso ao ensino; e
- as transformações pelas quais passava a filosofia grega, onde o caminho reminiscente que os filósofos pré-socráticos fizeram buscando na natureza e nos seus elementos a origem das coisas a fim de entender o mundo em seu ordenamento e como palco interrelacional, que forneceu também àqueles homens a construção de pensamentos encadeados e explicativos que tomaram forma nas narrativas míticas foi-se alterando para uma narrativa originária que fazia do homem o seu núcleo, desenvolvendo o caráter antropológico e estabelecendo uma espécie de ancestralidade exemplar. Esse movimento não significou o fim do mito ou do caráter mitológico, mas a antropologização do pensamento filosófico grego que insere, no conjunto de elementos que contam a história de tudo, uma vertente que trata da história humana a partir da história de um determinado povo, o povo grego.

Sendo assim, no que diz respeito ao primeiro aspecto, parte-se da relação estabelecida entre a educação e o grau de desenvolvimento social, onde todo "*povo que atinge um certo grau de desenvolvimento sente-se naturalmente inclinado à prática da educação*", tendo em vista que ela "*é o princípio por meio do qual a comunidade humana conserva e transmite a sua peculiaridade física e espiritual*" (JAEGER, 1995, p. 3). No entanto, ressalva-se que, embora bastante pertinente ao caso grego, esse entendimento relacional indica a educação como um sinalizador de "progresso" social e cultural se dá se levado em consideração o seu papel na estruturação de todo o pensamento ocidental pelos séculos seguintes (MARTINS et. al, 2011, p. 73) e que o mantém, em um primeiro momento, entre aproximações e distanciamentos de outros modelos similares de ensino.

É possível citar, nesse caso, o exemplo dos Munduruku em sua maneira de lidar com o processo formador de suas crianças, uma vez que ele se dá por meio da conjugação da

memória com o contexto presente pretendendo que as vivências narradas confiram sentido ao seu "estar no mundo" assim como contribui para que seu modo de estar no mundo se baseie nas referências ancestrais e conforme o que a natureza proporciona (FILOSOFIA POP, 2021). Essa manifestação da oralidade enquanto método educador se aproxima do sistema antigo grego no sentido da coexistência entre as culturas oral e escrita quanto no surgimento de escolas, pois

> Em Atenas, a primeira evidência de escolas é posterior à da Jônia, onde há evidências literárias sobre algumas escolas no final do século VI *[a. C.]*. Mas, como observado anteriormente, os desenvolvimentos políticos e jurídicos que se espalharam por todo o século V *[a. C.]* e se concentraram na segunda metade *[do século]* teriam proporcionado forte e crescente impulso entre as classes mais ricas de Atenas para insistir que seus filhos, para quem eles tinham ambições políticas, recebessem instruções formais por meio das letras. Escolas seriam uma necessidade. Em qualquer sociedade, um progresso significativo em direção à alfabetização completa vai depender de instrução formal no uso de um alfabeto, de exercícios que tornem seu uso automático antes da adolescência e, eventualmente, no desenvolvimento de um sistema escolar. Uma instrução casual focada nas particularidades dos indivíduos sempre se mantém nisso e nada mais. Se o progresso na leitura e na escrita se der como habilidades automáticas, a instrução permanecerá desigual e não institucionalizada. Isso é precisamente o que aconteceu entre artesãos e outros cuja alfabetização foi autodidata ou passada de pai para filho. (ROBB, 1994, p. 183)

Além disso, uma interpretação não estrita do significado da *paideia* demonstra que a complexidade de uma sociedade oral produz a "*sua própria paideia*" enquanto um discurso construído pelas experiências ancestrais e produtor de determinados padrões de comportamento que também constituem o núcleo de convivência comunitária, uma vez que "*uma paideia oral é, para todas as pessoas que o absorvem de bom grado, não menos do que seu modo de vida*" (ROBB, 1994, p. 33). Nesse sentido, o desenvolvimento das relações educacionais entre os gregos clássicos denota os processos transformadores pelos quais passavam nos âmbitos individual e coletivo revelando que os indivíduos mudam em resposta às mudanças das coisas.

A compreensão da essencialidade dessas transformações na mentalidade do homem grego clássico é fundamental para perceber a *paideia* tanto como um movimento próprio daquele povo e daquele tempo quanto no distanciamento dessas similaridades evocáveis e do seu modelo anterior. Isso porque, para aqueles homens, a essência da *paideia* não consistia em "*um aspecto exterior da vida, κατασκευή τον βίον*", se relacionando com o lugar do indivíduo na sociedade assim como se encontra em uma esfera distinta e distante do que se considera educação, ou mesmo cultura, na moderno-contemporaneidade (JAEGER, 1995, p. 8-9). Assim, dizia respeito ao conjunto de "*todas as formas e criações espirituais e ao tesouro completo de sua tradição*" gozando de um caráter global que aglutinaria, de uma só

vez, todos os termos modernos e contemporâneos para se referir a elementos constitutivos da educação do indivíduo (JAEGER, 1995, p. 1).

Portanto, a *paideia* do período clássico alterou profundamente tanto a prática quanto o conceito de educação e essas alterações se davam conforme as transformações na própria civilização grega assim como a escrita se tornava, paulatinamente, mais fluida dentro da sua cultura, na qual havia se inserido há cerca de dois séculos antes.

> Grande parte da cultura grega foi construída pela oralidade, mesmo após a introdução da escrita, que tendo sido adotada por volta do séc. VII a. C., não produziu uma revolução, nem substituiu a tradição oral, em seu valor social. Homero sempre foi indiscutível para os gregos, e continua a sê-lo até hoje, no mundo ocidental, porque sua obra baseou-se em algo conhecido, compreendido e consagrado – na tradição oral.
> O tecido cultural grego foi construído pela tradição da oralidade e da memória social, a partilhada pelos membros do grupamento humano, que lhes permitiu a reprodução de seus comportamentos sociais, preservados pela linguagem e pela técnica, criando-se o conjunto de conhecimentos a que se chama Cultura, característica das sociedades de tradição oral. (ROCHA, 1996, p. 193-194)

O filósofo estadunidense Kevin Robb auxilia nessa compreensão da coexistência entre a oralidade e a escrita no que diz respeito ao processo de transformação e consolidação da escrita.

> A mudança do clima político do século V *[a. C.]* tornou a alfabetização uma conquista desejável para jovens aristocratas atenienses; a resposta das classes abastadas era imitar a prática jônica de contratar instrutores em letras e, finalmente, escolas de apoio. O resultado natural foi o casamento entre o material poético mais antigo, anteriormente aprendido exclusivamente de ouvido, e os novos textos de performance que acrescentou um pouco de ajuda do olho. Os primeiros exercícios de escrita, obviamente, não iam ser uma questão de garotos ansiosos correndo pela acrópole e copiando decretos, mesmo que "política" em sentido amplo tenha sido o motivo por trás do acelerado interesse das classes mais altas pela alfabetização. A democracia do século V *[a. C.]* deu a seus cidadãos uma ampla razão para desejar saber suas letras. Os tiranos do século VI *[a. C.]* aparentemente contribuíram com pouco, e então a educação aristocrática permaneceu predominantemente oral e musical ao longo daquele século. Como resultado, Atenas entrou no século V *[a. C.]* uma sociedade de alfabetização popular restrita, sem escolas que conhecemos para letras de ensino. No decurso do século V *[a. C.]*, possivelmente em meados de isso, escolas de escrita são introduzidas em Atenas, precedidas talvez por um período de alguns décadas de aulas particulares nas casas dos ricos por um *grammatistes*. Muitos deles, provavelmente, pelo menos no início, foram importados da Jônia. Tão frequentemente observado, algumas das cenas em vasos, especialmente aquelas anteriores a 450 a.C., em quais rolos ou instrumentos aparecem são provavelmente de uma casa particular imponente como em uma "escola". Estamos tão acostumados com o grande século quarto de conquistas atenienses na literatura, especialmente em prosa, e suas famosas escolas filosóficas, que é difícil imaginar que na virada do século V *[a. C.]* a cidade não era, em termos de alfabetização, a líder helênica, mas uma seguidora. Isto mudaria rapidamente. (ROBB, 1994, p. 189)

A coexistência dos dois modelos culturais, a oralidade e a escrita, significava também a coexistência do antigo e do novo significado da *paideia* em caráter de transição, inclusive

porque o sistema antigo objetivava mais do que a excelência em ginástica e música. Pretendia também a excelência moral na (trans)formação da criança em uma pessoa boa e um cidadão útil assim como eram aqueles que disputavam a Maratona (LYNCH, 1972, p. 33-34). Significava ainda coexistirem antigos e novos referenciais que a constituíam, ou seja, a mescla dos mitos com os emergentes referenciais antropológico e político.

Assim, essas simultaneidades conduzem, inicialmente, para o *καλός και αγαθός* (kalos kai agathos), expressão literal significativa de belo e bom, que transcrevia a própria aristocracia ateniense em sua autoimagem além de nortear seu processo formador reunindo as virtudes que lhes eram fundamentalmente caras e explicitadas em ambos os adjetivos. Dessa forma, *καλός* denotava a beleza e a nobreza enquanto *αγαθός* expressava o caráter da bondade e das virtudes físicas, extensível para a bravura onde, aliados, diziam respeito ao modelo de homem, o homem ideal, que emana equilíbrio entre corpo e alma possibilitando inferir a *καλοκαγαθία* (kalokagathia) como um conceito que se traduz nas imagens heroicas.

Nesse sentido, o *καλός και αγαθός* se estende ao conceito de *ἀρετή* (areté), a excelência do exemplo de homem grego. Pedro Goergen diz ser "*oportuno também distinguir o conceito de areté do conceito de paideia*", pois essa "*é a imagem intelectualizada, abstrata e ideal do ser humano*" enquanto aquela "*era o ideal de cavaleiro que reunia o refinamento do comportamento palaciano com a força e a bravura do guerreiro, sem conotação moral*" (GOERGEN, 2016, p. 186).

A *paideia* passa a significar, portanto, a formação do homem grego em um sentido amplo no sentido integral do indivíduo, desenvolvendo nele o desejo em tornar-se um cidadão irrepreensível, o que se dá na medida em que ultrapassa o espaço dimensional da educação no sentido do preparo da criança para a vida adulta e alcança o sentido de formação do indivíduo se entrelaçando a todas as esferas que lhe constituem influenciando, portanto, a sua relação com o meio em que se insere.

> Mas que é isso, senão levar a seu limite, consagrando-a como um absoluto, a noção mesma de educação: esta (a παιδεία) não é mais apenas a técnica própria para a criança (παῖς) que a equipa e a prepara desde cedo para tornar-se um homem; por uma ampliação notável (αύξησις) a mesma palavra, em grego helenístico, serve para designar o resultado dêsse esfôrço educativo, continuado para além dos anos escolares durante tôda a vida a fim de realizar mais perfeitamente o ideal humano: παιδεία (ou παιδευσις). (MARROU, 1973, p. 158)

Seu desenvolvimento também representa uma espécie de força materializadora inerente à natureza humana que se move em direção ao seu crescimento assim como o ideal paidético foi crescendo conforme trilhava seu caminho. O período clássico marca o apogeu da *paideia*, onde seus ideais ganharam forma sobre

> o pendor atlético, a ênfase artística (principalmente através da poesia e da música), a atenção à gramática, a crescente importância atribuída à literatura, a subordinação da instrução à educação, o surgimento de uma noção de currículo (incluindo aritmética, geometria, acústica, astronomia, literatura, retórica e dialética) e a criação de duas etapas de aprendizado (quadrívio científico e trívio literário). (TORRES, 2011, p. 36)

Porque toda essa construção do homem grego a partir da essência de sua educação enquanto um processo construtivo consciente era reflexo da natureza daquele povo, uma vez que a educação para os helênicos se mostrou uma área de importância a ponto de se vincular à formação do indivíduo para si e para a sociedade. Isso significa a indivisibilidade dos elementos individual e coletivo tratando do ser humano em toda a multiplicidade da sua existência. Em outras palavras, a educação é vista como um produto da coletividade, da comunidade, "*resultado da consciência viva de uma norma*" que a rege e que incide sobre o indivíduo conjugando suas características físicas e intelectuais com o objetivo de alcançar a magna existência (JAEGER, 1995, p. 3-4). Ou seja, ela congrega o objeto e sua essência possibilitada pelo hibridismo da natureza humana que lhe confere condições de manter e perpetuar seu modo de existir.

O conjunto de elementos construtivos do homem grego baseados na transição da cultura oral para a escrita, na natureza daquele povo, na excelência moral e no equilíbrio entre opostos – corpo e alma – foi sintetizado nas figuras-símbolos heroicas do período clássico. Dessa forma, Aquiles, Ulisses e Heitor se tornaram arquétipos a serem alcançados e suas narrativas visavam formar cidadãos éticos, justos e sábios (MURARI e CAPORALINI, 2008, p. 1) revelando que o mito ainda constituía uma parcela fundamental na cultura grega preenchendo as lacunas inexplicáveis ao manter a ponte entre o desconhecido e o compreensível, mas principalmente expressando o modo de ação do indivíduo face aos eventos pertinentes à sua existência.

Assim, na mesma medida em que a Ilíada e a Odisseia constituem fontes explícitas do quanto a mitologia constituía o núcleo ancestral da cultura helênica e das ideias que foram, posteriormente, conceituadas pelo pensamento filosófico grego sob a forma de razão lógica, elas também apresentam àqueles homens o ideal heroico denotando "*a dimensão filosófica da mitologia*" (FERRY, 2012, p. 11), tendo em vista que, na "*Grécia, a memória social da oralidade não produziu apenas o registro mecânico, ou a reprodução fiel dos acontecimentos de seu passado, mas relatou-os de forma representativa e simbólica*" (ROCHA, 1996, p. 194). Essa conjunção faz com que Homero e Hesíodo sejam feitos os pilares da educação

grega e, por extensão, da educação ocidental ao ressignificar tanto o sistema de ensino quanto a própria *paideia* a partir de sua "escrita"[18] afastada do viés contemplativo-explicativo característico das narrativas míticas anteriores, colocando o homem no centro da relação com o conhecimento.

Seus poemas inauguraram um modelo em que ganham espaço as duas esferas sociais livres, as vilas e as cidades – as realidades das quais vêm – e que têm influência direta sobre a essência das obras, o público ao qual se destinavam e a construção de seus heróis. Estes últimos constituem exemplos de "*bravura, honestidade, sabedoria e* [de] *um elevado senso de justiça*" (CAMURARI & CAPORALINI, 2008, p. 1) onde, apesar de operarem em ambientes diferentes, convergem no mesmo sentido de conquista de valores, próprios de cada nicho.

- **HESÍODO**

Hesíodo era um homem externo à cidade, proveniente da vila de Ascra na Beócia (MURARI, 2009, p. 7733), o que intersecciona dois questionamentos atrelados a ele e seus poemas: se o poeta era um camponês e se suas obras podem ser consideradas didáticas. No que diz respeito ao primeiro aspecto, perpassa a definição sobre os modos de ajuntamento populacional e que culmina no debate sobre sua caracterização ou não enquanto um "camponês"; já no que se refere ao segundo ponto, há a discussão sobre os seus poemas serem ou não de caráter didático.

Daniele Vieira traz dados sobre os dois debates em sua dissertação. Ela apresenta a existência de visões distintas entre estudiosos sobre o caráter do termo "camponês" na referenciação a Hesíodo onde alguns evitam o termo por considerá-lo depreciativo ao passo que Werner Jaeger, por exemplo, opta pelo uso do termo sob a justificativa de que, à época, "*o campo ainda não havia sido esmagado e dominado pela cidade*" (VIEIRA, 2011, p. 19).

Anthony Edwards, em *Hesiod's Ascra*, recupera um antagonismo anterior ao de vila e cidade que põe riqueza e pobreza em posições dicotômicas e inseridas no interior da cidade. Segundo ele, o contexto histórico em que as obras se encontram revela uma vila, cujo molde "*preexistia à pólis homérica e seus basilées e que continuou a coexistir com as novas póleis no período arcaico em muitas partes da Grécia*", que diz respeito a uma estrutura social hierarquizada entre vilarejos pobres

[18] As aspas se justificam, pois existe um debate aberto sobre os poemas hesiódicos e homéricos terem sido escritos por eles se foram compilados posteriormente. Daniele Vieira assinala ainda que, apesar da coexistência dos dois poetas com a escrita, há incerteza sobre os dois autores terem o domínio dela ou não. (VIEIRA, 2011, 18-19)

e cidades ricas e que se mantinha "*ainda autônoma e independente de Téspis e de seus reis*"; portanto, descaracteriza Hesíodo como um camponês (VIEIRA, 2011, p. 19-20).

Quanto ao aspecto didático dos poemas hesiódicos, especialmente *Os Trabalhos e Os Dias*, um primeiro problema é o quão pouco é explorado face ao aspecto mítico exposto na primeira parte da obra – os quais carregam, por sinal, as lições a serem transmitidas e ensinadas. Além disso, Malcom Heath questiona a caracterização didática da poesia hesiódica por conta da indefinição quanto a constituir didática formal ou didática final[19]. Para o helenista, é impossível definir a classificação da poesia hesiódica acerca do seu papel didático, pois, em última instância, faltam evidências que comprovem seu contexto original assim como entende que Perses e os reis são artifícios literários, além de não haver uma intenção instrucional ou educativa explícita na Teogonia (VIEIRA, 2011, p. 9-11).

A Teogonia explora e expressa uma mentalidade ainda muito embebida na dimensão do fantástico e do sobrenatural que se aproxima do tempo explicitado na Ilíada, mas que também deixa transparecer elementos nítidos – talvez mais nítidos até que em Homero – da transição para o protagonismo humano. A partir de uma leitura dialógica e complementar da temporalidade nas obras dos dois poetas, os poemas constroem uma narrativa épica que vai do caos e princípio do ordenamento do cosmos até o período em que viviam os clássicos, ou seja, ultrapassando o próprio tempo dos poetas na constituição dos homens inseridos no ordenamento cósmico e restituindo o *status* primevo.

> A Teogonia descreve um desenvolvimento, que vai do caos até o mundo organizado; nesta obra há um esforço de pensamento pré-racional que é sustentado pela causalidade mítica e isto abrirá caminho, posteriormente, para cosmogonias filosóficas.
> Em seu primeiro poema Teogonia ele mostra como se deu a organização do mundo e de suas partes naturais, dos deuses e sua criação. Em Os trabalhos e os dias, o poema que mais interessa aqui, ele quer relatar como se deu a organização do mundo terreno, dos mortais e como esses se diferenciam dos deuses. Nesta obra Hesíodo descreve como se deu a organização e criação dos mortais e os fundamentos que englobam o ser humano. (MURARI e CAPORALINI, 2008, p. 10)

Além disso, ainda que as dimensões intencionais na escrita dos seus poemas sejam diferentes, é perceptível, na mais distante hipótese, o caráter informativo em cada um deles que, aliado ao movimento transmissivo, denotam as ocorrências de emissor e destinatário, o

[19] Daniele Vieira detalha as fundamentações críticas do helenista descrevendo com mais afinco o entendimento dele acerca dos diferentes sentidos que o termo "didático" é capaz de referir a um texto. Nesse sentido, uma obra classificada como destinada à instrução de um determinado público é de didática formal enquanto a finalidade de pretender instruir caracteriza a didática final. Além desses dois significados, há ainda um terceiro, que denota a utilidade para a instrução, algo meramente instrumental (VIEIRA, 2011, p. 9-10).

que lhes confere o gênero didático. Reforça essa ideia as primeiras palavras de Pietro Pucci em seu *Auteur et destinataires dans le Travaux d'Hésiod*":

> Sem dúvida, aqui se trata de um poeta dotado de uma identidade bem definida, forte no nome próprio, Hesíodo, que se deu na Teogonia, que fala na primeira pessoa (ἐγώ) como indivíduo privilegiado, porque tem Zeus como sócio em uma empresa comum, e que define claramente seu destinatário com outro nome próprio, Perses. A diferença entre essa atitude poética e aquela que se manifesta no épico é tão grande que Hesíodo foi colocado entre as tradições épica e lírica. Acrescentemos que as musas são convidadas a se apresentar (δεῦτε, v. 2) - traço mais característico do hino de culto do que do hino rapsódico3 -, para celebrar Zeus, mas de forma alguma inspirar Hesíodo em seu conselho a Perses. (PUCCI, 1996, p. 191)

Hesíodo é, portanto, quem revoluciona o *status* do trabalho colocando-o no centro de vivência dos indivíduos, uma vez que se tratava de uma temática alheia à aristocracia citadina, no que se refere à sua prática. Assim, também insere os homens do campo enquanto representantes da "outra força", oposta ao intelecto característico daquela aristocracia, numa dimensão em que se relacionam a conquista e o merecimento no meio em que se inserem estes homens, ou seja, o campo. A ascensão do conceito de trabalho como uma segunda fonte de cultura ao núcleo educacional dos gregos possibilita um outro olhar sobre a essência do significado do herói.

Isso porque o herói, enquanto uma figura social, é aquele que se encontra em constantes cenários de batalha nas quais exibe os valores éticos, morais e estéticos característicos de uma determinada classe e oposto à figura dos trabalhadores da terra que lutam uma "*luta silenciosa e tenaz* [...] *com a terra e com os elementos*" com a disciplina que tal disputa requer (JAEGER, 1995, p. 85). Junito Brandão descreve os aspectos históricos do período no qual Hesíodo está inserido.

> Nos inícios do século VII a.C, ocorreram no mundo grego sérias transformações que muito contribuíram para enfraquecer os Eupátridas. Com a criação do sistema monetário (foi certamente do Oriente que os gregos trouxeram o sistema de pesos e medidas e o uso das moedas de ferro e prata) e o conseqüente desenvolvimento do comércio, surgiu na Hélade uma nova classe social: a classe dos mercadores e dos artesãos, que rapidamente se enriqueceu, tornando-se rival dos Eupátridas. A posse de terras deixa, assim, de ser a única forma de riquezas. (...) As mudanças operadas na tática militar tiveram outrossim papel importante nas transformações sociais. (...) Surge, nessa época, o guerreiro típico da Grécia: o hoplita (soldado de infantaria pesadamente armado), que, pelas próprias condições de seu armamento, não podia lutar sozinho. Aparecem então as falanges. Os navios de guerra, uma vez que o comércio marítimo aperfeiçoara a construção das naus, adquirem grande importância, crescendo, com isso, o número de remeiros. Dependendo destes e dos hoplitas para proteger a pólis, os Eupátridas, pouco a pouco, perderam o monopólio de defendê-la. E como a defesa da cidade implicava no direito de dirigi-la, a "nova classe" passou a fazer reivindicações políticas.

> Não seria, talvez, fora de propósito acentuar a importância que teve nas origens da pólis o desaparecimento do herói, do guerreiro, como categoria social particular e como um homem dotado de uma areté e de uma timé específicas. (...)
> De outro lado estavam os camponeses endividados, cuja situação era degradante. Vigorava desde a época dos Eupátridas a hipoteca somática (hipoteca do próprio corpo, bem como dos membros da família), o que fatalmente conduzia à escravidão.
> É conveniente deixar claro que o problema da posse da terra e do direito grego não parece de todo resolvido. Levando-se em conta algumas metáforas elásticas da poesia de Sólon, é possível fazer uma idéia aproximada do que realmente se passava à época de Hesíodo até as reformas soloninas. Tudo indica que o pequeno proprietário tinha sua terra onerada de dívidas, seja porque o camponês, desde os tempos da insegurança geral da Idade Média Grega, fosse obrigado ou forçado a pagar aos nobres um preço pela proteção que estes lhes davam à terra, seja porque os produtos da mesma eram taxados pelos Eupátridas. De qualquer forma, a inadimplência levava o trabalhador e sua família à escravidão. Qualquer que fosse a situação e, embora não se tenham condições de ser muito preciso sobre a mesma, o fato é que a revolução era iminente, quando entrou em cena o grande reformador ateniense Sólon. (...)
> Eis aí, em linhas muito gerais, o mundo em que viveram os Gregos, do século VII ao VI a.C. Se Hesíodo viveu e escreveu nos fins do século VIII a.C, também ele participou de uma parcela desse tumultuado período de transição por que passaram tantas Cidades da Hélade.
> Vamos ver agora, através de seus dois poemas, o antídoto religioso que ele nos apresenta para os males de seu século, bem como seus sonhos e conselhos para os séculos futuros. Poder-se-ia pensar que o poeta de Ascra tem pouco a ver com os fatos que procuramos resumir. Não é assim. Quem procurou, na Teogonia, partir do Caos para a justiça, cifrada em Zeus, e nos Trabalhos e Dias conjugar o trabalho com a justiça está inteiro em seu século e nos séculos vindouros! (BRANDÃO, 1986, p. 149-153)

Trazido como punição aos homens pelo roubo do fogo e condição necessária à perpetuação da raça humana junto à procriação, o trabalho aparece imposto aos homens nos mitos de Prometeu e Pandora e no das idades, mas n'*As duas Lutas*, figura como a "via dolorosa" posta pelos deuses como acesso à excelência tornando-os muito mais apreciáveis pelos imortais (HESÍODO, 1996, p. 45). Nesse sentido, é perceptível a ressignificação do trabalho que pode ser vista tanto como fruto da assunção de culpa e reconhecimento do erro do titã em voltar-se contra os deuses, especialmente o "pai de todos", quanto como o caminho do regresso ao estado primal de harmonia com os deuses e os demais viventes no ordenamento cósmico. Dessa forma, apesar de ser uma atividade penosa, o Trabalho constitui a porta de saída da miséria (VIEIRA, 2011, p. 24-25), tanto no sentido socioeconômico quanto no sentido da existência humana perante os deuses.

Além disso, nos primeiros versos d'*As duas Lutas*, alude à essência heroica e imagem guerreira presentes em Homero relacionadas à nobreza e aos valores que lhe fazem referências, haja vista reconhecer que, das duas lutas, uma "*nenhum mortal a preza, mas por necessidade pelos desígnios dos imortais*" é honrada pelos homens, pois "*desperta até o*

indolente para o trabalho"[20]. Assim como quando adverte seu irmão Perses a não permitir que a luta má o faça trocar o trabalho pelas disputas na ágora. A natureza desse conselho tende tanto a reforçar essa alusão à aristocracia urbana quanto a guardar a sua posição enquanto um homem ligado ao trabalho e à terra.

> Um dado importante é que o poeta de Ascra tem, na verdade, uma concepção bastante distinta no momento de considerar o que seja a vida. Em Homero, que se preocupou com a cultura dos nobres, identificamos a grandeza do homem quando este deixa transparecer aquelas virtudes excelentes para os nobres, pelo que se exclui, naturalmente, o povo simples; Hesíodo, ao contrário, pensa que é possível um desenvolvimento integral do homem na luta escondida de cada dia, isto é, nas atividades triviais, como o trabalho cotidiano, por exemplo. (CHAGAS, 2008, p. 1)

Um outro aspecto que auxilia o Trabalho a instituir essa nova instância é a geografia da Hélade que era composta por vales estreitos e montanhosos, o que dificultava o cultivo, e da qual o poeta se utiliza para trazer à cena a atividade que estava presente no cotidiano do povo na construção da base da sua didática além de conectar as dimensões interna e externa à pólis no interesse pela vida pública diferenciando-se os locais para tal debate; para uns a ágora, para outros o mercado (CHAGAS, 2008, p. 5). O próprio Hesíodo descreve o vilarejo de Ascra como "*perto do Hélicon, num vilarejo miserável, Ascra, ruim no inverno, difícil no verão, nunca boa*" (HESÍODO, 2012, p. 125). Nesse sentido, a ascensão do Trabalho enquanto símbolo de uma parcela significativa da população grega e como caminho de valorização (e, por que não, de redenção) dessa classe insere outro conceito de virtude: a justiça – que vai ser utilizado doravante.

É, então, a virtude que está ligada ao esforço pessoal e aos resultados provenientes dele fazendo-se própria do homem do povo, cuja excelência está em prezar pela justiça e viver de acordo com os frutos do seu trabalho. Assim, está em oposição à areté, ligada à nobreza, à propriedade e à riqueza. Nesse sentido, proporciona a ruptura definitiva com os modelos característicos da nobreza em relação às virtudes e na relação com os deuses.

> O homem não deve apenas temer e admirar os deuses como os mais poderosos, mas também estar convencido de que a justiça lhe é útil. (...)
> Assim, o povo não precisa mais olhar para as camadas superiores sempre distantes do povo e mais próximas das divindades que detêm o monopólio do saber e da virtude, para nelas inspirar-se, pois é capaz de construir seus próprios ideais a partir do contexto de sua vida e de seu trabalho. Ele é capaz de dizer a sua verdade. É a autoformação espiritual de uma camada da população até então esquecida.
> Hesíodo levou o povo a encontrar-se consigo mesmo, com sua própria cultura e a construir, a partir dela, seu ideal de vida. É a autoformação do trabalhador rural. Dessa forma, o poeta aponta para a necessidade de se superar o isolamento de uma camada (humilde) da população e de inseri-la no todo de um povo. O poeta eleva,

[20] Suponho, aqui, que esse despertar para o trabalho diga respeito aos esforços pelo sustento num caráter de manutenção da vida.

> universaliza e torna acessível a todos as formas de vida e as especificidades de toda uma parte da população. (GOERGEN, 2016, p. 196)

A elevação dessa parcela social, dos trabalhadores, antes posta em uma espécie de marginalidade, se dá na medida em que Hesíodo considera dois modos de trabalho eficazes para a prática da justiça e no comedimento conferindo aos homens retornos mediante seus esforços e que, possivelmente, tenha se valido das suas experiências direta e indireta na construção do seu modelo pedagógico. Assim, são citados a agricultura, onde concentra seus esforços no ensino da época propícia a cada fase do trato agrícola bem como "*conselhos técnicos relativos aos instrumentos necessários à lavoura*" (VIEIRA, 2011, p. 25); e o comércio marítimo, onde também ensina "*as medidas do mar de altos bramidos*" de modo a escapar "*à necessidade e à fome triste*" assim como o pai havia feito quando se estabeleceu em Ascra além de ressaltar a importância da justa medida no último verso, 694 (HESÍODO, 2012, p. 126-131).

Analogamente, são dois modelos que os mantém em contato íntimo com os deuses, visto que remetem ao momento em que Zeus separa o dia da noite na história de Prometeu e Pandora. Isso se dá através de dois aspectos: da temporalidade implícita no título da obra, onde os conceitos de trabalho e de cotidiano se unem na transmissão da ideia de que o trabalho é a fonte do sustento humano e demanda ser efetivado diariamente; e na evocação de dois elementos da natureza, a terra (*γαῖα*) em referência ao lugar do trabalho agrícola que aparece entre os versos 17-32 e 213-232, e a água sob a forma de mar (*τάλασσα*) em referência direta à navegação e ao comércio que ela representava entre os versos 641-649 e 663-681 (VIEIRA, 2011, p. 25-26); além de esses elementos remeterem também ao pensamento de Xenófanes[21].

A centralidade do Trabalho e da Justiça na obra de Hesíodo se move sempre oposta à aristocracia e seus respectivos valores.

> Antecipamo-nos ao falar da poesia de Hesíodo, pois pretendemos apenas, por enquanto, pôr em evidência os múltiplos elementos culturais dos camponeses, para os quais ele escreveu. Esses elementos, porém, aparecem de modo tão patente na segunda parte dos *Erga*, que bastaria citá-los.
> A sua forma, o seu conteúdo e a sua estrutura revelam imediatamente a sua herança popular. Opõem-se totalmente à cultura da nobreza. A educação e a prudência na vida do povo não conhecem nada de semelhante à formação da personalidade total do homem, à harmonia do corpo e do espírito, à destreza igual no uso das armas e das palavras, nas canções e nos atos, tal como exigia o ideal cavaleiresco. Em contrapartida, impõe-se uma ética vigorosa e constante, que se conserva imutável através dos séculos, na vida material dos camponeses e no trabalho diário da sua

[21] Como citado no capítulo anterior, o pré-socrático defendia que o elemento primordial era a terra e que os humanos nasciam da sua mistura com a água.

> profissão. Este código é mais real e mais próximo da terra, embora lhe falte uma grande meta ideal. (JAEGER, 1995, p. 90-91)

Na mesma medida em que deixa explícita essa oposição entre os *modus operandi* respectivo a cada classe, também revela a complementaridade existente entre ambas. Isso porque traz consigo a própria história da constituição da Hélade no que diz respeito ao exercício do poder. Em outros termos, o ambiente para a emergência dos temas hesiódicos é fruto das transformações político-sociais na Grécia transeunte do período micênico para o que foi, mais tarde denominado, período homérico e onde deve-se destacar, especialmente, a inexistência do *ánax*, que se liga estreitamente às mudanças de mentalidade correntes no período, a saber, a conscientização de três distanciamentos: o passado do presente, os mortos dos vivos e os homens dos deuses.

Assim, "*o desaparecimento do ánax parece ter deixado subsistir lado a lado as duas forças sociais com as quais seu poder devia ter-se harmonizado: de um lado as comunidades aldeãs, de outro uma aristocracia guerreira*", às quais cabia tanto o poder religioso (VERNANT, 2002, p. 42-43) quanto o poder do juízo, no sentido legal. Portanto, sem a figura do "*ánax que, pela virtude de um poder mais que humano, unificava e ordenava os diversos elementos do reino*" (VERNANT, 2002, p. 48), o cenário político-social parece destinado ao caos e à desordem pelo enfrentamento das classes opostas, o qual também proporcionará a emergência de uma mentalidade inédita.

> Entre essas forças opostas, liberadas pelo desmoronamento do sistema palaciano, que se vão chocar às vezes com violência, a busca de um equilíbrio, de um acordo, fará nascer, num período de desordem, uma reflexão moral e especulações políticas que vão definir uma primeira forma de "sabedoria" humana. Esta *sophia* aparece desde a aurora do século VII; (...). Ela não tem por objetivo o universo da *physis*, mas o mundo dos homens: que elementos o compõem, que forças o dividem contra si mesmo, como harmonizá-las, unificá-las, para que de seus conflitos surja a ordem humana da cidade. (VERNANT, 2002, p. 43)

Nesse sentido, o autor ainda assinala que, em Atena, as lendas descreviam um processo cujo sentido era o compartilhamento da soberania e divisão da *arché*. Exemplo é a narrativa sobre os desdobramentos da morte do rei de Atenas Pandião que se estende conflituosa pela linhagem de um de seus filhos, Erecteu, e que culmina em quatro princípios concorrentes, de acordo com Henri Jeanmaire: um religioso, um guerreiro, um ligado à terra e outro mágico. Jeanmaire diz também que esses quatro princípios, aproximados das quatro tribos jônicas às quais os gregos deram valor funcional – Hópletes, Argades, Geléontes e Aigicoréis –, podem ser lidos como artesãos, agricultores, nobres de função religiosa e guerreiros. Esse

encadeamento, diz Jean-Pierre Vernant, vai ter sua heterogeneidade como objeto central para a história e a política, onde as suas "*partes – μοιραι ou μέρη – separadas, de classes de funções que se excluem umas às outras, mas cuja mistura e fusão devem, entretanto, realizar-se*" (VERNANT, 2002, p. 46-48).

Então, nas respostas para as questões que se impunham às transformações na esfera do poder grego abriu-se o caminho para que outras esferas além da nobreza ganhassem espaço nas dinâmicas sociais e, por extensão, políticas, culturais e educacionais. Assim, o eixo temático hesiódico, Trabalho e Justiça, representante da classe trabalhadora se alia à forma como se relaciona com a classe da nobreza, entre afastamentos e aproximações, conduz à manifestação do agón através dos conceitos de *δικέ* (diké) e *ὕβρις* (hýbris). O antagonismo entre elas, justiça e injustiça ou justa medida e desmedida, guarda em si a construção do percurso para o ideal de uma vida bem-sucedida, na oposição ao destino inevitável em que todas têm de deixar a luz do sol (VERNANT, 1990, p. 28), mas que o aproxima inevitavelmente de Homero.

- **HOMERO**

O ideal de uma vida bem-sucedida constitui um dos pilares principais do modelo paidético em Homero. À medida que o aproxima de Hesíodo, o afasta no que diz respeito ao caminho e, principalmente, ao grupo que teria direito de exercer esse ideal. Ponto é que a construção da *paideia* como modelo educacional e formador do homem grego se consolidou e criou seu significado justamente por esses movimentos, ora de aproximação, ora de distanciamento entre os dois grupos sociais e seus respectivos representantes na manifestação tanto do espírito agônico quanto da complementaridade dos opostos, cujo resultado é a unidade.

Nesse sentido, tem-se em Homero o homem e o referencial simbólico da nobreza ateniense que, no que lhe concerne, representava o ambiente urbano e constituiu os poemas homéricos a base de sua educação. Assim, o nome Homero sobrepôs o homem e passou a significar o modelo mais perfeito para a educação e para a forja social.

> A última palavra grega, pois, este fenômeno era paideia, uma escolha quase perfeita. A palavra reflete o reconhecimento dos gregos de que paideia envolve uma aceitação inconsciente e voluntária de modelos ancestrais, mesmo como uma *criança*, um menino, se modela em seus mais velhos, seus pai e seus irmãos mais velhos, e seus colegas mais admirados, normalmente o grupo melhores guerreiros ou melhores atletas. É um processo tão antigo quanto nossa espécie e,

> principalmente para adolescentes do sexo masculino, eficaz através da contação[22]. (ROBB, 1994, p. 33)

Em parte, a proeminência de Homero dentro da sociedade e da própria aristocracia atenienses é explicada por ter feito um compêndio das narrativas míticas populares que eram passadas de geração em geração além de, e provavelmente esse seja o aspecto principal, construir uma narrativa que fala diretamente ao espírito da aristocracia, na qual o *ethos* helênico é personificado pelas ações dos heróis. Nesse sentido, enquanto um bem próprio da nobreza, a educação deveria fazer com que esse espírito que amalgamava a classe estivesse constantemente presente constituindo, assim, seu compromisso.

Assim como Hesíodo nos faz voltar a tempos ainda mais antigos para a compreensão da emergência de seu eixo temático, a construção do homem ideal em Homero também requer uns "passos para trás" para compreender sua construção. Nesse percurso é possível recair na mesma narrativa de Pandião, donde seria possível que, no desenvolvimento das querelas no seio da linhagem de Erecteu que encontra fim em Egeu ao dividir a *arché* e manter para si todo o *Kratos* (VERNANT, 2002, p. 47). Também nos reflexos da ausência do *ánax* que se estendem desde a guerra até a política construindo, assim, o cenário político-social no qual se insere Homero, com quem suas obras dialogam e para o qual elas constituem a base educadora e a essência formativa.

> O espírito de *agón* que anima os *gene* nobiliários se manifesta em todos os domínios. Na guerra primeiramente: a técnica do carro desapareceu com tudo o que implicava centralização política e administrativa (...); os *Hippeis*, os *Hippobotes* definem uma elite militar ao mesmo tempo que uma aristocracia da terra: a imagem do cavaleiro associa o valor ao combate, o brilho do nascimento, a riqueza de bens de raiz e a participação de direito na vida pública. (...) Todo o domínio "pré-jurídico" enfim, que governa as relações entre famílias, constitui em si uma espécie de *agón*, um combate codificado e sujeito a regras, em que se defrontam grupos, uma prova de força entre *gene* comparável à que põe em combate os atletas no curso dos Jogos. E a política toma, por sua vez, forma de *agón*: uma disputa oratória, um combate de argumentos cujo teatro é a *ágora*, praça pública, lugar de reunião antes de ser um mercado. Os que se medem pela palavra, que opõem discurso a discurso, formam nessa sociedade hierarquizada um grupo de iguais. (...) Esse espírito igualitário, no próprio seio de uma concepção agonística da vida, é um dos traços que marca a mentalidade da aristocracia guerreira da Grécia e que contribui para dar à noção de poder um conteúdo novo. A *arché* não poderia mais ser a propriedade exclusiva de quem quer que seja; o Estado é precisamente o que se despojou de todo caráter privado, particular, o que, escapando da alçada dos *gene*, já aparece como a questão de todos. (VERNANT, 2002, p. 49-50)

[22] O termo original escrito por Kevin Robb é *telling* que, traduzido literalmente, equivale a "dizendo". Dentro do contexto, tanto do parágrafo quanto do conceito de *paideia*, optou-se por traduzir como "contação" considerando se aproximar mais da oralidade característica do período arcaico e do modelo formador que a *paideia* simboliza, em lugar de "narrativa" que poderia denotar uma perspectiva mais teórica e menos prática.

Homero fala com essa aristocracia em seus dois lados constituintes entendendo os períodos em que ela se encontra incidindo diretamente sobre a sua concepção de mundo, de existência e de modelo de indivíduo. Ou seja, os poemas homéricos são desenvolvidos sobre dois contextos distintos que dizem respeito às transformações correntes tanto no pano de fundo histórico-social que começa ainda repleto de guerras e conflitos quanto na construção da imagem ideal de homem grego que vai se alterando mediante a sociedade e o exercício do poder também se alteram. Nesse sentido, o primeiro poema, a Ilíada, é o testemunho de um tempo em que as batalhas são constantes e, por isso, a força física do guerreiro configura o aspecto central. É em meio a essas disputas que o guerreiro tem a oportunidade de manifestar suas virtudes heroicas, a bravura e a destreza dos preparos físicos, assim como seu prazer na guerra ansiando pela honra do reconhecimento de sua posição e representatividade de sua classe.

> Para Homero e para o mundo da nobreza desse tempo, a negação da honra era, em contrapartida, a maior tragédia humana. Os heróis tratavam-se mutuamente com respeito e honra consoantes. Assentava nisso toda a sua ordem social. A ânsia de honra era neles simplesmente insaciável, sem que isso seja característica moral peculiar aos indivíduos como tais. (JAEGER, 1995 p. 31)

Isso porque a Ilíada trata "*de um mundo situado num tempo em que domina exclusivamente o espírito heróico da arete, e corporifica este ideal em todos os seus heróis*" unindo, assim, em um "*ideal indissolúvel a imagem tradicional dos antigos heróis, transmitida pelas sagas e incorporada aos cantos, e as tradições vivas da aristocracia do seu tempo*" (JAEGER, 1995, p. 40). É o tempo em que a nobreza grega ainda se refere a uma identidade íntima ao combate que se reflete na vida pública e vice-versa, um mundo em que o estado de guerra é absoluto. Dessa forma, o processo formativo se fundamenta no conceito de *areté*, ainda mais antigo que a *paideia*, e ligado à identidade helênica nascente assim como à definição do ideal de homem superior.

Nesse sentido, a educação pautada na *areté* refere-se exclusivamente à nobreza, uma vez que é um atributo próprio dela, excluindo o homem comum e "*se o escravo descende por acaso de uma família de alta estirpe, Zeus tira-lhe metade da arete e ele deixa de ser quem era antes*" (JAEGER, 1995, p. 26). Seu objetivo era estimular no homem o desejo de ser exemplar, de ser um homem por excelência, virtuoso e honrado, refletindo e sendo o reflexo da sua classe nobre guerreira manifestando-a na busca pelo reconhecimento de seu valor através de suas habilidades físicas, tendo em vista que o ideal guerreiro e todas as características que lhe seguem constituíam o fundamento social do período.

A ligação que aqueles homens tinham com o campo de batalha torna impossível imaginá-los em tempos de paz; as exceções aos combates são os conselhos, os sacrifícios e as refeições (JAEGER, 1995, p. 41). Dessa forma, a Ilíada constitui uma narrativa sobre um período de grandes migrações bem como o reflexo da realidade daquele período, embebidas – ambas, a realidade e a obra – na essência da *areté*, mas também dentro de uma concepção de cosmos em que a relação dos homens com os deuses era de maior proximidade, logo seus símbolos heroicos constituíam figuras sobre-humanas. Além disso, as relações entre as duas dimensões de seres também se espelhavam demonstrando, constantemente, estarem envoltas em tragédia.

Essa dupla relação de espelhamento entre as dimensões mítica e humana e entre deuses e homens perpassa a concepção da natureza enquanto uma entidade viva e em constante movimento, porque essa bidimensionalidade apresenta o espelhamento dramático entre as duas dimensões permitindo que o drama que permeia o universo mítico, pensado como uma construção da representação do sensível somado ao imaginável, se apresente na dimensão natural e vice-versa, tendo em vista que o drama humano se desenrola "*no palco desses intensos conflitos*" demandando que as escolhas sejam feitas em cenários de instabilidade constituindo sempre desafios, visto não ter domínio sobre o seu destino (CAMERINO, 2015, p. 143).

Essa reflexão dialoga com a ligação estabelecível entre deuses e mortais através do compartilhamento da forma física humana, ainda que apenas os primeiros sejam dotados da imaterialidade das forças sobrenaturais na manifestação dos seus poderes. Mas também a impossibilidade de controlar o próprio destino os conecta no sentido de que os deuses estão repetidamente envolvidos tanto nas batalhas e histórias humanas quanto nas suas desgraças e venturas. Dessa forma, merece destacar que a combinação desses espelhamentos, isto é, desses quatro elementos (homens, mundo natural, deuses e mundo sobrenatural/mítico) que a figura dos heróis que constituem o modelo a ser alcançado ainda possuem muito dessa estrutura fabulosa; e, nesse sentido, o maior símbolo desse período é Aquiles.

Na esteira das transformações que transpassaram a Hélade, uma outra nobreza se constituiu e, por consequência, um outro modelo de educação foi se consolidando: a *paideia* da forma que ficou marcada para os séculos posteriores. A proeminência do modelo de Estado ateniense, construtivo de um espaço social inédito que se centralizou na Ágora, um "*espaço comum, sede da Hestia Koiné, espaço público em que são debatidos os problemas de interesse geral*" (VERNANT, 2002, p. 51) constituiu o

que se nomeou *polis*.

Este é o ponto em que o tema central presente na Ilíada está, paulatinamente, dando lugar ao segundo poema homérico a compor as bases do ensino grego. Em suma, Homero dá suporte à formação do homem grego nos dois períodos político e social da Hélade: com a Ilíada dá conta da *areté* e seu ideal guerreiro ambientados em disputas constantes e com a Odisseia cobre um cenário em que os conflitos dão lugar à diplomacia e à arte da palavra que convergem, precisamente, para o tempo em que se consolidam os aspectos políticos e democráticos atenienses. É, inclusive, o período em que desponta o modelo paidético.

> Ainda em outro aspecto é a *Ilíada* testemunho da elevada consciência educadora da nobreza grega primitiva. Mostra como o velho conceito guerreiro da *arete* já não bastava aos poetas de uma época mais juvenil, mas trazia uma nova imagem do Homem perfeito, para o qual ao lado da ação estava a nobreza do espírito, e só na união de ambas se encontrava o verdadeiro objetivo. E é altamente significativo que seja o velho Fênix, educador de Aquiles, o herói-protótipo dos Gregos, quem exprime este ideal. Numa hora decisiva, Fênix recorda ao jovem o fim para que foi educado:
>
> *"Para ambas as coisas: proferir palavras e realizar ações"*
>
> Não foi sem razão que os Gregos posteriores viram nestes versos a mais antiga formulação do ideal de formação do grego, no seu esforço de abranger a totalidade do humano. Citaram-no com frequência, num período de cultura refinada e retórica, para louvar a alegria da ação dos tempos heróicos e opô-lo ao presente, pobre de ações e rico de palavras. Mas pode também ser citado, por outro lado, para demonstra a feição espiritual da antiga cultura aristocrática. O domínio da palavra significa a soberania do espírito. (JAEGER, 1955, p. 29-30)

Aqui, o homem homérico também é fruto de sua sociedade, fruto de seu meio, mas com outros valores. O pensamento posterior lhe traz uma noção de honra que é o "*reflexo do valor interno no espelho da estima social*" (JAEGER, 1995, p. 31) e por meio "*das manifestações culturais como o comer, o beber, o cantar ou celebrar, percebe-se o quanto o mundo grego já está consolidado e o homem, e também a figura do herói, está muito mais centrada em sua casa do que na guerra* (MURARI & CAPORALINI, 2008, p. 8).

Essas transformações também refletem o *oikos* que ganha a centralidade na instituição da *polis*, a qual expande este sentido de "casa", de "lar", de "moradia" através da *Hestia Koiné*, a lareira que ocupa o lugar central da cidade. Assim, transborda o caráter estrito do espaço doméstico e se manifesta no lugar-comum como denota o próprio termo, uma vez que *koiné* indica esse sentido de algo comum e *Hestia*, além de lareira, também é o nome de uma deusa que habita a casa e, junto com Hermes, compõe o par ligado ao aspecto doméstico onde "*poder-se-ia dizer com efeito que ambos são "vizinhos". Com efeito, tanto um como outro referem-se à extensão terrestre, ao hábitat de uma humanidade sedentária*" (VERNANT, 1990, p, 190-191). Essa ideia de casa, lar, e de pertencimento permeia o modelo de herói dessa segunda fase da poesia homérica, a vez da Odisseia.

Enquanto oriundo da nobreza, para ela escrevendo e dela tutor, Homero retrata a nobreza na Odisseia como "*uma classe fechada, com intensa consciência dos seus privilégios, do seu domínio e dos seus costumes e modos de vida refinados*" e que, ao invés "*das grandiosas paixões das figuras sobre-humanas e dos trágicos destinos da Ilíada, deparamos no novo poema com grande número de figuras de estatura mais humana*" (JAEGER, 1986, p.43). Dela emerge a figura de Ulisses, que constitui um símbolo transpassado e envolvido por representações que surgem da tomada do protagonismo que o homem assume nas ações que dizem respeito ao seu destino, ainda que este não esteja precisamente em suas mãos, dentro da poesia, da mitologia e da filosofia gregas.

Dessa forma, o simbolismo de Ulisses que vai se consolidar como o herói por excelência e o modelo de homem grego a ser alcançado segue por dois caminhos paralelos e convergentes: a aceitação da condição humana em suas limitações, especialmente no que diz respeito à sua finitude; e a aparição de elementos denotativos da transição para o pensamento filosófico posterior. No que diz respeito ao primeiro sentido, talvez seja no caráter "casa" que Ulisses encontre o ápice de sua lição, visto que a sua jornada também se faz um símbolo que trata do retorno ao princípio perdido naqueles tempos imemoriais, a um estado originário de harmonia. Esse retorno se manifesta através do ideal do bem-viver, de uma vida bem-sucedida, que é explicitado através das negações às propostas da musa revelando

> a mais profunda, sem dúvida, e poderosa mensagem da mitologia grega, a mesma que a filosofia vai poder retomar por conta própria e que se pode simplesmente formular da seguinte maneira: o objetivo da *existência humana não é, como em breve achariam os cristãos, ganhar por qualquer meio, inclusive os mais morais e mais tediosos a salvação eterna, alcançando a imortalidade, pois uma vida bem-sucedida de moral é muito superior a uma vida fracassada de imortal! Ou seja, a convicção de Ulisses é a de que a vida "deslocada", a vida longe de casa, sem harmonia, fora do seu lugar natural, à margem do cosmos, é pior do que a própria morte*. (FERRY, 2012, p. 10-11)

Isso faz de Ulisses um símbolo que, assim como Prometeu e Pandora, está conectado ao sentido da ruptura, embora ele esteja em sentido inverso dos outros dois, visto que a sua jornada também se faz um símbolo que trata do retorno ao princípio perdido naqueles tempos imemoriais, a um estado originário de harmonia. Além disso, ao se conectar a esse sentido de rompimento, inaugura, por consequência também se liga ao sentido de inauguração por consequência, outro ideal: o de homem virtuoso; o qual se constrói sobre valores morais que fazem parte da estrutura da *paideia* grega, cujo objetivo é a formação do homem grego inserido no escopo do cidadão.

Além disso, e dentro desse escopo do cidadão, Ulisses representa uma conjunção de valores diferentes de Aquiles, por exemplo. Dele emana a valentia guerreira – sempre presente enquanto uma classe ligada à nobreza e em oposição ao mundo do trabalho –, mas também demonstra perspicácia e sabedoria na representação da elite socioeconômica na qual se insere. Ele é aquele que derrota os troianos demonstrando a superioridade da inteligência sobre a força física[23] assim como é aquele que tampa os ouvidos dos remadores com cera depois de pedir que lhe amarrassem forte no mastro do navio a fim de que resistissem ao hipnotizante canto das sereias, exemplos de comportamento que todo homem deve demonstrar face aos desafios do existir.

Essa transformação no eixo temático da poesia homérica revela, por extensão, que as perspectivas sobre si e acerca do efeito prático que a existência humana exerce na multiplicidade do campo relacional também se alteram. Isso significa que as "saídas de mestre" encontradas por Ulisses "*são formas de uma racionalidade emergente que anunciam toda uma nova maneira de lidar com o real, suas determinações e riscos*" (GOERGEN, 2016, p. 190). Dessa maneira, o ideal de homem representado por Ulisses já traz consigo aspectos ainda inconscientes àqueles homens sintetizados na razão como guia através da astúcia do herói se sobrepondo aos poderes míticos.

Portanto, trata-se de perceber que em ambos os poetas já se manifestava a essência da razão filosófica que se consolidou pelos séculos seguintes, ou seja, identificar que os gregos fizeram o primeiro movimento no sentido de um viver conforme a razão. A mesma razão que se relaciona com os elementos míticos de sobreposição da mente ao corpo ou com a disputa entre esses elementos como manifestação do antagonismo entre as dimensões imaterial e material é a razão que vai se transformando pela ascensão da sua parcela lógica. Observa-se, a partir de então, um movimento interiorizante para o desenvolvimento do espírito, de onde vem o motivo do reconhecimento, e que vai se conectar com o ideal paidético no sentido de que o desenvolvimento do indivíduo se reflete na coletividade e, dessa forma, o consequente desenvolvimento do coletivo incide sobre o individual.

[23] Assim como nos antigos mitos, a exemplo de Prometeu entre os próprios gregos e o jabuti entre os indígenas. No entanto, a figura de Ulisses marca o protagonismo humano nas dimensões mítica, instrutora e narrativa trazendo a reboque o seu distanciamento dos animais e sua consequente afirmação enquanto espécie por estabelecer um lugar só seu na ordem cósmica.

3- Novas demandas para a educação e uma outra prática de ensino

Homero e Hesíodo apresentaram alto grau de ineditismo em suas metodologias e, assim, deram contornos bastante duradouros à *paideia* grega. Dirigiam-se a um público-alvo composto pelas classes de onde eram provenientes. Apresentavam uma estrutura de ensino similar, na qual os deuses já não se faziam tão inseridos nas dinâmicas da vida humana, mas ainda presentes o bastante para denotar as vulnerabilidades do existir e a inviabilidade do ser humano estar no controle de todas as coisas. No entanto, a "memória pedagógica" que se criou desde então, afasta Homero e Hesíodo entre si, conferindo ao primeiro maior destaque como se observa nas palavras de Platão ao considerá-lo "*o educador da Hélade e digno de ser estudado no que entende com problemas da educação e das relações humanas*" (PLATÃO, 2000, p. 451, v. 606e).

A sobreposição da figura de Homero a Hesíodo pode começar a ser explicada pelo cenário social no qual estavam inseridos, uma vez que Homero forneceu aos homens de seu tempo todo o arcabouço sociocultural que consolidava a identidade helênica como religiosidade, artes, valores morais e éticos, educação, etc. – e que foi evocado, em maior ou menor grau, na posteridade. Hesíodo, por sua vez, trazia à superfície dois elementos "estranhos" à aristocracia, mas tão fundamentais para o desenvolvimento da cultura grega quanto os elementos homéricos; ainda que apareçam nas palavras hesiódicas conceitualmente ou sobre suas manifestações, **justiça** e **trabalho** desempenham um papel crucial no fortalecimento e expansão cultural helênica. Isso se deve também e em boa medida

à revolução pela qual a Hélade – e, especialmente, Atenas – passou entre os séculos VII a. C. e V a. C. na órbita da ascensão do modelo democrático.

A filósofa brasileira Marilena Chaui fala sobre o nascimento da política enquanto contemporânea da Filosofia, definida entre os pensadores gregos e romanos como a máxima finalidade da existência humana como "*a vida boa, entendida como racional, feliz e justa*" (CHAUI, 2000, p. 490). Ao falar da origem da vida política, apresenta três vertentes explicativas, "*as principais e mais duradouras*", que dizem respeito ao mito das Idades dos Homens ou Idade do Ouro, à obra *O trabalho e os dias* e à Natureza; a partir delas tem-se que a política foi fundada pela razão, pela convenção ou pela Natureza, respectivamente (CHAUI, 2000, p. 490-491). Com isso, é possível destacar que as três correntes explicativas parecem se complementar na medida em que se percebe o movimento de "historiografar" a organização social em meio a um processo de percepção de mundo, no qual não estão mais tão dependentes da dimensão extra-humana.

Isso é visto em uma espécie de sequenciamento que as três bases explicativas oferecem ao observador, onde os humanos vão se afastando paulatinamente dos deuses, era após era, e de seu momento áureo. Em seguida, a figura de Prometeu representaria um estágio intermediário entre os deuses e os seres humanos assim como guarda em si a representatividade da cultura, quase um patrono do conhecimento técnico dos homens, uma vez que

> O fato de Prometeu roubar o fogo é "uma grande calamidade" para todos – devido aos males de Pandora, mas também porque o fogo, indispensável tanto para a sobrevivência quanto para a civilização, está maculado por uma ofensa contra os deuses; ele não é dado pelos deuses, mas roubado deles, não sendo, assim, puro ou sagrado. É verdade que, ao contrário da tragédia, bastante posterior, Hesíodo não fala aqui explicitamente de tecnologia e civilização, mas parece claro que, por seu próprio ato de garantir o fogo para os humanos, Prometeu os torna capazes de sobreviver e de desenvolver sua cultura. O Prometeu de Hesíodo, portanto, não é apenas um trapaceiro: sua descrição traz consigo pelo menos a essência do herói de cultura. (RAAFLAUB, 2002, p. 13-14)

Por fim, o entendimento de que a política seria fundada pela Natureza decorre da distinção dos seres humanos face aos demais animais, o que denota a alteração do eixo relacional colocando a humanidade no lugar que outrora fora dos deuses e os demais animais em seu antigo lugar. Tal mudança é subsidiada pela ocorrência do *logós* e justificando-se

pela classificação aristotélica de o homem ser um animal político[24]. Em suma, o ideal da vida política entre os gregos representava justiça na comunidade.

Nesse sentido, outra importante alteração na organização e dinâmica espaço-social grega foi a distinção entre o que se entende hoje como "privado" e "público" (FLORENZANO, 2010, p. 1), a partir da conjugação do *oikos* e da *pólis*. Os dois espaços se conectam aos dois grandes poetas gregos no sentido em que o *oikos* diz respeito à dimensão particular e se refere à dinâmica e constituição do núcleo familiar, das terras e dos demais bem móveis e imóveis; ou seja, está ligado ao homem que trabalha a terra, aquele para quem e sobre quem escreve Hesíodo. A *pólis*, por sua vez, conecta-se à dimensão do que é público reunindo o espaço territorial (material) do rural e do urbano[25] e a conceituação jurídica ordenadora social (imaterial), ou "*um conjunto de cidadãos governados pelas mesmas ferramentas jurídicas*" (FLORENZANO, 2010, p. 2).

> A pólis propriamente dita, não é a cidade em sua localização física; é a organização do povo originária daquilo que se faz e se fala em conjunto; e o seu espaço verdadeiro se estende entre os homens que vivem juntos com essa finalidade, não importa o lugar em que se encontrem. (ARENDT, Hannah *apud*. FLORENZANO, 2010, p. 2)

O historiador brasileiro Danilo Lazzarotto fornece uma breve leitura desse período destacando as mutações políticas, sociais, econômicas e culturais a partir dos conflitos em que os gregos estavam envolvidos ressaltando a manifestação do caráter econômico. A nobreza ateniense destituiu o poder real e instaurou a oligarquia no século VII a. C., a fim de manter seus privilégios face aos interesses da emergente classe mercantil; no mesmo século, o estadista Drácon escreveu as leis que já eram praticadas pelos gregos inaugurando primeiro código de justiça. No século seguinte, Sólon instituiu reformas que direcionaram ainda mais a vida ateniense para a prática democrática como, por exemplo, o ordenamento social basear-se não mais no nascimento e sim nas posses além da criação da Eclésia, uma assembleia popular dotada de poderes políticos – o que desagradou tanto aos donos de terra quanto aos comerciantes mais ricos (LAZZAROTTO, 1999, p. 86). Assim, gradativamente,

[24] Contudo, há uma falha nessa construção de pensamento, porque se olharmos a política como a organização social sob a égide de um *logós* normativo, os outros animais também se organizam socialmente e o fazem sob regimentos bem como possuem seus próprios meios de comunicação. Aí destacam-se dois elementos: a, até então, inquestionabilidade da linguagem humana constituir um código mais avançado e efetivo de comunicação (estando associada a outras vantagens evolutivas que põem o ser humano no topo da cadeia); e a ratificação da alteração do referencial proporcionada ou proporcionadora da antropologização do pensamento.

[25] As *pólis* apresentavam uma distribuição espacial na qual a compunham: a Àskey, ou seja, a parte urbana; a Khora, parte rural; a Acrópole, destinada ao culto aos deuses; e a Ágora, espaço público de debate de ideias e decisões sobre os rumos da cidade.

foi sendo construído o modelo democrático ateniense até seu auge no século V a. C., também chamado de "o século de Péricles".

Durante quase metade do século V a. C., Atenas esteve envolvida em uma série de conflitos, principalmente com a Pérsia. Entre os anos de 490 a. C. e 449 a. C. a guerra se dera pela hegemonia marítima (LAZZAROTTO, 1999, p. 87-88). A vitória na primeira batalha, de Maratona, propiciou a construção do império marítimo ateniense. Uma nova invasão à Hélade, dez anos depois, em 480 a. C., resultou na construção de uma confederação formada por 30 cidades-estados e em 478 a. C. os persas foram derrotados mais uma vez sendo ainda fundada a Liga de Delos e ocorrendo uma nova ofensiva grega.

Contra a investida expansionista persa, ainda sob o domínio de Dário e que os colocara às portas orientais do "mundo grego", Atenas foi acompanhada apenas por Esparta sobretudo por temer o fim da democracia. No entanto, o conflito com a Pérsia, já governada por Xerxes, acirrara a rivalidade entre Atenas e Esparta. Além disso, a presença persa lançou luzes sobre as diferenças de interesses entre os grupos políticos atenienses, tanto na classe dos comerciantes marítimos, onde um grupo se via prejudicado pela perda de espaço no mar Negro enquanto outro lucrava com o domínio persa, quanto entre os líderes do partido marítimo, Temístocles, e do partido dos homens da terra, Milcíades. Esse cenário instável fez com que os atenienses enfrentassem sucessivas de poder até a ascensão de Péricles em 461 a. C. após a morte de seu tutor Elfiate.

Sob o governo de Péricles, Atenas se consolidou como centro comercial e cultural do mundo helênico alcançando seu ápice e lançando luz sobre a fundamentalidade dos campos político e econômico na reorganização espacial e relacional daquela sociedade. Salamina foi o marco desse desenvolvimento tornando aquela cidade-estado "*um poder importante, para o qual todos os olhares se dirigiam*" (CHÂTELET, 1994, p. 17). Assim, foi capaz de assinar a paz com os persas garantindo a hegemonia mercantil marítima, consolidando o seu modelo democrático, ampliando e "exportando" seus moldes desenvolvimentistas nos campos da administração e da justiça, da economia, da cultura, da sociedade, do pensar e do educar, entre outros. José Silvio Oliveira complementa que

> Após a experiência de tirania pela qual passa a cidade de Atenas, próximo ao sexto século a. C., a vida dos cidadãos se concentra totalmente em torno da política. O que estava em jogo, explica Henri-Marrou (1990, p. 83) era "o exercício do poder, a gestão dos negócios públicos tornam-se a ocupação fundamental, a atividade mais nobre e mais apreciada do homem grego, o supremo objetivo ofertado à sua ambição". O homem grego, nesse sentido, precisava mostrar-se superior, sobrepujar-se e superar seu oponente no discurso, mas não somente se mostrar vitorioso no debate político, era preciso ser vitorioso em diversos sentidos possíveis; o homem grego deveria mostrar-se conhecedor de sua própria cultura,

> das artes, da língua, das letras, ele deveria conhecer os caminhos do saber. (OLIVEIRA, 2018, p. 520)

Na esteira dessas transformações, o movimento sofista emerge enquanto resultado do atravessamento dos campos político, econômico, social e cultural, e cuja convergência se deu no campo da educação. Isso porque a expansão econômica da qual Atenas desfrutara havia lhe alçado à condição de um grande império assegurando também a elevação de outras classes sociais como, por exemplo, a mercantil. Também tinha lhe transformado em polo circulador de ideias e irradiador de conhecimento, incidindo diretamente sobre a perspectiva de mundo e se refletindo na relação público-privado enquanto derivação da relação coletivo-individual. Consequentemente, essas transformações criaram a necessidade de outro modelo de indivíduos, melhor incorporáveis às demandas recentes da *polis*, implicando em um novo entendimento sobre educação.

As alterações provocadas pelo estabelecimento dos projetos político e de poder, bem como pelo desenvolvimento econômico, em Atenas tinham na palavra sua nuclearidade: da ascensão da aristocracia ao poder, instituindo-se a complementaridade da "*Eris-Philia: essas duas entidades divinas, opostas e complementares,* [que] *marcam como que os dois pólos da vida social no mundo aristocrático que sucede à antiga realeza*" (VERNANT, 2002, p. 49) e que manifesta "*a necessidade de uma nova justiça social baseada na capacidade de entendimento entre as partes envolvidas e interessadas*" até a consolidação do modelo democrático, onde a "*política toma a forma agônica, da disputa oratória, do combate de argumentos, cujo palco será, mais tarde, a ágora, a praça pública na qual os homens se medem pela força da palavra*" (GOERGEN, 2016, p. 193).

O agonismo presente entre o "*poder de conflito*" e o "*poder de união*", destacado por Vernant, opõe a justa medida e a desmedida, justiça e injustiça, ou, simplesmente, *diké* e *hýbris* sendo precisamente o que Hesíodo introduz a partir de sua querela[26] carregando em si, ainda, a oposição entre os elementos e valores característicos "do campo" e "da cidade" representados nas realidades do mundo do trabalho e da aristocracia. Em outros termos, o desenvolvimento econômico e a organização política alavancaram o conceito e a prática do trabalho. Nesse sentido, também marca a transição do referencial de disputa da arte do combate físico para a arte do discurso indicando uma outra manifestação do *agón*, na qual a palavra constitui instrumento fundamental – inclusive para a compreensão da natureza das

[26] Com seu irmão Perses, descrita em seu *O trabalho e os dias* nos versos 27-39.

ideias que constituem o indivíduo, um povo, um período manifestado sob a forma de narrativa mítica ou sob arranjos político e jurídico.

A palavra constitui, também, o núcleo orbitado no desenvolvimento da *paidéia* grega na emergência do sentido educador aliado ao consolidado ideal de formação do homem grego. É nesse contexto em que se destaca a arte da retórica e seus principais "artistas": os sofistas.

> É da mais alta importância para o desenvolvimento da ideia grega de paideia, e para a paideia propriamente dita na sua acção formadora do homem grego, o aparecimento dos sofistas. É com os sofistas que, segundo W. Jaeger, aparece na Hélade a verdadeira ideia da paideia ou educação. (...)
> Em Ésquilo (Os Sete Contra Tebas, 18), a paideia é a criação dos meninos. Nos sofistas, é a formação espiritual mais elevada que se pode e deve dar ao homem grego, ao cidadão na sua pólis. A ideia vinha desde as profundidades originárias da Hélade. Exprimia a forma da fundamentação e transmissão da aretê no interior do Estado: realizara o ideal de formação aristocrática, das classes nobres, em Homero; ajustara-se à educação dos camponeses, em Hesíodo; transformara-se na agoge espartana, pela poderosa criação poética de Tirteu; viera a ser a reassunção do ideal homérico de nobreza por Teógnis e Píndaro, veiculando com o conceito de aretê a afirmação absoluta do princípio aristocrático da raça, fundamento da comunidade de sangue. Vai ser agora, decididamente e decisivamente, a afirmação do princípio democrático, fundamento da comunidade dos cidadãos, de todos os cidadãos livres do Estado 49. Esta comunidade é a estirpe da pólis democrática, ampliação da comunidade de sangue e gérmen da educação humana tal como o Ocidente veio a entendê-la. (PATRÍCIO, 2008, p. 292-293)

Nesse sentido, a palavra cumpre a função vinculatória que amalgama a convergência sociocultural e político-econômica ao campo da educação, a qual produziria o novo homem grego de acordo com as recentes demandas da *polis* e onde a ascensão do movimento sofista significou um forte abalo nos sustentáculos da educação até aquele momento, precisamente por apresentar uma relação nítida com as práticas política e econômica, isto é, com o público e o privado de modo a suprimir em boa medida o distanciamento característico do vigorante modelo hegemônico aristocrata. O auge do movimento se deu entre 440 e 400 a. C., no interior do governo de Péricles, constituindo um fenômeno social, principalmente em decorrência do fluxo de pessoas provenientes das mais diversas partes do mundo grego em direção à Atenas sem que isso não significasse, necessariamente, um processo de fixação na cidade-estado e reunindo as condições sociopolíticas ideais além da própria influência do estadista.

> O que havia, então, em Atenas nesse período que foi responsável por esse acontecimento?
> A resposta deveria ser dada em dois tópicos[27]. Primeiro, as condições sociais e políticas que criaram a necessidade dos sofistas; e, segundo, a influência direta de

[27] No texto a seguir só posso proceder por generalizações que, inevitavelmente, estarão sujeitas à qualificação. Para maior discussão da controvertida questão do desenvolvimento econômico da Grécia antiga, ver M. M.

> um único indivíduo, a saber, Péricles. A Grécia, como um todo, no século V a.C., parece ter ultrapassado todos os períodos antecedentes na produção da agricultura, da indústria e do comércio. Mas a transformação, em Atenas, importou em uma revolução econômica que tem sido descrita como a passagem da economia de uma cidade-estado para a economia de um império. O grande e extenso programa de construção de prédios públicos que restaurou, numa escala jamais igualada antes, os templos destruídos pelos persas equiparava-se, segundo Tucídides (II, 38), à elegância, ao conforto e ao consumo luxuoso na vida privada. (KERFERD, 2003, p. 31-32)

A influência de Péricles também se observa no fato de sua política democrática, além de ser um produto de seu próprio tempo, se debruçar sobre dois valores fundamentais de divisão do exercício do poder onde este repousaria nas mãos do povo enquanto as funções representativas da vontade do povo, guardiãs do aconselhamento e das ações em seu nome, deveriam ser destinadas àqueles considerados aptos a desempenhá-las. Essa estrutura democrática auxilia na compreensão das novas demandas para a educação e formação dos homens, visto que encaminha para o entendimento da relação entre a palavra e o exercício do governo ocupando o lugar de instrumento mais poderoso da *polis*.

> Diante dessa situação, para ocupar um lugar de destaque, ou ainda, um cargo importante na pólis, o cidadão precisava dominar a arte de bem falar. A palavra era, pois, o instrumento mais precioso e mais poderoso na pólis. O ato da governação das poleis era o cargo a ser desejado por todos, e a oratória política, sem dúvida, requeria uma diversidade de conhecimentos e, mais que isso, requeria a riqueza e harmonia da dialética – a arte do diálogo e, dessa forma, era fundamental para o político ter essa formação, além de ser benquisto. Ainda que o orador não tivesse uma posição social elevada, se o seu discurso fosse marcante e tivesse prestígio, certamente, poderia ter em suas mãos o poder da pólis, mais precisamente, da assembleia. (OLIVEIRA, 2018, p. 519).

Dessa forma, reforça-se o valor da palavra como bem mais precioso da cultura helênica no processo de construção identitária, constituindo um instrumento essencial desde o período arcaico[28] enquanto sustentáculo da cultura oral, e em sua conexão com o *mar*. O termo guarda as origens do nascimento do povo helênico tanto do ponto de vista mítico, quando Zeus rapta Europa à beira-mar e o atravessa até a ilha de Creta, quanto do ponto de vista

---

AUSTIN e P. VIDAL-NAQUET, *Economic and Social History of Ancient Greece*, Londres, 1977, e C. G. STARR, *The Economic and Social Growth of Early Greece*, Nova Iorque, 1977. [Nota do autor]

[28] Kevin Robb fala sobre a qualidade da palavra na condução social na cultura homérica a partir de duas medidas: uma que diz respeito ao impacto que a palavra exerce na representação das ideias e outra que se refere ao poder que a palavra exerce na construção e no ordenamento social se adaptando às transições temporais e às demandas que se apresentam com os novos arranjos socioculturais. Para tanto, vale-se dos míticos ciclopes como exemplo oposto ao conceito de civilidade que os gregos julgavam possuir além de suas ações materializarem a ausência da hospitalidade, da justiça e da racionalidade, pois são criaturas movidas pelo instinto. Dessa forma, o autor destaca o valor que as palavras demonstram na materialidade das ações na condução social e na construção de um estatuto comportamental enquanto uma sociedade pré-alfabetizada e que, com o movimento em direção à abstração moral das ideias, condição *sine qua non* à "*mentalidade letrada e à própria racionalidade*" a capacidade de controle social vai diminuindo. (ROBB, 1994, p. 33-34)

histórico no testemunho de Hesíodo relembrando o irmão, Perses, do trabalho de outrora do pai e sua respectiva migração territorial e laboral (HESÍODO, 2012, p. 125, v. 630-640). Além disso, também apresenta uma conexão no sentido filológico.

> O nome *pelasgo*, sem dúvida aparentado com *pelagus*[29], é a designação geral para a pequena tribo asiática isolada, reprimida, perdida, que primeiro chegou à Europa, onde esqueceu-se mesmo inteiramente de sua cultura, tradição e religião nativas, mas, por outro lado, beneficiada pela influência do clima bom e moderado e das boas terras, assim como das numerosas costas da Grécia e da Ásia Menor, por si própria, sob o nome de *helenos*, chegou a um desenvolvimento de todo natural e a uma cultura puramente humana, de uma perfeição que nunca e em nenhum lugar havia acontecido até então. (SCHOPENHAUER, 2016, p. 89)

Por princípio, a palavra consiste no núcleo interacional do ser humano consigo e com o mundo assim como é a ponte entre a imaterialidade e a materialidade assumindo valor, sentido e significado do que se deseja transmitir e expressar na passagem da ideia para a ação, da inexistência para a cognoscência. A palavra constitui um viés comunicador, conciliador, aglutinador e transmissivo e, no cenário em que os sofistas emergem, falar é a habilidade máxima no trato da palavra. É uma arte. A arte retórica que costurou a posição em que o movimento sofista é posto tanto em seu tempo quanto na história – grega, da cultura e da educação. Isso porque a retórica era o núcleo da prática educadora sofista, a qual oferecia uma aparente universalização do acesso ao conhecimento ou a um tipo de saber específico para um fim ainda mais específico.

É, portanto, por meio da palavra que se materializa a oposição instituída pelos filósofos socráticos[30] aos sofistas e sua prática de ensino, visto que os estes faziam parte da construção da "*Nova Atenas de Péricles*" e, assim, "*atraíam o entusiasmo e o ódio que regularmente advêm àqueles que estão profundamente envolvidos num processo de fundamental mudança social*", uma vez que essa mudança "*era, ao mesmo tempo, social e política, de um lado, e intelectual, de outro*" (KERFERD, 2003, p. 43-44). Essa oposição reside na aparente incompatibilidade relacional entre *verdade* e *trabalho*, onde o primeiro se desenharia bastante "nobre" sendo, portanto, incapaz de se vincular a um conceito "comum" como o *trabalho*. Nesse sentido é que se manifesta a crítica do pensamento socrático-platônico sobre a atuação sofística por oferecer "*um produto caro, valiosíssimo para os que estavam buscando fazer carreira na política e na vida pública*" (KERFERD, 2003, p. 34).

---

[29] Em grego πέλαγος, termo poético para mar [Nota original de Schopenhauer].

[30] Principalmente por Platão, tendo em vista que é, principalmente, através dele que temos conhecimento das ideias de Sócrates e mesmo sobre os sofistas.

A análise desse cenário em que se opõem as escolas socrática e sofista é um convite a um terreno emaranhado, com idas e vindas entre os elementos nele inseridos, haja vista que se ligam às transformações sociais e políticas na mesma proporção em que orbitam a questão do trabalho e a consequente, ou inseparável, contraposição pedagógica de Hesíodo a Homero. Assim, a oposição feita aos sofistas carrega em si a questão das classes envolvidas, no sentido mais claro da hierarquia ou ordenamento social, e seus respectivos valores apesar de partir de um ponto comum no entendimento do modelo educacional grego.

Isso significa que tanto Sócrates quanto os sofistas entendiam que o modelo paidético composto por "*linguagem e literatura (Gramatikē e Mousikē), aritmética (Logistikē) e atletismo (Gymnastikē)*" (KERFERD, 2003, p. 34) não respondia mais às demandas da recente constituição da *polis*; para ele, "*a educação antiga do guerreiro belo e bom já não atendia às exigências da sociedade grega*" (CHAUI, 2000, p. 43). Também enxergavam lacunas no ensino dos cosmologistas, os quais, para Sócrates, "*defendiam idéias tão contrárias entre si que também não eram uma fonte segura para o conhecimento verdadeiro*" (CHAUI, 2000, p. 43), tendo em vista que o conhecimento verdadeiro consiste em "*passar da aparência à essência, da opinião ao conceito, do ponto de vista individual à idéia universal de cada um dos seres e de cada um dos valores da vida moral e política*" (CHAUI, 2000, p. 139).

Para os sofistas, os filósofos cosmologistas "*ensinavam seus discípulos a buscar a verdade por si, ou seja, não pela profissão, pelo ofício, pelo trabalho, mas pela filosofia em si, pela educação em si*" (OLIVEIRA, 2018, p. 532) o que acabava sendo inútil para a vida na *polis*, pois "*diante da pluralidade e do antagonismo das filosofias anteriores, ou dos conflitos entre as várias ontologias,* (...) *não podemos conhecer o Ser, mas só podemos ter opiniões subjetivas sobre a realidade*" (CHAUI, 2000, p. 139). Essa compreensão da verdade entre os sofistas vai de encontro ao entendimento socrático-platônico que acreditava na possibilidade de conhecimento da verdade sendo necessário, para tanto, o distanciamento das "*ilusões dos sentidos e as das palavras ou das opiniões e alcançar a verdade apenas pelo pensamento*" (CHAUI, 2000, p. 139).

A perspectiva cosmológica não integra necessariamente algum dos lados, uma vez que busca pelo conhecimento essencial, primevo, a partir da *physis* (Natureza) estando, por isso – e guardando-se as devidas proporções –, distante das mutações helênicas. No entanto, não significa que esteja desconectada delas, porque se refere a uma temporalidade que não mais se transformaria fornecendo, assim, o fundamento sobre o qual a Hélade (e todo indivíduo)

nasceu, se desenvolveu e construiu suas visões de mundo. Assim como se conecta a ambas escolas, socrático-platônica e sofista, por intermédio dos elementos *verdade* e *trabalho*, cuja conexão se constrói a partir da proeminência da palavra e converge para a questão do conhecimento, aspecto central nos pensamentos de Sócrates, onde a ideia de verdade encontra a noção de realidade, e entre os sofistas, onde a transmissão do conhecimento ganha forma sob a emanação do trabalho, tanto como conceito quanto como prática.

Dessa forma, fica evidente – mais uma vez – a essencialidade da palavra na história helênica enquanto instrumento de transformação política e social assim como a sua fundamentalidade no interior do movimento sofista desaguando no *λογώσ*, entendido aqui como discurso, o elemento central da "*Technē Eristikōn*" ou "Arte Erística" que aparece aqui evocando o sentido artístico (como a retórica). O professor emérito da UFRJ e titular de Poética, Manuel Antônio de Castro, oferece algumas explicações sobre a complexidade que envolve o termo *technē*, mas que também auxilia na compreensão de sua participação no gene sofista.

De acordo com Castro, *technē* é "*uma palavra riquíssima de significados em grego e com muitas possibilidades de desdobramento e aplicação*" e que seu primeiro sentido se refere ao "*conhecer por intuição da ex-periência. Tal intuição gera um saber que provém de um ver originário. É o próprio ver originário, aquele ver que antes de ser já era. Para a experiência grega ver é ser*" (CASTRO: Tékhne, 1). O professor também assinala que o termo passa por um reducionismo, quando chega à modernidade, semelhante ao que acontece com o *logós*.

> A questão da ***tékhne*** é semelhante à do *logos*. Da densidade e complexidade em Heráclito passa-se, na Modernidade, ao sentido reduzido de razão. Com a linguagem também ocorre algo semelhante. Enquanto palavra divina, tem em si todo vigor de verdade manifestativa. Contudo, hoje na Linguística e nos meios de comunicação, ficou reduzida a um simples instrumento. Isso ocorreu na medida em que a proposição com o sujeito e o predicado toma o centro do dizer e a verdade se torna proposicional, ou seja, depende do juízo. É esta verdade e esta predominância da proposição que permitem a redução da linguagem à instrumentalidade. Ora, com a ***tékhne*** ocorre o mesmo. Mas aí se deu o seu alcance na mesma proporção em que a proposição substitui a palavra. A proposição não enuncia apenas uma verdade, mas também um conhecimento. A junção de conhecimento e verdade racionais acabam por instituir a ***tékhne*** instrumental, ou seja, proposicional e racional. Contudo, há uma ***tékhne*** ligada à *poíesis*. E esta é a que se dá propriamente na obra de arte. Com a *poíesis* ocorre o mesmo: originariamente vigor do dizer da palavra, sendo, na proposição, o lugar de ação, assumida pelo sujeito, e então se reduz a um simples "dizer" dos fonemas. Isto só é possível porque ***tékhne***, *logos* e *poíesis* já contêm em si esta possibilidade reducionista, assim como cada coisa, cada ente, contém em si a ideia, mas silencia sempre o que é essencial: o velamento.
>
> Ao traduzirem para o latim o tratado de Aristóteles sobre as obras poéticas: *Peri poietikés technés*, ocorreu o seguinte: esqueceram que o principal e decisivo,

> conforme Platão já o afirmara em *O Banquete*, é a *poiesis*. E optaram pela *techné*, pelo conhecimento, ao traduzirem-na como *ars, artis* (arte). Vejam a ironia, o Ocidente estuda a arte num tratado de Poética, como *techné* e não como *poiesis*. (CASTRO: Tékhne, 6-7)

Em suma, observamos que *technē* e *logós* possuem uma amplitude significativa em seu sentido original, se complementando na questão do conhecimento e constituindo, por isso, os instrumentos de ação prática sofista dentro do campo da educação. Se manifestava através da erística[31], cujo radical prenuncia o sentido definido por Platão, de uma arte em que se opõem duas ideias com o intuito de que uma se sobreponha a outra sendo, assim, vitoriosa com base na argumentação. O filósofo utilizava frequentemente o termo acompanhado de outra *technē*, a antilógica, constituindo equívoco, porque "*eles nunca têm, para Platão, o mesmo significado. A confusão e o mal-entendido surgiram por falta de se fazer a distinção necessária entre significado e referência*" (KERFERD, 2003, p. 109). É nesse ponto que o conceito *verdade* encontra os fundamentos da prática sofista: primeiro no sentido de trazer uma nova ciência separando *doxa* e *episteme*[32]; segundo no que diz respeito precisamente à profissão docente.

No que tange à distinção entre *doxa* e *episteme*, temos a contraposição das formas de apreender o conhecimento opondo, dessa maneira, dois estágios que tendem a se desenhar como o ponto inicial e o ponto "final" do processo de conhecer. No pensamento filosófico de Platão, *doxa* se refere a um estágio de conhecimento que se norteia pela subjetividade, isto é, onde o princípio da experiência de conhecer está atrelada à percepção, ao que se pode compreender e da forma que se dá a compreensão. Assim, *doxa* tende a significar uma fase de efemeridade do conhecimento passível de ser enganoso, portanto, e, por isso, vinculado à opinião e oposto à episteme. Ela, por sua vez, diz sobre um conhecimento tido como verdadeiro, que "*ultrapassa os limites considerados pela aisthesis (sensação) e que somente podemos efetivamente considerar episteme quando considerado o conhecimento do realmente real, ou seja, as formas que categorizam o inteligível*" (GUILHERME & ROCHA, 2021, p. 59).

Karen Franklin (FRANKLIN, 2004, p. 374) lembra que ambos os conceitos são ressignificados no decorrer dos diálogos platônicos sem perderem o sentido original e alcançando o significado com os quais se consolidaram assim como se mostram relacionados

---

[31] A erística era praticada por alguns sofistas, sendo estes objetos de crítica de Sócrates, porque ansiavam vencer nos debates apenas por vencer.

[32] José Silvio Oliveira alerta para que não seja entendido ciência no sentido moderno e que, para Platão, ciência é uma habilidade, um saber derivado de certa arte (OLIVEIRA, 2018, p. 515).

entre si e com outros conceitos. Um exemplo é justamente o *trabalho*, segundo fundamento do movimento sofista e que traz consigo outros conceitos como sustento, riqueza e mobilidade social. Somados os cinco (mobilidade social, riqueza, sustento, trabalho e verdade – através distinção entre *doxa* e *episteme*), tem-se a base sobre a qual se instituiu a oposição, especialmente, socrático-platônica ao movimento sofista e seu principal símbolo: a docência como profissão.

Dessa forma, a ruptura instituída por Platão entre os sentidos e as ideias se encontra como parte da manifestação da relação verdade-trabalho através da palavra, na órbita das esferas sociopolítica e socioeconômica e desenvolvida no campo da educação. Porque, para ele, as mensagens captadas por via sensorial são fontes de enganos por serem passageiras e interpretáveis opondo-se ao conhecimento verdadeiro, alcançado por meio do exercício do pensamento, e que estaria ligado ao conceito de *eîdos*.

> "Platão descobre que para aproximar-se das coisas é preciso reconhecê-las como tais e que esse reconhecimento se faz mediante um acompanhamento de seus contornos, de suas linhas-limites, de seus aspectos, de sua aparência, o que na língua grega de Platão se diz com as palavras ***eîdos*** e ideia. Seguir as *ideias* das coisas significa seguir os limites de seu contorno ..." (1).
> Esse limite não vem do ver da nossa visão, mas do dar-se a ver das coisas e, mais, do já ter visto na medida em que já vigoramos em tudo que se dá a ver, retraindo-se, velando-se. É esse o vigorar da verdade, ou seja, *a-letheia*, em grego. Por isso podemos ter ideias e não ficar presos ao que já se conheceu e viu. É o poder ver no já visto o não-visto, isto é, no passado o presente do futuro. É isso o ideal. Tal nos advém por vigorarmos no Ser. Somos entre-ser, ou seja, o sendo no limite e não-limite do Ser. (CASTRO: Eîdos, 1)

Nesse sentido, a habilidade de racionalizar, a razão no sentido heideggeriano onde "*pensa-se, no entanto, o lógos do homem como ratio, **razão**, e, portanto, como a capacidade de pensar segundo ideias, ou seja, de julgar por conceitos*" (HEIDEGGER, 1998, p. 293 apud CASTRO: Razão, 4), costura o diálogo do *eîdos* platônico com a proposta socrática de olhar antes para si, um movimento para dentro, em busca do autoconhecimento a fim de que se pudesse alcançar o conhecimento verdadeiro. Por outro lado, é possível que a proposta socrática tenha, em seu exato oposto, um caráter semelhante ao caráter da busca dos filósofos cosmologistas no observar seu objeto de análise: a *physis* para estes, o *antropo* para aqueles. Sendo assim, a observação do indivíduo é apenas a superfície, visto que a verdade tenderia a ser encontrada na observação e na apreensão da *psiché*.

Assim, Sócrates acaba mirando a dimensão própria do Ser, buscando na essência das coisas que existem, a natureza do ser humano no escopo da ilimitude e da infinitude, onde tudo é em essência. Em suma, Sócrates busca a origem, o elemento primal, do ser humano tal qual os filósofos cosmologistas buscavam da Natureza. Sobre isso, Platão acompanha

tanto seu mestre quanto os sofistas e "divide" Ser em duas partes: a primeira diz sobre a existência ou realidade, onde estão as ideias ou formas imateriais, seres "*que constituem o mundo verdadeiro, o mundo inteligível*" e que possuem "*os atributos do Ser de Parmênides (identidade, unidade, eternidade, imutabilidade*)"; e a segunda fala sobre a predicação, onde Ser é um conector (CHAUI, 2000, p. 270).

A segunda esfera da divisão instituída por Platão denota, então, um estado de passagem. Ou seja, se de um lado "*o Ser é*" indicando a intransitividade do verbo e, por consequência, a não necessidade de complemento, do outro lado tem-se uma ideia de transitoriedade como se vê, por exemplo, na afirmação "*o homem é mortal*". Nela, é explícito o indicativo de *algo que se é* assim como fica latente que essa conjunção de efeitos – verbo + predicado – confere ao sujeito um estado. Em outras palavras, o homem *ser* mortal é o mesmo que o homem *estar* para a morte ou ainda que o homem *está* em vida. Nesse sentido, temos então que a metafísica platônica estabelece o mundo inteligível como o mundo das ideias, do real e do verdadeiro estando em oposição ao mundo dos sentidos, no qual é possível enganar-se por conta da transitoriedade das sensações e do que se conhece a partir delas.

Contudo, parece válido pensar que o mundo inteligível se faz real no fazer-se manifesto no mundo dos sentidos, ou seja, por fazer-se *ser* no sentido transitivo do verbo – "*o sentido mais fraco*", segundo Platão (CHAUI, 2000, p. 270). A manifestação de qualquer fenômeno requer um meio pelo qual se manifestar e um observador para quem se manifestar, caso contrário o desconhecimento de sua existência lhe atribuiria o *status* de não-existente e, portanto, parte integrante do não-Ser, pois não há quem lhe perceba ou conheça. A habilidade cognitiva humana atua como caminho a ser seguido pela **percepção** para que alcance o nível de **compreensão**, uma vez que

> Apreender o que é compreensão passa pela intuição e pela inteligência, porque ela para acontecer exige um mergulho no que se prende, capta, a partir do que se dá para poder ser prendido (com-preendido) e captado, conceituado. O compreender só acontece porque estamos nos movendo no *intus-ir* (intuir) e no *intus-legere*, isto é, *interior, entre ler no sentido de apreender, no voltar-se para (em latim:* ad *o que nos prende e dá sentido, pois vigora na linguagem (*logos, *substantivo formado a partir do verbo grego* legein, *no latim* legere, *de onde forma também o substantivo inteligência, apreensão com compreensão, ou seja, no inteligir. Esse* intus *é o dentro que se doa no entre. Pois o* intus *se forma do "*in*", de onde se forma também o entre. Compreender é, pois, o prender que acontece na dinâmica do entre, ou seja, daquilo que denominamos intuição (*noésis, *em grego). Mas esta está ligada à inteligência, porque ela diz o que no e a partir do entre se dá como sentido poético no* logos *e* noesis *(do verbo* noein, *pensar. Mas este pensar será sempre o pensar do ser, ou seja, é a partir e na vigência do ser que podemos apreender e compreender. Podemos fazer esta ligação a partir do fragmento III de*

> *Parmênides: "O mesmo é pensar e ser"* [PARMÊNIDES. *Os pensadores originários*. Trad. Sérgio Wrublewski. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 45]. *É nesse horizonte que se funda a inter-subjetividade, exercício e horizonte da compreensão. Esta é o exercício dialético intuitivo, inter-subjetivo e inteligente. Mas na inter-subjetividade enquanto diálogo, quem fala nunca é o sujeito, mas o* logos, *a linguagem do pensamento, do ser. O* logos *fala, não o homem. Ao homem convém escutar e corresponder ao acontecer nele da linguagem.* (CASTRO: Apreender, 1)

Dessa forma, *Ser* no sentido mais fraco, o que liga, possui o sentido de *ser algo ou para alguém* a fim de apresentar-se enquanto *phœnomenon* (phainomenon), ou seja, enquanto "*revelação do objeto em si*" (ABBAGNANO, 2007, p. 437)[33] perceptível e compreensível. Neste sentido, no que diz respeito à cogniscidade e à habilidade transmutadora das sensações e das ideias em pensamentos encadeados sob a forma de discurso, o phainomenon está para o ser humano assim como este está para a morte; isto é, ambos estão ligados pela efemeridade resultante de sua posição ôntica e ontológica. Da inexistência anterior ao existir para o inexistir após a existência. Compartilham então, no momento de sua existência, a interseccionalidade entre o mundo das ideias e o mundo dos sentidos que denota características como, por exemplo, o movimento constante das coisas, bem como nas coisas e pelas coisas, que existem impulsionando o buscar saber, querer conhecer. Em outras palavras, essa existência dual é parte da prática filosófica.

De acordo com esse entendimento, a natureza humana se apresenta híbrida constituída de duas partes opostas, complementares e indissociáveis que denotam a interseccionalidade da sua existência sendo, de um lado, o corpo enquanto faceta material, mortal e imperfeita e, do outro lado, a alma como parcela imaterial, imortal e perfeita. Assim, caberia à alma a condução do corpo, lhe controlando os impulsos e paixões, de modo a aperfeiçoá-la, visto que é onde as ideias e a razão residem. Essa dicotomia entre corpo e alma, inclusive o conceito de alma, surge no pensamento de Sócrates e sob contornos um tanto distintos dos que Platão estabelece.

Sócrates não deixou escritos; suas ideias foram preservadas, principalmente, através de seu principal discípulo, Platão. Dessa forma, há alguma dificuldade em separar os pensamentos de mestre e aprendiz, especialmente por conta de uma "*platonização de Sócrates*" como destaca o professor Reuber Scofano (FILOSOFIA CAI NA VIDA!, 2021). Ainda segundo Scofano, estudos historiográficos conseguiram identificar no idealismo

[33] Abbagnano apresenta três definições para *fenômeno*, resumidamente: "*Podemos agora resumir da seguinte maneira os três significados atualmente em uso da palavra F.: 1) aparência pura e simples (ou fato puro e simples), considerada ou não como manifestação da realidade ou fato real; 2) objeto do conhecimento humano, qualificado e delimitado pela relação com o homem; 3) revelação do objeto em si*".

platônico um ponto de distanciamento entre eles, uma vez que a dicotomia corpo x alma em Platão se dá com a negação do corpo para o melhoramento da alma pensando em um plano superior ao passo que essa relação opositora em Sócrates mostra a alma como instância de maior valor frente aos desejos do corpo porque o homem é alma e alma é razão; logo, o homem é razão e a razão é o *lócus* da atividade pensante, porquanto cuidar da alma é cuidar do corpo, o que implica na alma administrar o corpo.

Sendo o ser humano razão é, por consequência, também consciente de sua existência bem como de sua efemeridade, inclusive como se observa no entendimento aristotélico do ser humano como um animal político – *Zoon Logikon* e *Zoon Politikon*. Dessa forma, ele passa a figurar como "*medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem*" conforme afirmava Protágoras, um dos nomes maiores do movimento sofista (PLATÃO, 1968, p. 15). Nesse sentido, o pensamento socrático não se distancia, mas antes, se aproxima da compreensão sofista permitindo empreender um outro olhar para a posição de Sócrates sobre eles afastando-se da restritiva vista platônica nas críticas a este movimento heterogêneo.

Em outros termos, o que se tem é um movimento que ora se achega, ora se afasta entre as duas principais escolas da Atenas clássica e que figura como um movimento natural no interior das muitas transformações pelas quais passava a cidade-estado. Assim, um Sócrates indignado quanto às práticas do movimento sofista – classificação que, por si, já indica uma homogeneidade inexistente – é fruto de uma construção narrativa que foi instituída como hegemônica e onde se desenha um preconceito histórico-ideológico em razão de inaugurarem a profissão docente relacionando o trabalho ao ensino, uma vez que, até aquele momento, a educação não apresentava um caráter profissional.

> Ao contrário, os sofistas eram itinerantes, tinham que sobreviver e, esse é o fio condutor que amarra os limiares do preconceito. Enfatizamos, mais uma vez: os sofistas não tinham morada fixa, posses, riquezas, fortuna, eles fizeram de seu saber uma profissão, pois precisavam ganhar o seu pão. O sentido originário do trabalho do Movimento Sofístico, portanto deve ser esclarecido a partir do termo *palavra* ou, mais precisamente, da atividade *dizer*. Como bem sabemos, a educação grega visava a dois momentos distintos, o primeiro para a guerra – o *fazer*; o segundo para a política – o *dizer*. O *dizer* – a palavra é o maior, o mais precioso instrumento de domínio público para os povos da Hélade. Falar é uma arte, é uma técnica, um *know-how*, um saber-fazer. Para os sofistas é a arte da retórica. O Movimento Sofístico soube muito bem aproveitar essa ocasião.
> (...) Os homens livres-cidadãos, visam à educação pela educação, portanto, o método de ensino era diferenciado. (OLIVEIRA, 2018, p. 531-532).

A esse preconceito soma-se o caráter que neste período marcava a atividade docente que era, então, exercida por nobres caídos, charlatães, fugitivos, escravizados por dívidas,

nobres desertores feridos militarmente ou em exílio (NUNES, 2009, p. 158 apud OLIVEIRA, 2018, p. 525). Consequentemente, o ensino enquanto profissão trazia consigo a necessidade de prover o sustento além de ressaltar o lugar na estratificação social. Esses elementos conduzem a uma das principais críticas atribuídas a Sócrates no que diz respeito ao trabalho sofista: o recebimento de pagamentos; pois, para ele, ser filósofo era um dom e um exercício de espiritualidade, e ela deveria estar voltada para a razão que era o espaço para a evolução do indivíduo através da racionalidade, muito embora Sócrates não fosse rigorosamente avesso como se observa no caso de Aristipo[34] e em sua própria defesa.

> Na realidade, nada disso é verdadeiro, e se ouvistes de alguém que instruo e ganho dinheiro com isso, não é verdade. Embora, em realidade, isso me pareça uma bela coisa: que alguém seja capaz de instruir os homens, como Górgias de Leontinos, Pródico de Ceos, e Hípias de Élide. Cada um desses, cidadãos, pode passar por diversas cidades e persuadir os jovens em conversas, graciosamente e com todos os cidadãos que o desejassem, e abandonar seus concidadãos e se juntar a eles, dando-lhes dinheiro e agradecimentos. (PLATÃO, 2013, p. 25)

Assim, a crítica ao recebimento por ensinar e o entendimento sobre a natureza de um filósofo, se relacionam na medida em que: primeiro, não serem considerados filósofos os sofistas porque não buscavam a verdade por si mesma como os filósofos naturalistas e por terem no ensino a sua atividade (OLIVEIRA, 2018, p. 518), mas, por outro lado, foram os primeiros filósofos do período antropológico a oferecer um outro modelo de educação, distinto do modelo antigo fundamentado nos grandes poetas, atuando como "*mestres de oratória ou de retórica, afirmando ser possível ensinar aos jovens tal arte para que fossem bons cidadãos*" (CHAUI, 2000, p. 43); segundo porque, em Platão, se vê em alguns momentos um Sócrates de críticas mais incisivas como quando condena e desqualifica os sofistas como filósofos por não apresentarem "*amor pela sabedoria nem respeito pela verdade, defendendo qualquer idéia, se isso fosse vantajoso*" (CHAUI, 2000, p. 43) deturpando, assim, o espírito dos jovens promovendo mentiras ao nível de verdades.

No entanto, apesar dessas críticas atribuídas ao filósofo ateniense, Sócrates foi condenado com base nas mesmas acusações: ação pública de impiedade ou *graphaí asebeias* (GODOY, 2003, p. 13) e de corromper a juventude; acusado por Meleto de agir "*de forma*

[34] Aristipo foi um filósofo, discípulo de Sócrates, fundador da escola cirenaica e que cobrava por suas aulas. Tinha como principal "preocupação" filosófica a questão ética. No que se refere à remuneração pelos ensinamentos, foi criticado pelos outros discípulos socráticos e questionado pelo próprio mestre justificando-se pela necessidade, visto que pertencia a um estrato pobre e, caso não cobrasse, não teria condições de ser filósofo. (FILOSOFIA CAI NA VIDA!, 2021) denotando a incompatibilidade do saber (pensado e ensinado) com a condição socioeconômica (trabalho, ócio e provisão de sustento). Sua questão central é a possibilidade de uma sociedade capaz de oferecer o mínimo necessário a todos os seus membros – o que poderíamos associar, hoje, aos direitos básicos.

vil e criminosa, investigando as coisas terrenas e as celestes, e tornando mais forte a razão mais débil, e ensinando isso aos outros" (PLATÃO, 2013, p. 24). Argumenta citando a comédia *As Nuvens*, de Aristófanes, onde essa imputação já lhe era feita sendo explicitamente classificado como um sofista quando o velho Estrepsíades vê em Sócrates e na arte da retórica o meio e o instrumento para enganar seus credores e livrar-se das dívidas contraídas por causa de sua esposa e de seu filho.

> ESTREPSÍADES
> (...) ... Pois agora, pensando a noite inteira sobre um caminho, achei uma única vereda, diabolicamente excelente. Se eu persuadir esse daí a segui-la, estarei salvo! Mas antes quero acordá-lo. Então, como é que poderia acordá-lo de maneira mais suave? *(Vai para junto do filho.)* Fidípides!? Fidipidesinho?!
> FIDÍPIDES *(Meio acordado.)*
> Que é, meu pai?
> (...)
> ESTREPSIADES Mude logo os seus hábitos e vá aprender o que eu aconselhar.
> FIDÍPIDES Então fale, que ordena?
> ESTREPSÍADES E você obedecerá um pouquinho?
> FIDÍPEDES Sim, por Dioniso, obedecerei.
> ESTREPSÍADES Olhe ali *(aponta a casa de Sócrates). Você* está vendo aquela portinha e aquele casebre?
> FIDÍPIDES
> Estou vendo. Papai, de fato o que é aquilo?
> ESTREPSÍADES
> *(Declamando.)*
> De almas sábias é aquilo um "pensatório"... Lá moram homens que, quando falam do céu, querem convencer de que é um abafador, que está ao nosso redor, e nós... somos os carvões! Se a gente lhes der algum dinheiro, eles ensinam a vencer com discursos nas causas justas e injustas.
> (...)
> ESTREPSÍADES
> Vá, eu imploro! Você, a mais querida das criaturas, vá aprender!
> FIDÍPIDES E que irei aprender para o seu bem?
> ESTREPSÍADES
> Dizem que no meio deles os raciocínios são dois: o forte, seja ele qual for, e o fraco. Eles afirmam que o segundo raciocínio, isto é, o fraco, discursando, vence nas causas mais injustas... Ora, se você me aprender esse raciocínio injusto, do dinheiro que agora estou devendo por sua culpa, dessas dívidas eu não pagaria nem um óbolo a ninguém... (ARISTÓFANES, 2012)

Aristófanes era identificado com a tradição homérica, o que o punha em conflito com as transformações que Atenas desfrutava e, por isso, transfere a figura de Sócrates "d*iretamente a outros dois filósofos 'inimigos' de Aristófanes: Anaxágoras (pré-socrático naturalista) e Protágoras (sofista) sendo ambos contemporâneos tanto de Aristófanes quanto de Sócrates*" (OLIVEIRA, 2019, p. 84), o que pode ser explicado pelo fato de que as acusações de impiedade não eram incomuns em Atenas – o que demonstra o lado da resistência às transformações culturais – e alguns desses processos eram famosos, como nos casos de Anaxágoras de Clazomena e Protágoras de Abdera (CERNEV, 1994, p. 14). De acordo com o professor Reuber Scofano verdadeiro (FILOSOFIA CAI NA VIDA!, 2021),

Sócrates estava ligado a esses dois filósofos, pois os seguiu em diferentes períodos da vida assim como ficou próximo de Péricles ao fazer trabalhos burocráticos e a assessorar políticos após seu retorno da guerra do Peloponeso.

O contato com Protágoras o impulsionara a questionar sobre a natureza do homem e considerá-lo o ponto de partida, o primeiro saber, em direção ao conhecimento verdadeiro assim como desenvolve apreço pelo debate como meio de buscar a verdade e de construir saberes além de exercitar o pensamento e, por extensão, a razão. Mas também se conectam no que diz respeito, precisamente, ao método de instrução, pois aos sofistas associaram-se os grandes discursos e as atuações em debates públicos, mas davam instruções, principalmente, em "*classes menores, ou seminários, como descrito na casa de Cálias quando o jovem Hipócrates vem buscar conhecimentos com Protágoras*" (KERFERD, 2003, p. 54-55).

Mas havia outro método, caracterizado pela brevidade no falar associada a perguntas e respostas determinando um conhecedor da verdade sobre as coisas, que ficou ligado a Sócrates sendo considerado "*a base do que conhecemos como a tradição socrática em educação*"; no entanto, Diógenes Laércio considera que "*Protágoras foi o primeiro a desenvolver o método socrático de argumentação*" (KERFERD, 2003, p. 60). Liga-se a Sócrates por Platão que apresenta seu mestre como avesso a longos discursos e exigente de respostas curtas (KERFERD, 2003, p. 58-60), a despeito do reconhecimento do mesmo Platão sobre a habilidade de Protágoras tanto com discursos longos quanto nos discursos breves.

> Se alguém consultasse sobre este assunto algum dos nossos oradores políticos, talvez ouvisse idêntico discurso da boca de Péricles ou da de qualquer outro dos mais facundos oradores. Todos eles, porém, no instante em que lhes apresentam qualquer objeção, comportam-se como livros: ficam sem saber o que responder e incapazes de formular a menor pergunta; e quando interpelados sobre uma particularidade mínima do discurso, fazem como o bronze percutido, que ressoa até que nele alguém encoste a mão: da mesma forma os nossos oradores, à menor pergunta que se lhes apresente, alargam-se numa tirada de légua e meia. O nosso Protágoras, pelo contrário, é tão capaz de produzir discursos longos e belos, conforme o provou neste momento, como de responder por maneira concisa, quando interrogado, e de esperar pela resposta ou de recebê-la, no caso de ser ele quem pergunta, o de que muito pouca gente é capaz. (PLATÃO, 2002, p. 74-75, v. 329a-329b).

No entanto, pelo que se viu até então, não é possível pensar a relação entre a escola socrática e o movimento sofista como simples oposição de metodologias de ensino. Ao contrário, é necessário considerar aspectos que ultrapassam esse caráter estrito e se espraiam por outras áreas, especialmente no que diz respeito ao ordenamento social. Vê-se isso tanto

no julgamento de Sócrates quanto nas acusações aos sofistas e a relação que eles instituem entre as relações de trabalho, o dinheiro, o ensino e os valores constituintes daquela sociedade. No que diz respeito ao julgamento de Sócrates, as acusações guardam mais significado do que dizem.

> O próprio Sócrates reconhece que havia ganhado má reputação por um passatempo que era, por sua vez, seu modo de vida. Caminhava de um lado para o outro de Atenas, questionando a quem estivesse disposto a dialogar com ele. Estes diálogos, entretanto, geravam mal-estar porque sempre concluíam com evidências de que os interlocutores de Sócrates na realidade sabiam muito pouco sobre o que se gabavam saber muito. Caíam na ridicularização pública. (...) ... entendia que a melhor maneira de contribuir com a justiça em Atenas era mediante estas conversas privadas. (ARAGUNDE, 2015, p. 125)[35]

Scofano (FILOSOFIA CAI NA VIDA!, 2021) põe Sócrates em uma espécie de "meio-termo" entre os sofistas e a ordem vigente quando afirma que sua metodologia tinha o objetivo de questionar a riqueza e o poder, tendo em vista a íntima relação entre a religião e o poder, se pautando no entendimento de que o filósofo deve romper com os preconceitos e a função do educador é ensinar a cuidar da alma, pois o corpo é apenas o instrumento de seu aperfeiçoamento, onde o saber é virtude. Nesse sentido, seu método dialético é uma inversão do modelo heroico. Godoy acrescenta que a "*imagem do fogo na residência de Sócrates sugere a miséria da filosofia, que deve ser queimada. Sócrates deve ser destruído. Seu pensamento incomoda, provoca. O livre pensador é perigoso para a cidade*" (GODOY, 2003, p. 15)

A esta mesma miséria atribuída à Filosofia não escapa Sócrates, descrito como dono de uma casa "*paupérrima*" – justificativa do incêndio –, e nem os sofistas, a quem, comparado, são tidos como "*uns coitados* (...) *charlatães, pálidos e descalços*" (ARISTÓFANES, 2012). No que se refere especificamente à condição dos sofistas, também se diz mais do que a mera crítica aos pagamentos: a eles são atribuídas – paradoxalmente – a alcunha de acumuladores de riquezas e "reféns" do dinheiro e, consequentemente, do "público" ao qual se dirigiam sendo composto por quem fosse capaz de pagar.

Contudo, é observável um Protágoras que demonstra cuidado para que o valor cobrado fosse justo assim como buscava estabelecer um comum acordo com quem lhe pagava de modo que a justiça fosse alcançada (OLIVEIRA, 2018, p. 535) e o poeta arcaico Píndaro afirmava o fim do tempo em que os serviços não eram remunerados (KERFERD, 2003, p. 47), que os poetas já não mais "*disparavam canções sons-de-mel aos meninos [paideíous]*" no "*carro das Musas de áureos diademas*", mas que agora "*ela nos comanda a atentar para*

[35] Tradução própria.

o dito argivo... – dito que caminha mais próximo da verdade: 'Dinheiro, dinheiro é o homem"" (RAGUSA, 2017, p. 203). O mesmo Aristófanes, em *As Aves*, apresenta um poeta que aparece para cantar em troca de pagamento (ARAÚJO, 2005, p. 7). Nisso, indica-se que já entre os poetas arcaicos a remuneração por seus poemas era um comportamento comum.

Conclui-se, dessa forma, que o "crime" de ambos fora, em essência, o mesmo: estarem atentos às transformações da *polis* e constituírem-se à frente de seu tempo. Entretanto, as condenações se deram de maneira antagônicas, onde a Sócrates destinou-se a imortalidade *extra corpore* e o patronato da Filosofia bem como grandiosa importância na história da educação ocidental ao passo que aos sofistas condenou-se a uma homogeneidade falsa em seu período e ao esquecimento na posteridade, reforçado pelo caráter doxográfico, especialmente aristotélico, mas fundamentado principalmente na figura de Platão com a consolidação da ideia de que este estivesse certo e os sofistas errados (KERFERD, 2003, p. 65-66; 10)[36].

A isso deve-se o fato de Platão ser também uma das principais fontes sobre os sofistas em seu tempo[37] e por ter adicionado às ideias de Sócrates os seus próprios entendimentos estabelecendo, assim, as bases gerais desse período[38]. Dentre elas, interessa-nos destacar o olhar que a Filosofia lança para as questões humanas, aos aspetos da ética, da moral e da política.

> ? A Filosofia está voltada para a definição das virtudes morais e das virtudes políticas, tendo como objeto central de suas investigações a moral e a política, isto é, as idéias e práticas que norteiam os comportamentos dos seres humanos tanto como indivíduos quanto como cidadãos.
> ? Cabe à Filosofia, portanto, encontrar a definição, o conceito ou a essência dessas virtudes, para além da variedade das opiniões, para além da multiplicidade das

[36] Esse esquecimento produzido faz com que os sofistas sejam "redescobertos" apenas no século XVIII com Hegel. O filósofo alemão reparte a história da filosofia grega em três partes onde a primeira delas compreende do nascimento da filosofia com Tales de Mileto até Aristóteles e o crepúsculo do período clássico. Este período ainda é subdividido por Hegel em outras três parte com a segunda delas se referindo a Sócrates e aos sofistas, uma vez que nela estavam "*aqueles que, mediante a crítica cética, vieram a negar essa visão* [do Pensamento Universal na forma de sua determinação natural] *e substituí-la, como sua antítese, pelo princípio de subjetividade, segundo o qual se supõe que seja o próprio sujeito pensante e perceptivo quem determina seus próprios pensamentos e percepções*" (KERFERD, 2003, p. 18-19)

[37] Ressalte-se que a possibilidade de ler os sofistas se divide em dois momentos distintos e separados por mais de dois milênios. Marilena Chaui (CHAUI, 2000, p. 43) destaca que, em um primeiro momento, temos a visão platônica e de outros adversários – como Xenofonte e Aristóteles, por exemplo – em sua oposição generalizada sem "*saber se foram justos com aqueles*". Por outro lado, ela assinala que na historiografia recente, os sofistas têm sido vistos como "*verdadeiros representantes do espírito democrático, isto é, da pluralidade conflituosa de opiniões e interesses, enquanto seus adversários seriam partidários de uma política aristocrática, na qual somente algumas opiniões e interesses teriam o direito para valer para o restante da sociedade*". Encontra essa perspectiva, as palavras de George Kerferd quando afirma que os sofistas foram reinseridos na história da filosofia por Hegel como subjetivistas (KERFERD, 2003, p. 19).

[38] Cunhado, inclusive, como período socrático; ou seja, o período em que a Filosofia volta seu olhar para o ser humano enquanto seu objeto de análise, sendo, portanto, um período **antropológico**, no qual tem-se visto não ter sido apenas Sócrates a pensar nesse sentido.

> opiniões contrárias e diferentes. As perguntas filosóficas se referem, assim, a valores como a justiça, a coragem, a amizade, a piedade, o amor, a beleza, a temperança, a prudência, etc., que constituem os ideais do sábio e do verdadeiro cidadão. (CHAUI, 2000, p. 46)

Sendo assim, na mesma medida em que fica claro que os pagamentos recebidos estavam atrelados ao serviço de ensinar, à porção do trabalho incutido na didática, e não ao conhecimento também se esclarece a perspectiva crítica na qual se entendia como comércio de virtude. Nesse sentido, essa crítica ultrapassa tanto o caráter ético e moral da ação educadora quanto do acesso ao conhecimento se referindo, efetivamente, à estrutura determinante dos "dignos" de conhecer, de obter e receber saberes.

Por outro lado, o movimento sofista não constituiu uma democratização do saber ou uma universalização ao seu acesso, antes consistia numa "*nova forma de educação dos nobres*" (JAEGER, 2001, p. 339 apud OLIVEIRA, 2018, p. 527). Portanto, a oposição enfrentada em Platão pela sofística vai além dos critérios de verdade visto em Sócrates tangenciando o estrato social podendo figurar como uma espécie de extensão da disputa entre a velha aristocracia e o poder dos comerciantes nas cercanias do século VII a. C. quando destitui o poder real, uma vez que a revolução sofista significou a "redistribuição" do acesso ao conhecimento àqueles que eram capazes de pagar estando, entre os candidatos, homens ligados ao comércio, por exemplo.

Esse movimento conservador[39] e protecionista – e por que não, classista – se confirma nas palavras de Giovanni Reale (OLIVEIRA, 2018, p. 531) caracterizando o conhecimento como um bem imaterial vendido pelos sofistas onde "*a cultura era herança espiritual dos aristocratas e dos ricos* (...) *e consideravam-na totalmente destacada de tudo que tem relação com o lucro e com o dinheiro, e como puro fruto de desinteressada comunhão espiritual*". Em suma, se ensinar a *areté* fosse possível, então também seria possível mover-se socialmente.

Portanto, o ensino sofista encontrava-se emaranhado na essência e na estrutura política não apenas por abordarem e ensinarem sobre questões éticas, jurídicas e políticas – Górgias é citado como exemplo de um dos maiores logógrafos, escritores de discursos utilizados no decorrer do processo judicial tanto pelos acusadores quanto pelo acusado (CERNEV, 1994, p. 14) – e com isso desempenharem um papel prático em temas concernentes à esfera pública, ou seja, proporcionando, através da reflexão sobre o conhecimento e a possibilidade de acessá-lo, uma perspectiva do exercício do saber. Ou seja, ofereciam a faceta

[39] No sentido estrito de conservação das tradições; não se atrela ao sentido político contemporâneo.

complementar da educação, oposta à dimensão teórica e que cuida do conhecimento em sua prática, o que, em outras palavras, pode ser representado pela *technē*. Para tanto, assume-se o entendimento heideggeriano onde:

> Esta palavra ***tékhne*** nomeia uma forma de saber. Ela não significa o trabalho e a fabricação. Mas saber quer dizer: ter em vista desde o início o que está em jogo na produção de uma imagem e de uma obra. A obra pode ser também uma obra de ciência ou de filosofia, de poesia ou de eloquência. Arte é ***tékhne***, mas não a técnica. O artista é *tékhnites*, mas não somente técnico ou artesão. (HEIDEGGER: Tékhne, 4)

Parte-se desse entendimento em oposição ao platônico que considera como genuína a que aglutina as normas de comportamento e as atividades consideradas científicas, baseadas em princípios racionais e objetivando a excelência. O entendimento de Platão sobre *technē* se contrapunha ao empirismo, considerado um simulacro científico que tinha por objetivo atender às expectativas alheias e que, por isso, o ligava aos sofistas, tidos como falsificadores "*da filosofia, construindo, de maneira ignorante, contradições baseadas mais em aparências e opiniões do que na realidade*" (KERFERD, 2003, p. 14). Assim, confere a eles 7 classificações[40] que giram em torno da relação do trabalho com o comércio e ligada a algo que, até então, era exclusividade da nobreza. Nesse sentido, também é possível notar a manifestação da disputa entre duas classes pelo poder na *polis* e, não por coincidência, uma atrelada à esfera da administração da coisa pública, da organização social, coletiva, enquanto a outra se conecta à esfera do privado, do ganho financeiro e do sustento que transcende a administração particular – e passará a dar conta da administração do todo.

Além disso, essa leitura permite recuperar ainda os primórdios da própria *paideia* grega na oposição entre a força física e a força intelectual. No primeiro momento, observamos a transformação nas figuras heroicas onde o vigor é substituído pela perspicácia ao passo que, neste ponto, opõe-se a atividade da mente – ou da alma – que se organiza em pensamentos discursáveis às atividades físicas ambientadas na dimensão socioeconômica envolvendo o poder econômico, a esfera do trabalho e a posição social. Assim, pensar sobrepõe fazer; é o *λογός* superior à *τεχνικὸς*, ou seja, *técnica* em um sentido como se costurou na modernidade que "*impõe a finalidade antes da produção* [...] *produzir para uma finalidade pré-estipulada, para uma utilidade*" (JARDIM: Técnica, 3). Dessa maneira, pensar na sobreposição da imaterialidade através do pensamento enquanto atividade da psique às atividades físicas, de trato de bens materiais como as atividades comercial e da

[40] Caçador assalariado de jovens ricos; vendedor de "virtude" ou mercador de ensino; vendedor de pequenas quantidades, ou "varejista"; vendedor de bens sob encomenda; mantenedor de debates com o intuito de ganhar dinheiro com o certo e errado; refutadores lógicos; e falsificadores da filosofia. (KERFERD, 2003, p. 14)

terra, por exemplo, como extensão da dicotomia corpo *vs.* alma poderia ser comparada a uma manifestação alegórica dessa dicotomia socrática assim como conduz à própria oposição constituinte do idealismo platônico no que concerne, especialmente, à relação estabelecida entre os indivíduos e a *polis*, pois traz consigo os elementos socioeconômicos que põem Platão como severo crítico às atividades sofistas.

Platão era oriundo da aristocracia, o que o punha em rota de colisão com o movimento sofista porque relaciona sua posição social ao histórico de desvalorização da atividade comercial assim como alcança sua concepção relacional dos homens com a *polis*. Isso porque a dinâmica sofista incide diretamente sobre o ordenamento social, ou seja, sobre a estrutura da *polis*, a qual o discípulo de Sócrates tinha como detentora de uma estrutura similar à dos humanos, ou seja, tripartite, estratificada e dividida nas seguintes equivalências: a alma intelectual equivalente aos magistrados; a alma irascível ligada aos guerreiros militares; e a alma desejante que corresponde à classe econômica (CHAUI, 2000, p. 493). Dessa maneira também parece plausível considerar uma leitura na qual a relação dos indivíduos com a *polis* se desenha através da oposição entre a força física (militarismo e irascibilidade) representante da materialização da vontade e proteção da vida e a força intelectual enquanto representante da imaterialidade do saber com ambas se conectando à organização social tutelada pela justiça enquanto manifestação do Estado, ou seja, a *polis*.

Assim, as duas mentalidades se opõem no campo filosófico, onde os sofistas pensavam acerca da episteme e da natureza da verdade e questionavam a validade ou não das percepções sensíveis e suas respectivas decorrências assim como sobre o que é possível ou não ser considerado real e verdadeiro. Distinguiam-se, portanto, do entendimento platônico-aristotélico que tem verdade e realidade como elementos da esfera objetiva e onde negar isso era fazer-se inimigo da filosofia (KERFERD, 2003, p 10; 18-19), pois seus entendimentos estavam na dimensão da subjetividade; a qual constitui a face oposta da cultura identitária helênica no sentido de que a proeminência do espírito grego se justifica pelo seu afastamento dos pensamentos do Oriente que tratava do "eu".

> Mas não podemos entender de modo radical e preciso a posição do espírito grego na história da formação dos homens, se tomarmos um ponto de vista moderno. Vale mais partir da constituição rácica do espírito grego. A vivacidade espontânea, a sutil mobilidade, a íntima liberdade (...) não têm as suas raízes no cultivo da subjetividade, como atualmente acontece; pertencem à sua natureza.
> (...)
> Podemos agora determinar com precisão a particularidade do povo grego frente aos povos orientais. A sua descoberta do Homem não é a do *eu* subjetivo, mas a consciência gradual das leis gerais que determinam a essência humana. O princípio espiritual dos Gregos não é o individualismo, mas o "humanismo", para usar a palavra no seu sentido clássico e originário. (JAEGER, 1995, p. 10; 12)

Analogamente, a etimologia do termo sofista remonta a um passado não muito distinto dessa relação, especialmente no sentido de obtenção do conhecimento, pois sempre esteve estado associado àqueles que obtinham um conhecimento inacessível aos demais humanos (KERFERD, 2003, p. 46), dizendo respeito a um tipo de saber que rememora os antigos poetas e o chamado das musas ao próprio Hesíodo, no qual a relação entre o verdadeiro e o falso também se é revelado como potenciais recursos das musas (HESÍODO, 2007, p. 130). Além disso, também recupera a função dos antigos conselheiros na Grécia Arcaica e no Oriente próximo, onde o sofista era o sábio; era aquele que ocupava uma posição privilegiada sendo capaz de discernir entre opinião e saber, distinguir conceitos de falácias, dominando a linguagem (OLIVEIRA, 2018, p. 515) – a qual estabelecem, os sofistas, relação com o pensamento e a realidade (KERFERD, 2003, p. 10).

No entanto, a despeito dessa conexão linguística, o juízo de valor empenhado contra os sofistas no século V a.C. não corresponde ao seu passado tampouco ao direcionado a outros "ensinadores" como, por exemplo, os mestres da música e da leitura que ensinavam às crianças com base nas obras dos grandes poetas da antiguidade (PLATÃO, 2002, p. 70-71). Isso porque os "*gregos davam grande importância aos mestres da música e das artes militares e, realmente, esses educadores tiveram grande difusão via escritores antigos, seja em Homero, seja em Hesíodo, seja em Platão e Aristóteles*" (OLIVEIRA, 2018, p. 523). A partir daí, a diferença de tratamento poderia induzir a uma rápida conclusão de que se trate de uma questão relativa às temporalidades envolvidas, ressaltando-se as efervescentes mutações do século V a. C., muito embora a identificação do intrincamento que essas mesmas mutações implicam já forneça o bastante para enxergar o esforço de manutenção das relações sociais e do seu respectivo ordenamento. Assim, parece possível propor duas conclusões:

i. o movimento sofista fornecera, a partir de seu modo de olhar as questões referentes ao existir, um grau de relativismo que, natural e essencialmente, se contrapunha à filosofia socrática, mas principalmente à platônica – seguida da aristotélica – de uma verdade ideal, além da dimensão humana, ou seja, metafísica. Por sua vez, o modelo de ensino sofista entrega, não a negação dessa verdade absoluta, mas a atuação a partir de uma parte dela assim como é permitido ao ser humano conhecer e na qual se manifestam a fluidez do tempo e a própria efemeridade humana. Mario Untersteiner afirma que "*os sofistas estão de acordo quanto a uma concretude antiidealista que não trilha o*

caminho do ceticismo, mas, antes, o de um realismo e fenomenismo que não confinam a realidade num único esquema dogmático", mas que valoriza suas contradições expondo-as junto à sua intensidade trágica (KERFERD, 2003, p. 25). Por outro lado, não é possível assumir que a relação entre sua metodologia e o entendimento da limitação humana fosse consciente no que diga respeito ao que é possível conhecer, demonstrando apenas uma aparente compreensão de que a capacidade de conhecer seja também limitada e relativa. Assume-se essa condição ao observar-se tanto a determinação subjetiva do certo e errado – que era tido como negação total dos valores morais (KERFERD, 2003, p. 20) – quanto na função da justiça em zelar pela manutenção da comunidade política observando as alterações legais, tendo em vista a *polis* e as leis serem convenções humanas e, por isso, passíveis de mudanças se alteradas as circunstâncias. Logo, requer-se o debate para alcançar o consenso e manterem-se os ordenamentos político e social, o que implica diretamente na *práxis* sofista;

ii. a sofística também proporcionou uma antropologização na Filosofia assim como ressignificou a relação de ensino. Enquanto Sócrates construiu seu caminho levando a Filosofia dos pequenos círculos de debates para as ruas considerando que qualquer pessoa era capaz de filosofar e estimulando qualquer um que se dispusesse a refletir sobre o ser no mundo, sintetizando seu fazer filosófico na máxima em Delfos em conhecer a si mesmo, os sofistas olharam para questões dos indivíduos no aspecto prático, do exercício de viver e, mais ainda, de conviver. E, justamente por esse movimento que o pensamento sofista se encontrou com o ensino e cunhou uma outra ideia de educação, a qual não se pautava diretamente no ser humano como se consolidou a *paideia* na formação do indivíduo, mas de forma indireta, atentando para as emergências das demandas características do tempo da existência do ser humano, de dimensão prática, e, com isso, assumindo por objeto de ação a potencialidade do saber; ou, em outras palavras, a sua utilidade. Assim, parece ser essa a essência colaborativa do movimento sofista para a Filosofia e a educação: a utilidade do ensino e do saber ensinado.

Essa oposição no campo filosófico pavimenta o percurso em direção ao objeto central: a relação entre educação e exercício do poder, pois a constituição da própria *paideia* grega,

no entendimento de educação e de ensino, emerge da dimensão política[41] no que se refere à formação do homem para sua cidade. Mas também se transforma mediante as transformações nas relações humanas requerendo uma nova educação, em sentido amplo, para as novas necessidades constitutivas do indivíduo e para o exercício da política, uma vez que "*nenhuma das escolas que existiam em Atenas era capaz de proporcioná-la*" porque o "*ideal que dominava até então era o ideal que os senhores da terra haviam concebido e imposto, ao passo que o novo ideal era dos comerciantes e industriais, que até então tinham sido excluídos do ginásio*" (PONCE, 2001, p. 53).

A essa dinâmica alia-se uma espécie de proto-economia[42] que ajuda na construção de uma estrutura inédita, cujo funcionamento passa pela educação e deságua na atividade sofista, tendo em vista a aliança estabelecida entre trabalho e ensino e que ultrapassa o aspecto remuneratório indo até à questão da preparação dos alunos para a carreira política e a vida pública. Esse aspecto diz respeito à classificação aristotélica do *ζῷον πολῑτῐκόν* (*zõon politikón* – animal político), mas se mescla com a dimensão mista do particular inserido no coletivo, anexado o caráter monetário, e que posteriormente foi cunhado como *economia*.

Assim, o movimento sofista constitui uma parte fundamental na história da educação e na compreensão das suas transformações, pois traz para o primeiro plano da imagem a educação como um campo complexo que comporta bem mais que divergências metodológicas sendo capaz de perpassar as ciências assim como a Filosofia, além de figurar como uma ferramenta para elas. É nesse ponto que o movimento sofista significa uma revolução, já que traz consigo tanto a busca pelo entendimento sobre o que é educação quanto faz emergir as questões relacionais que dizem respeito aos dois conceitos gregos da Antiguidade que sustentam a organização humana: *polis* e *oikos*; os quais fundamentam as ciências política e econômica desenvolvidas na modernidade e constituem os dois braços executores do poder no mundo moderno ou no antigo.

---

[41] Aqui se diz a partir do conceito da ciência política, iniciada na modernidade, mas que se entende guardar raízes no conceito de *polis* na Grécia Antiga

[42] Escolhe-se esse termo por falta de um mais objetivo, capaz de dizer o que se pretende afirmar, uma vez que impele a abordar três conceitos já consolidados no entendimento contemporâneo, frutos da conceituação moderna, a saber: utilitarismo, economia e capitalismo; onde, a despeito do proto-utilitarismo presente no epicurismo, a ideia de utilidade atrelada à ciência econômica e essa dizendo respeito ao modelo capitalista são impossíveis de, assim, serem evocados em uma leitura sobre a Antiguidade, embora não signifique necessariamente sua inexistência nesse período, pois dizem respeito à conexão entre o comportamento humano, a capacidade de compreensão desses comportamentos face às necessidades aparentes e a cunhagem dos conceitos explicativos. Dessa maneira, o termo visa congregar um entendimento de economia em transformação com a inserção dos valores concernentes ao comércio e ao dinheiro, principalmente, à sua dimensão administrativa da esfera particular, de gestão familiar.

As críticas aos sofistas reservam, então, uma questão política que se manifesta na figura de Péricles como alvo real desse juízo sendo um indício "*do íntimo envolvimento e da patronagem*" do estadista assim como se vê na perseguição aos filósofos acusados de *asebeia* ou impiedade (KERFERD, 2003, p. 41). Esses aspectos corroboram para a compreensão de que o conhecimento e o livre acesso a ele configuram um risco à ordem social e à estrutura de poder estabelecidas, pois a revolução instituída pelo movimento sofista, no interior de toda sua heterogeneidade, diz respeito à introdução de uma outra concepção do significado da educação e da função do ensino.

Dessa maneira, a oposição destacada por Píndaro entre aqueles cujo conhecimento se pautava na família e na posição social e aqueles que precisaram aprender (KERFERD, 2003, p. 67) ilustra bem a disputa simbolizada pelas "escolas" nascentes, especialmente na figura de Platão que, embora fosse discípulo de Sócrates, representava o *status quo*, a tradição aristocrata, da qual se afastavam os sofistas. Nesse sentido, é um período de redescoberta da própria educação e de sua ressignificação com, pelo menos, três "escolas" disputando o espaço de educar, ora convergindo, ora divergindo.

Sócrates inaugura um modelo de ensino e educação indissociável da "nova" Filosofia, na qual o método de acesso ao conhecimento é "vulgarizado" parindo ideias, concepções e constatações, ou seja, a maiêutica que se aproxima da retórica sofista em suas trocas argumentativas diferindo essencialmente na finalidade do ensino. Assim, o modelo socrático estaria voltado à complementaridade entre os *logós* (discursos) para o desenvolvimento do indivíduo *per se*, para o aperfeiçoamento da sua alma enquanto os debates sofistas parecem oscilar entre preleções e disputas argumentativas voltadas para o desenvolvimento da habilidade do discurso, as artes da retórica e da oratória, uma vez que seu objetivo final era a inserção na vida pública e administrativa da *polis*.

Esse é o ponto de embate entre Platão e os sofistas, pois aquele defendia um governo de filósofos que, para além de se desdobrar sobre o campo político-econômico onde a estrutura social sustentada pelos valores éticos e morais aristocratas se depara com a coligação do trabalho com a educação, vê que "*a validade filosófica do princípio da subjetividade foi afirmada, agora, pela primeira vez*" face ao "*período anterior* [que] *tinha se limitado, na sua consideração do comportamento prático, à moral vigente e tradição religiosa e, na sua ciência, à contemplação da natureza*" permitindo de maneira inédita que as pessoas tomassem consciência da insuficiência daquele modelo e, a partir de então, tomando suas atitudes com base em seu próprio julgamento (KERFERD, 2003, p. 22). Além

disso, a própria concepção de filósofo passava pela questão da aristocracia e das velhas tradições, das virtudes e da religião.

A partir do caráter linguístico, o filósofo se conecta ao sofista precisamente pelo *σοφός*, o sábio, e pela *σοφία*, a sabedoria, pois trata-se de símbolos associados ao poeta desde os tempos primevos, o qual acessava os saberes pela transcendência, assim como, a partir do século V a.C.

> o termo *sophistēs* é aplicado a muitos desses primeiros "sábios" – a poetas, inclusive Homero e Hesíodo, a músicos e rapsodos, adivinhos e videntes, aos Sete Sábios e a outros antigos sábios, aos filósofos pré-socráticos, e a personagens tais como Prometeu, sugerindo poderes misteriosos. (KERFERD, 2003, p. 46)

Nesse sentido, o conhecimento consiste em um bem imaterial, exterior ao ser humano na medida em que ele busca alcançá-lo – ou recuperá-lo, segundo Platão. Analogamente, o movimento sofista, ao constituir a base de sua arte o conhecimento oriundo das dinâmicas cotidianas do viver, insere uma acessibilidade prática seguinte à revelação da disponibilidade desse saber podendo, assim, oferecer "*aos atenienses não só os conhecimentos que a vida prática requeria como também secularizar a conduta, tornando-a independente da religião*" (PONCE, 2001, p. 53). Essa dicotomia essencial acerca do conhecimento acaba por ser a primeira querela proveniente da motricidade do indivíduo: a oposição, ora rivalizante, ora complementar entre a imaterialidade e a materialidade, refletida no hibridismo da natureza humana e manifestada sob variadas formas e em diversos cenários como, por exemplo, o da educação.

A revolução sofista, portanto, não diz respeito, efetivamente, à democratização do saber, porque ela se dá no sentido do estremecimento da estrutura social, da introdução (ou revelação) da utilidade da educação e do ensino, de uma despreocupação com a verdade em sua dimensão absoluta e sem significar uma ruptura com as tradições, mas reconhecendo a nova mentalidade nascente. Um exemplo dessa interseccionalidade dos sofistas entre a tradição e o novo é o encontro entre Giovanni Reale e George Kerferd, onde o primeiro atribui a eles uma "*postura histórica e iluminista*" com a qual "*subverteram as velhas concepções da physis* (...), *criticaram a religião tradicional, abalaram os pressupostos aristocráticos sobre os quais se fundava a política passada,* (...) *contestaram a tábua de valores que então era defendida sem convicção*" (REALE, 2009, p. 31 apud OLIVEIRA, 2018, p. 523) enquanto o segundo aponta que Górgias e Hípias tinham o hábito de usar, em suas preleções, uma túnica de cor púrpura em memória dos rapsodos enfatizando a continuidade das funções dos antigos poetas (KERFERD, 2003, p. 53).

A tensão essencial se localiza, nesse sentido, nas compreensões sobre a essência do educar, sobre a transmissividade do saber e sobre quem teria acesso a ele e com que finalidade. Esses elementos conectam duas esferas distintas compartilhantes da educação: uma é representada pelo entendimento de Pitágoras, cuja "*tese é que existe um bem que se transmite sem perdê-lo, sem onerar ou diminuir quem o distribui: a educação*" (NUNES, 1999, p. 62 apud OLIVEIRA, 2018, p. 519); a outra é manifesta através de Platão e seu entendimento sobre a educação enquanto instrumento de governança, logo, como aristocrata, cerceando o acesso a ela e reforçando a hierarquia social. Aristóteles faz uma clara distinção entre esses dois campos e falando sobre o papel do Estado e "*da educação para as artes e do treinamento do escravo, distingue o que se faz para a utilização (chrêsis) e o que se faz para o conhecimento (gnósis), distingue razão prática (frónesis) e razão teórica (sofia), atividade (ascholázein) e ócio (scholé)* (MANACORDA, 1992, p. 57).

Essa íntima relação do campo da educação com a esfera política faz com que a primeira seja situada como produto da segunda, pois ganhou maiores contornos com a proeminência da escola platônica, onde "*Platão institucionalizou os processos de ensino superior, tirando-os das mãos de particulares, fossem eles poetas talentosos, sofistas viajantes, iniciadores mais velhos (através da 'associação' ou sunousia), ou mesmo, em última análise, um Sócrates*" (ROBB, 1994, p. 232-233) e é reforçada por Aristóteles corroborando com essa estigmatização quando "*no seu reexame, ele exclui, na educação dos livres, toda disciplina que objetive o exercício profissional: o homem livre deve visar a própria cultura*" (MANACORDA, 1992, p. 57). Em outras palavras, a educação é uma ferramenta do braço executor do poder que é a política. Exclui, assim, uma perspectiva de complementaridade como em Protágoras, onde a ação de educar requer a conjugação da natureza com a prática, se referindo aos estratos sociais, e em Aristipo, cuja filosofia baseada na ética tinha como um dos tópicos o estudo das paixões, onde subverte a submissão desta à razão.

Portanto, a herança platônica que sustenta a compreensão de educação e ensino para o Ocidente é a manifestação do *agón* inserido no próprio pensamento platônico tanto do ponto de vista sociopolítico, no qual a educação constitui um instrumento político e o conhecimento um bem exclusivo da elite reafirmando a hierarquia social, quanto do ponto de vista filosófico quando seu idealismo em negação ao corpo objetiva uma verdade absoluta localizada em um plano superior, externo ao ser humano e de onde ele provém ansiando retornar. Em outras palavras, é a disputa entre a imaterialidade e a materialidade que se perpetuou sob a forma da sobreposição da razão (mente, imaterial) às paixões (corpo,

material) e que foi estendida sobre o campo da educação. Esta, por sua vez, passou a figurar como instrumento a serviço da política na figura do Estado e da economia na figura do mercado – a partir da modernidade; ambos constituindo entidades abstratas relacionáveis com as ideias, interpretações e posições assumidas pelos deuses e pelos mitos.

4- Entre deuses e divindades: tudo é vontade

A filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles, principalmente nas suas compreensões de verdade, razão e realidade, conferiu ao Ocidente as bases de seu pensamento sendo recuperada inúmeras vezes, em diversos momentos e por variadas razões ao longo da história se constituindo uma narrativa hegemônica. Essa herança, no que diz respeito ao diálogo da Filosofia com a Educação enquanto campos de pensamento e práticas, mas não ciências, se manifesta no espraiamento da dicotomia "mente" e corpo sobre as escolas de pensamento que se seguiram e no desenvolvimento das ciências, especialmente na modernidade.

Além disso, a contribuição maior do movimento sofista como contraponto à escola platônica, seja na Antiguidade, seja na herança lograda pela modernidade, não é a inserção do conceito trabalho na dinâmica relacional do ensino, mas o que ela significa, porque a emergência dos sofistas e sua pedagogia confere um outro contorno para a, até então, explícita inassociabilidade entre o filosofar, o educar e a subsistência no organismo social. Assim, criam uma ligação através do trabalho intermediada pela remuneração do ensino argumentativo e da filosofia e à qual se opõe a filosofia socrática. Por outro lado, o movimento de Sócrates e dos sofistas enquanto de caráter social colaboram entre si no sentido de retirar o *status* de privilégio da Filosofia e, consequentemente, também do pensar e do saber além de ligá-la à educação.

Nesse sentido, a colaboração socrático-sofista se dá, em outras palavras, na complementaridade das dimensões imaterial e material, da psique[43] e do corpo, à qual se opõe Platão com seu idealismo e o racionalismo proveniente dele. É acerca dessa

[43] Aqui o uso do termo intenciona já considerar a amplitude conceitual entendendo tanto o sentido socrático de alma quanto o sentido psíquico adotado pela psicologia e pela psicanálise, tendo em vista que essa amplitude dá conta dos dois principais elementos que se objetiva citar do campo da imaterialidade, a saber: uma parte da parcela imaterial da constituição tripartite do ser humano – corpo, alma e espírito; e os fenômenos que se dão da mente humana.

colaboração que o entendimento de Aristipo constitui uma boa amálgama, uma vez que o socrático entende que a relação entre a razão e as paixões deveria se dar de maneira dialógica e não agônica; ou seja, segundo seu entendimento, a razão seria o balizador do movimento humano em direção ao objetivo que a paixão apontou e assim corpo e mente/alma estariam em equilíbrio (FILOSOFIA CAI NA VIDA!, 2021). Assim como em Aristipo, esse ideal de complementaridade se observa na anteposição dos princípios apolíneo e dionisíaco em Nietzsche e na complementaridade dos tipos psicológicos de Jung.

Dessa maneira, olhando mais profundamente para a querela do sentido e significado de educar – abordada anteriormente a partir da oposição platônica aos sofistas – e de sua relação com a Filosofia, alcança-se a dimensão do *agón*. É onde se consegue maior nitidez sobre o disputar enquanto uma constância universal que traz consigo o sentido de poder sob a forma de relações e de exercício, o que pode ser visto tanto no caso platônico – profundamente ligado à estratificação social, ao poder de uma determinada classe sobre as demais e ao controle da *polis* – quanto na filosofia de Sócrates, Aristipo ou Nietzsche via dicotomia materialidade *vs.* imaterialidade, paixões, vontade ou, sintetizada sob a ideia de potência. Esse conceito de *potestas* em sua relação com o saber também é observado em outras culturas e na história do desenvolvimento do pensamento humano aparecendo sob formas variadas, seja ela na relação direta com o sagrado/sobrenatural, seja emanando como uma força resultante da ligação Filosofia-educação.

Na cultura judaico-cristã, por exemplo, o livro dos Provérbios diz que "*o sábio é mais poderoso do que o forte; e o inteligente do que o que possui a força*" (Pv. 24: 5); no islamismo "*o conhecimento secreto é uma espécie de milagre e poder que Allah concede aos seus profetas e Imames*", os quais não fazem uso indiscriminado desse poder exceto com permissão de Allah e em ocasiões pontuais assim como "*Aisha (Jesus) que declara ter o poder de dar vida, curar cegos* (...) *não utilizava seu poder em qualquer coisa, qualquer cadáver ou qualquer um que o conhecesse. Ele praticava seu poder apenas com a permissão de Allah e em ocasiões propícias*"[44] (TALIB, 2009, p. 585). Além desses, um outro exemplo é o aforismo presente na obra *Meditationes Sacræ. De Hæresibus*, 1597, do filósofo inglês Francis Bacon[45]: "*ipsa scientia potestas est*", isto é, *conhecimento em si é poder*.

[44] Tradução própria.
[45] Foram encontradas diversas atribuições desse dito a essa obra de Francis Bacon, porém não foi possível encontrar uma cópia digital ou ter acesso a um exemplar físico.

Essas duas esferas exemplares e a possibilidade dialógica entre elas, ou seja, do sagrado/sobre-humano e do humano em sua dimensão racional tendem a ratificar a ocorrência do poder resultante do saber bem como suas naturezas metafísicas além de simbolizarem o caráter híbrido da natureza humana e sua interseccionalidade nas dimensões material e imaterial. Nesse sentido, se aproxima da advertência paulina aos cristãos de Éfeso quanto às potencialidades e responsabilidades concernentes ao saber, no que se refere à "verdadeira" luta do ser humano[46], cuja consideração semântica dos adversários, bem como sua determinação dimensional, também compreende a manifestação constante das relações de disputa e de poder bem como o constante contato entre as dimensões do humano e do sobre-humano.

Dessa forma, compreender o poder e o conhecimento em sua dimensão exterior ao ser humano e o *agón* que se manifesta neles remete à sua conectividade com o ser humano em sua existência, logo, também ao antropocentrismo filosófico na medida em que passa a se construir a ideia de que as narrativas míticas não mais satisfazem as necessidades de explicação do mundo, ainda que essa condição provoque um movimento de afastamento e aproximação entre os sentidos racional e mítico. Portanto, a proeminência do *logós*, no sentido da *ratio*, sobre as explicações sem base epistêmica não significa o apagamento da raiz mítica, mas processos de ressignificação e readaptação conforme a temporalidade e a localidade em que se faça necessário evocá-la.

As heranças mitológicas são percebidas nas línguas e nos idiomas "*se considerarmos o uso que fazemos em nossa linguagem cotidiana de uma quantidade de imagens, de metáforas e de expressões que diretamente pegamos emprestadas, sem sequer conhecer seu sentido e origem*" (FERRY, 2012, p. 12), o que conduz ao fato de o mito não pertencer à esfera do irreal, mas às esferas: da criatividade; da imaginação; da fantasia e da ludicidade; da reprodutividade; da compreensão e explicação com o nível de saber que se detém; da limitação característica do conhecimento humano; da dimensão do abstrato. Assim, a raiz mítica diz respeito ao mundo das ideias e ao *logós*, visto que o "*pensamento é uma função psicológica racional, que estabelece relações de ordem comportamental entre conteúdos representativos, através da utilização de categorias como 'verdadeiro' e 'falso', ou como 'certo' e 'errado'*" (JUNG, 1947, p. 542 apud CONTIER, 2007, p. 2). Assim, ratifica-se a

[46] "*pois não é contra carne e sangue que temos que lutar, mas sim contra os principados, contra as potestades*" (Ef. 6:12 a).

incapacidade da hegemonização do conceito de razão em apagar a presença mítica, principalmente, porque o mito parte do *antropos* e se destina ao *antropos*.

Vê-se esse movimento, de dentro para dentro, e seu referencial, o ser humano, também quando se recorda do gérmen educacional residir na figura dos antigos poetas se dando através dos exemplos dos grandes heróis, de sua arte e visão de mundo, onde "*encontramos o homem no centro do seu pensamento. A forma humana de seus deuses, o predomínio evidente do problema da forma humana na sua escultura e na sua pintura, o movimento conseqüente da filosofia desde o problema do cosmo até o problema do homem*" (JAEGER, 1995, p. 14) que também se assemelha aos deuses "*quanto às virtudes e aos vícios*" (LAZZAROTTO, 1999, p. 90) assim como às paixões; estes, desejos e paixões, são a forma, o contorno vislumbrável e antropomórfico do que se sente e do que se faz sentir pelo ser humano.

Alia-se a estes caracteres tanto "*a sua poesia, cujo tema inesgotável desde Homero até os últimos séculos é o homem e o seu duro destino no sentido pleno da palavra*" quanto a sua noção de Estado, "*cuja essência só pode ser compreendida sob o ponto de vista da formação do homem e da sua vida inteira: tudo são raios de uma única e mesma luz, expressões de um sentimento vital antropocêntrico*" (JAEGER, 1995, p. 14). Por isso, é na instituição do ser humano como núcleo da Filosofia que a capacidade explicativa proveniente do encadeamento lógico das ideias torna-se símbolo da hegemonia da razão – herança cultural em transformação que passou a sustentar o *modus vivendi* e o *modus operandi* das sociedades posteriores. Contudo, a centralidade humana em seu ver o mundo, pensar o mundo e estar no mundo também converge, por exemplo, e ainda que como mero espelhamento, para as figuras míticas.

Prometeu, por exemplo, é uma figura entre mundos; é aquele que transita entre as dimensões dos humanos e dos deuses, ainda que em um tempo no qual essa divisão não estivesse rigorosamente estabelecida. Contudo, não nos interessa a perspectiva das habilidades prometeicas, mas a construção comportamental do entre mundos, pois é o que tornam os humanos semelhantes a ele (ou seria Prometeu uma representação humana?) porque "*pensam 'de antemão', são 'seres do distante'*" pensantes no porvir pela consciência de sua finitude, logo sendo incapazes de "*deixar de se perguntar o que fazer*" (FERRY, 2012, p. 18). Maui, entre os polinésios, tem presença em narrativas variáveis, mas mantém como fio condutor também a sua transitoriedade entre mundos, sua curiosidade e suas ações

em prol da humanidade[47]. Ambos oferecem o fogo aos humanos e lhes ensinam as artes necessárias à subsistência se aproximando, assim, do trabalho sofista no que se refere tanto ao oferecimento e desenvolvimento do saber técnico, ligado ao mundo do trabalho, às artes, ao manejo e à sobrevivência, quanto à oposição a um poder constituído, seja ele dos deuses, seja dos homens.

Há ainda Enki, divindade mesopotâmica que se alinha aos comportamentos de Prometeu, Maui e dos sofistas estando ligado às artes, ao manejo e aos escribas, mas se distancia das duas deidades na motricidade de suas ações em favor da humanidade, tendo em vista que Prometeu e Maui desafiam os deuses "maiores" enquanto Enki é enviado por An e Enlil para suprir as carências humanas; mas também, há a outra face da ação de Enki, que revela uma concepção diferente da relação entre os deuses e os seres humanos, pois sua preocupação "*com o bem-estar dos humanos, os quais, lembramos, são escravos dos deuses e foram criados apenas para esse propósito, serve, em última instância, ao propósito mais elevado de aumentar o bem-estar dos deuses: gordos cordeiros fazem gordos sacrifícios*"; no entanto, "*o longo catálogo das dádivas de Enki à terra e à humanidade não parece conter qualquer coisa que aponte para além do nível de subsistência de uma comunidade rural*" (RAAFLAUB, 2002, p. 15).

Nesse sentido, todos os "personagens" têm em Hesíodo um ponto de convergência pela inserção do conceito trabalho, inserido na dinâmica humana relacionado ao nascimento da segunda *eris* (HESÍODO, 2012, 61-63), onde se conectam, explicitamente, as noções de disputa e poder. O caráter do conhecimento, entretanto, não se revela tão claramente seja no sentido do saber técnico na luta com a terra, seja no sentido inspirador das musas. Por sua vez, o poeta Hesíodo, por sua também posição de entre mundos, por assim dizer, ressalta a constância da disputa nas relações atreladas ao poder assim como se constitui uma ponte para a figura de Dioniso (ou Dionísio), "*dada a tradição de seu duplo nascimento*" (PELLIZER, 2013, p. 80-81) que possibilita pô-lo como um alto símbolo do diálogo entre a Filosofia e a educação.

Dioniso traz consigo elementos ligados a este dialogismo: o poder atrelado à Filosofia e à educação, como na absorção da filosofia nietzschiana pelo regime nazista como discurso de poder[48] – além do envolvimento de alemães e italianos durante preparativos para

[47] Compilação das narrativas contidas nas referências bibliográficas sobre a narrativa de Maui.
[48] Nesse caso também é possível aludir o caráter do renascimento dionisíaco com a recuperação alemã em seu aspecto econômico, político, identitário, cultural, etc.

comemoração do centenário de Nietzsche onde acabam assumindo os lados da dicotomia Apolo-Dioniso e da fundamentação que conceitos nietzschianos como *übermensch*, "*vontade de poder*" e "*renascimento da nação alemã*", por exemplo, forneceram ao militarismo de Bismarck (TRABULSI, 2004, p. 9-10); a palavra, especialmente na sua "ausência" no sentido da contraposição do instinto ao encadeamento lógico discursivo e estimulado pela musicalidade ditirâmbica; a oposição à cultura instituída, de base racionalista construída a partir da filosofia socrático-platônica; a interseccionalidade das dimensões material e imaterial, por razões de sua natureza dual; o conhecimento, por intermédio dos mistérios a que Dioniso se associa na reconciliação do humano com a natureza enquanto parte integrante dela e, principalmente, ela dele; e o próprio educar tanto no sentido imortalizador[49] quanto na extensão proporcionada com a análise feita pelo discípulo dionisíaco[50] acerca dos papeis do educador e da educação.

É, portanto, a divindade que assim como Prometeu e Maui habita a intersecção dimensional, uma vez que "*Sêmele filha de Cadmo unida a Zeus em amor gerou o esplêndido filho Dioniso multialegre imortal, ela mortal. Agora ambos são Deuses*" (HESÍODO, 2009, p. 153). Nesse sentido, quando Hesíodo se refere a Sêmele e Dioniso como sendo deuses, diz sobre a ida do deus dual ao mundo dos mortos para recuperar sua mãe e conduzi-la ao Olimpo, tendo em vista que Hera, enciumada, convencera Sêmele a pedir que Zeus se revelasse em sua plenitude, o que a fulminou no ato; a criança, então, é retirada do ventre materno e inserida na coxa paterna, o que lhe confere a dupla gestação e, por consequência, dupla natureza: gestado por uma mortal e por um deus, nascido duas vezes (PEZZINI, 2021,

[49] Aqui, toma-se como ponto de partida a imortalidade característica de Dioniso enquanto uma divindade ligando-as à educação pelo entendimento de ser "*sempre transmissão, e qualquer transmissão é, de certa forma, um prolongamento nosso que nos ultrapassa e não morre conosco*" (FERRY, 2012, p. 18) e que se conecta com essa dimensão não mortal, antes de tudo, através da memória e, por extensão, à própria imaterialidade e imortalidade das musas, como Mnemósine, e aos poetas. Além disso, retoma-se também a perspectiva de Werner Jaeger quando associa a educação à elevação do espírito de um povo (JAEGER, 1995, p. 3) trazendo implicitamente a relação do filosofar com o educar e, nela, o antropocentrismo – uma vez que considera a cultura grega em sua "superioridade" às demais culturas, especialmente as do Oriente. Assim, destaca a transmissividade das instituições como unicidade humana "*por meio das forças pelas quais a criou, quer dizer, por meio da vontade consciente e da razão*". Porém, com isso, ignora princípios (ou, talvez, elementos principiantes) contidos nas suas próprias palavras que são anteriores à consciência e à razão: força e vontade. Porque, a conjunção da consciência com a razão na transmissividade do que se sabe até então é impulsionada pela potência da vontade assim como tem parcela do inconsciente justamente no que se refere à centralidade do indivíduo nas duas práticas: filosofia e educação; além de recuperar o hibridismo humano, ao qual Jaeger retorna quando assume que "*o espírito humano conduz progressivamente à descoberta de si próprio e cria, pelo conhecimento do mundo exterior e interior, formas melhores de existência humana*".

[50] "*Orgulho-me de seguir as doutrinas do filósofo Dionísos e preferia mil vezes mais ser considerado como um sátiro do que como um santo*" (NIETZSCHE, 2017, p. 16).

p. 29-30). Mas também insere um outro elemento, além de sua natureza híbrida, que assemelha o deus dual aos seres humanos: o trágico.

A existência de Dioniso é a representação trágica do existir que se lança também sobre o viver humano, pois diz respeito a experiências que oscilam entre a esperança e o fatalismo em um cenário no qual se destaca a inexorabilidade do *agón*. É o deus que aos humanos se assemelha quando "*o único Dionísio verdadeiramente real aparece numa pluralidade de configurações, na máscara de um herói lutador e como que enredado nas malhas da vontade individual*" considerando a "*maneira como o deus aparecente fala e atua, ele se assemelha a um indivíduo que erra, anela e sofre*" (NIETZSCHE, 1992, p. 69). Na tragédia, enquanto representação e gênero artístico, os elementos disputantes orbitam, geralmente, a figura do herói – personagem principal e exemplo de inspiração – ao qual também não é dado o poder de escapar às lutas do existir que opõem as complementares boa e má sorte de estar sendo (estado passageiro de ser); é o ponto em que a morte, em não mais ser, constitui o estágio final do trágico. Assim, na proximidade Dioniso-humanidade, a morte transpassa a narrativa da existência dionisíaca sob outras duas formas:

- direta: quando Dioniso renasce após ser feito em pedaços e devorado pelos Titãs. Em seu renascimento, simboliza ainda o poder transformador que também se faz presente nos seres humanos e mesmo no trágico[51].

> Na verdade, porém, aquele herói é o Dionísio sofredor, dos Mistérios, aquele deus que experimenta em si os padecimentos da individuação, a cujo respeito mitos maravilhosos contam que ele, sendo criança, foi despedaçado pelos Titãs e que agora, nesse estado, é adorado como Zagreus[52]: com isso se indica que tal despedaçamento, o verdadeiro *sofrimento* dionisíaco, é como uma transformação em ar, água, terra e fogo, que devemos considerar, portanto, o estado da individuação, enquanto fonte e causa primordial de todo sofrer, como algo em si rejeitável. Do sorriso desse Dionísio surgiram os deuses olímpicos; de suas lágrimas, os homens. Nessa existência de deus despedaçado tem Dionísio a dupla natureza de um cruel demônio embrutecido e de um brando e meigo soberano. (NIETZSCHE, 1992, p. 70)

[51] A título de exemplificação, o caráter renovador do trágico também pode ser visto na personagem Te Fiti/Te Ka, do filme Moana. Ali, a deusa criadora da vida tem seu coração e fonte de criação roubado por Maui, a fim de conceder o seu poder aos seres humanos, transformando-se em Te Ka, descrita como "*um demônio de terra e fogo*". As dualidade da deusa, explicitada no final do filme, como deusa da criação e da vida e entidade de destruição e morte ilumina o aspecto cíclico de vida-morte e, por consequência, de renovação. Além disso, nas narrativas sobre Maui, Te Ika-a-Maui é o nome de uma das duas ilhas mais ao norte da Nova Zelândia que teria sido pescada por ele.

[52] Nota do autor: Filho de Zeus e Perséfone, esquartejado e devorado pelos Titãs, mas cujo coração, salvo por Atena e levado a Zeus, que o engoliu, deu origem ao novo Dionísio Zagreu, filho de Semele. A vinculação dessa lenda aos mistérios órficos e à sua teologia parece indubitável e nela também se inscrevem elementos da origem desse deus, pois Zagreu quer dizer possivelmente, em trácio ou frígio, "desfeito em pedaços".

- indireta: na anteposição ao apolíneo introduzindo a "*introvisão [Anschauung]*"[53] considerada necessária ao equilíbrio criativo, onde "*a luta é incessante e onde intervêm periódicas reconciliações*".

> A seus dois deuses da arte, Apolo e Dionísio, vincula-se a nossa cognição de que no mundo helênico existe uma enorme contraposição, quanto a origens e objetivos, entre a arte do figurador plástico [*Bildner*], a apolínea, e a arte não-figurada [*unbildlichen*] da música, a de Dionísio: ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum "arte" lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da "vontade" helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática. (NIETZSCHE, 1992, p. 27)

Nesse sentido, a dualidade dionisíaca manifestada em seu renascimento e na sua anteposição ao apolíneo representam o "renascimento" do caráter individual no seio de uma cultura – e visão de si no mundo – construída com base na soberania da razão, a qual se conecta ao caráter apolíneo, comedido e ordenado, que também diz respeito ao presente enquanto temporalidade do existir. Assim, viver constitui-se uma manifestação artística, uma vez que a arte é feita do dualismo agônico que marca também o existir assim como é representação – é forma, corpo, matéria que compartilha o que outrora era visível apenas ao artista – ligada à memória na sua dimensão psíquica e sobre-humana, através de Mnēmosýnē, como atributo conferidor de um teor de imortalidade aos mortais afastando-os do *λήθη* (esquecimento) e tornando-os *αλησμόνητος* (inesquecidos). Nessa temporalidade da existência estão opostas vida e morte, o eterno e o findo.

Representam ainda a força da energia vital, próxima ao conceito de *pulsão* para a psicanálise freudiana (Trieb) "*como aquele que designa o limite entre o somático e o psíquico, um conceito-limite ou conceito fronteiriço que, por alguns aspectos, assemelhar-se-ia à noção de instinto (Instinkt), mas, que, por outros, distinguir-se-ia radicalmente deste*" (HONDA, 2011, p. 406). Em outras palavras, essa dualidade dionisíaca é potência; logo, Dioniso é o êxtase de existir, o gozo de estar entre mundos, entre ser e não mais ser e, em último grau, entre o passado e o porvir. Assim, Dioniso encontra Aristipo quando este entende que o objetivo da vida humana está em fugir da dor e buscar o prazer, cuja realização conduz à verdade e, por isso, as paixões não devem ser postas de lado com a razão como

[53] Nota do tradutor: A tradução corrente desta palavra, "intuição", perde a referência visual, embora conserve o significado de conhecimento imediato. Por outro lado, "contemplação", "visão" tampouco oferecem correspondências satisfatórias porque resultam em prejuízo semântico inverso ao acima mencionado. Uma eventual solução pode estar no neologismo "introvisão". Recorreu-se a ele sempre que o sentido pareceu exigi-lo, mas não com constância, devido à possível confusão com Einsicbt.

elemento fundamental (FILOSOFIA CAI NA VIDA!, 2021). Nesse encontro, e no renascimento, dá-se a expressão do poder do desejo ou da vontade de potência, onde "*tu para mim ainda és a destruidora de todas as sepulturas. Salve, minha vontade! E só onde há sepulturas é que há ressurreições*" (NIETZSCHE, 2016, p. 117). Afirma-se a vida em meio às disputas agônicas na convergência do "Dioniso humanizado" com o "humano dionisado".

No que tange a essas duas esferas significadoras do renascimento, a temporalidade que opõe o eterno ao finito e a potência da vontade, apresenta-se ainda um Dioniso ligado ao aspecto educativo considerando a dimensão do mistério à qual o deus dual se lança junto aos seus seguidores em sua inclinação integradora das naturezas, a humana e a do cosmo, e onde se acessa também a dimensão metafísica do conhecimento. Nesse sentido, o ser humano vê-se no limiar de sua finitude e vislumbrante do ilimitado, o que traz novamente à tona a dicotomia corpo-alma preconizada pelo pensamento socrático-platônico assim como conduz ao conceito de individuação, o qual Nietzsche liga ao princípio apolíneo, relacionado ao mundo onírico e da fantasia interna, onde os deuses primeiro se revelaram às almas dos seres humanos e que reproduz os limites que sobre eles se lançam; é o mundo da bela aparência, pré-condição para a arte plástica. A ele se opõe o princípio dionisíaco, associado à embriaguez, aos instintos naturais e às emoções, cuja manifestação artística é a música.

Assim, a arte plástica apolínea é uma arte imóvel; por extensão, é "sem vida", limitada e endurecida. A música dionisíaca, por sua vez, é vitalidade, libertação e movimento. Nisso, a individuação ligada ao apolíneo entrega essa relação inteiramente interna, isto é, toda ela ocorrendo no campo da alma – agregando também o conceito de psique – humana, em seu interior, ao passo que a dinâmica dionisíaca apresenta um elemento externo, o vinho, que catalisa o processo de interiorização no sentido de fora para dentro, mas também de dentro para fora quando inebria e suprime o caráter racional com estado de êxtase promovendo a integração da natureza humana com a *physis*.

> Apolo <<governa a bela aparência do mundo das fantasias internas>>, e é o <<deus de todas as forças figurativas>>. É medida, número, delimitação e domínio de todo o selvagem e indomável. Gostaria... chamar Apolo de a magnífica imagem divina do *principium individuationis*>>.
> O dionisíaco, por sua vez, é a liberação do impulso sem barreiras, o ímpeto da *dynamis* desenfreada da natureza animal e divina, motivo pelo qual o homem aparece no coro dionisíaco como *sátiro*, é dizer, como um deus na sua metade superior e um bode na inferior. O dionisíaco é o espanto pela destruição do princípio de individuação, e às vezes <<o êxtase delicioso>> vivido ao contemplá-la, motivo pelo qual pode comparar-se à embriaguez que dissolve o individual nos instintos e conteúdos coletivos, um estrondo pelo qual a ação do mundo explode o eu isolado. No dionisíaco, portanto, o homem se encontra cara a cara com o

> homem, e <<incluída a natureza alienada, hostil e submetida celebra de novo sua festa de reconciliação com seu filho perdido, o ser humano>>" (JUNG, 2013, 143-144)

Dioniso é, por fim, a antropormofização do poder da vontade em seu ressurgimento enquanto parte constitutiva do ser humano que encontra eco na psicanálise junguiana tanto no conceito de inconsciente, como "*um mundo que é parte tão vital e real da vida de um indivíduo quanto é o mundo consciente e 'meditador' do ego*" quanto na perspectiva de que aos "*que se limitam a viver inteiramente no mundo da consciência e que rejeitam a comunicação com o inconsciente prendem-se a leis formais e conscientes de vida*", pois "*o homem só se torna um ser integrado, tranqüilo, fértil e feliz quando (e só então) o seu processo de individuação está realizado, quando consciente e inconsciente aprendem a conviver em paz e completando-se um ao outro*" (JUNG, 2008, p. 9; 11-12).

A importância da recuperação dessa dimensão mítica se dá pela e para a ideia de unificação do ser humano, tendo em vista a cisão entre o que é racional e todo o mais que não é racional e o *agón* manifestado neles. Para tanto, o diálogo com a psicanálise junguiana consiste um instrumento interessante pela perspectiva da composição humana enquanto complementaridade do inconsciente e do consciente e, principalmente, da constante alternância de protagonismo entre essas esferas; além disso, porque "*mesmo nos nossos dias, a unidade da consciência ainda é algo precário*" (JUNG, 2008, p. 25) indicando a necessidade de retomar contato com a dimensão fantástica, imaginária, que a ideia de realidade atrelada à razão renegou e instituiu como um campo alheio à realidade, consequentemente alheio à verdade.

A fragilidade da consciência humana impele a uma revisão sobre os fundamentos da cultura e sociedade modernas buscando integrar a parcela inconsciente da psique humana sendo necessário compreender a função dos símbolos e, principalmente, seus significados, uma vez que dizem respeito à correlação do indivíduo com a coletividade. Nesse sentido, Jung distingue os tipos de símbolos entre naturais, ligados ao universo da psique, e culturais, "*aqueles que foram empregados para expressar 'verdades eternas'*"; são indissociáveis, não importando o quão distante estejam suas raízes conectivas, pois, enquanto um goza da infinitude plural do universo individual do ser humano, o outro passou "*por inúmeras transformações e mesmo por um longo processo de elaboração mais ou menos consciente, tornando-se assim imagens coletivas aceitas pelas sociedades civilizadas*" (JUNG, 2008, p. 117-118). Em ambos permanece a "*numinosidade ou 'magia' original*" que se liga à tirania da razão em sua negligência para com os elementos "do outro lado".

> O homem moderno não entende quanto o seu "racionalismo" (que lhe destruiu a capacidade de reagir a idéias e símbolos numinosos) o deixou à mercê do "submundo" psíquico. Libertou-se das "superstições" (ou pelo menos pensa tê-lo feito), mas nesse processo perdeu seus valores espirituais em escala positivamente alarmante. Suas tradições morais e espirituais desintegraram-se e, por isso, paga agora um alto preço em termos de desorientação e dissociação universais. (JUNG, 2008, p. 118)

A razão tirânica traz consigo "*o perigo de que outra coisa se faça de tirano*" (NIETZSCHE, 2014, p. 22) podendo promover forças violentas e destrutivas expressas "*sob a forma de emoções negativas*" (JUNG, 2008, p. 119). Mas também diz que tal expressão é, em essência, o embate de forças opositoras que, assim como a criação do dr. Frankenstein, guarda em si dois princípios da natureza (da *phýsis* e da natureza humana): autopreservação e vontade de poder. Em outros termos, é a manifestação do princípio dionisíaco na vitalidade dialógica à embriaguez pela excitação e intensificação do "*sistema afetivo completo: de modo que descarrega de uma vez só todos os seus meios de expressão e, simultaneamente, expele forças de representação, de reproduzir, de transfigurar, de transformar*" (NIETZSCHE, 2014, p. 69) na mesma proporção em que onde "*quer que encontrasse o que é vivo, encontrei a vontade de domínio, até na vontade do que obedece encontrei a vontade de ser senhor*" (NIETZSCHE, 2016, p. 119).

É nessa correlação de forças, da razão exacerbada, que se manteve latente entre a decadência da sociedade grega e o alvorecer da modernidade onde retorna ao centro das questões humanas, e do renascimento da essência mística do ser humano que a contemporaneidade se constitui o novo campo de batalha do agonismo Apolo-Dioniso. Porque herda um ideal de razão que parte do idealismo platônico, que sobrepõe a mente ao corpo rememorando um período da *paideia* grega onde a figura do herói valoroso de atributos físicos dá lugar ao herói sagaz que embasa o simbolismo da superioridade humana sobre os demais animais e sobre a natureza.

Essa mesma razão, crescente ao redor de seu próprio centro e que não confere à dimensão abstrata a devida atenção, também negligenciou e continua a negligenciar a perpetuação dessa dimensão se desenvolvendo à sombra da existência humana consciente, em ritmo próprio, demonstrando claramente sua dissociação. Nisso, se debruça sobre o plano da materialidade fazendo dela o seu sinônimo de realidade e de verdade, construindo estruturas que a sustentem como, por exemplo, os conceitos de civilização e moral. Estes parte da concepção de um estado de espírito elevado onde a figura humana ascendeu de criatura a criador, o *homo* deus.

> O ser humano projetou para fora de si seus três "fatos internos", aqueles em que acreditou mais firmemente , a vontade, o espírito, o Eu, – ele extraiu, em primeiro lugar, o conceito Ser a partir do conceito de Eu, estabeleceu as "coisas" como existentes segundo sua imagem, segundo seu conceito de Eu como causa. (...) a coisa mesma, para dizer mais uma vez, o conceito de coisa, mero reflexo da crença no Eu como causa... (NIETZSCHE, 2014, p. 42)

Nesse movimento de centrar-se cada vez mais em si, o narcísico humano crê afastar-se do mito enquanto se move mais célere para a representatividade e para o simbolismo mítico, pois a liberdade criativa que comporta as figuras míticas é a liberdade de expressão da ideia que, a priori, abdica da necessidade de um referencial preexistente. Contudo, a preexistência referencial diz respeito à propriedade do acreditar; o crer designa um lugar tão intrínseco e natural ao ser humano quanto o saber e, por intermédio da criatividade, se conecta à vontade de poder como o sentido que pressupõe uma vontade preexistente (NIETZSCHE, 2014, p. 11). Distinguindo-a do conhecimento, "*a crença (v.) é o empenho na verdade de uma noção qualquer ainda que não verificável*" enquanto o conhecimento é "*uma técnica para a verificação de um objeto qualquer* (...). *Por técnica de verificação deve-se entender qualquer procedimento que possibilite a descrição* (...) *de um objeto; e por objeto deve-se entender qualquer entidade, fato, coisa, realidade ou propriedade*" (ABBAGNANO, 2007, p. 174). Nesse sentido, encontra a premissa agostiniana onde crer precede o saber explicável, pois, assim como o conhecimento se constrói na interseccionalidade das dimensões física e metafísica, o crer aparece como condição anterior ao saber no sentido de conferir-lhe existência.

Assim, a integração humana é o destino natural da ascensão dionisíaca sendo, antes, a própria motricidade do culto e dos ritos a Dioniso. É a manifestação do inconsciente enquanto força natural que retorna para a natureza e leva consigo o que lhe é partícipe: o ser humano. Este, em seu movimento natural em direção ao saber, desligou-se do que julgou sem utilidade em seu momento de autoexaltação, fundando as dimensões do imaginário e do real, sendo este último tudo o que a sua razão lhe permite conceber e experimentar. Assim, ignora que a acessibilidade ao verdadeiro carece também das experimentações sensíveis, pois "*é através da experiência que os seres humanos obtêm ciência e arte*" (ARISTÓTELES, 2012, p. 41-42) acreditando em sua ciência tão fiel e cegamente a ponto de crer que onde "*se ergue a árvore da ciência, eis o paraíso*", mas esquecendo-se de que isto "*diziam as serpentes da antiguidade mais remota e também a mais moderna*" (NIETZSCHE, 2018, p. 101).

É, por fim, o poder do re-fazer e do re-inventar que a razão inteligível concede aos homens seu atributo divino, o que o põe sobre as demais existências, sobre a natureza e sobre sua própria "gente" tanto pela vontade de poder quanto pela crença moderna de progresso[54]. É quem se "achega" a Prometeu, o atravessador, agora símbolo de transição do mito para a realidade e cujo simbolismo real diz respeito à ressignificação do mito: a elevação do humano pela libertação de seu benfeitor e a vitória da razão e do saber científico. Por princípio, é a única criatura que está a um toque da(s) divindade(s)[55] e, talvez por isso, se constitua tão mítico quanto os deuses de antes instaurando sua própria era: a do mito da razão e do crepúsculo dos ídolos, pois a partir de agora eleva-se o único cultuável, o ser humano.

[54] Que talvez encontre eco na busca antiga de elevação do espírito, distinguindo-se pelos valores da modernidade que se pautam na utilidade e no valor, por exemplo. Dessa forma, a elevação do espírito é, necessariamente, (com)provada no produto da técnica; uma grande ironia da herança idealística se debruçar sobre a pedra angular da sofística.

[55] Referência à obra *A Criação de Adão*, de Michelangelo.

Considerações Finais

A cultura ocidental é construída em um processo de longa duração, no qual se baseia sobre o desenvolvimento da dimensão racional atrelada à organização social como se vê na leitura de que seja "*fato fundamental na história da formação que toda cultura superior surge da diferenciação das classes sociais, que por sua vez se origina da diferença natural de valor espiritual e corporal dos indivíduos*" (JAEGER, 1995, p. 24). No entanto, é possível observar que essa perspectiva traz implícita uma relação simbiótica entre a classificação cultural e a organização social manifestada na ideia de hierarquia que, essencialmente, ganha significado de disputa de poder e dominação.

Retomando, brevemente, a historiografia grega no campo político-social nas cercanias do século VII a.C. é preciso trazer à memória e à consciência que a ascensão da nobreza ao poder instituindo a oligarquia se deve a duas forças motrizes: a vontade e a oposição. A primeira se manifesta no interesse de manutenção dos privilégios enquanto classe social e, por conseguinte, sua posição de superioridade. Analogamente, esse interesse, *per se*, não seria o suficiente para impulsionar a "ofensiva" aristocrática sem o componente do "risco", isto é, a concorrência de uma classe ascendente que se opunha aos seus interesses simbolizando a possibilidade de perda. Em outros termos, tem-se poder e autopreservação.

Cabe ressaltar que, a oposição representada pelas classes sociais em questão, aristocratas e mercadores, se refere ao antagonismo do poder político ao poder econômico, da anteposição do público ao privado, do coletivo ao particular e, em última instância, do

apolíneo ao dionisíaco. Esta última caracterização no sentido de que o princípio apolíneo se dá para a organização, necessária à dinâmica e ocorrência da *polis* e, por isso, da convivência ordenada entre os indivíduos onde se manifesta o comedimento, enquanto o dionisíaco evoca o caos, a desordem e os interesses individuais em seu movimento interiorizador. Ou seja: Apolo está para a razão e o conhecimento na proporção que Dioniso está para o instinto e o mistério.

Nesse sentido, a modernidade é a exaltação última de Apolo através do desenvolvimento e da deificação do caráter racional que crava o ser humano como centro do mundo.

> Nosso intelecto criou um novo mundo que domina a natureza e ainda a povoou de máquinas monstruosas. Essas máquinas são tão incontestavelmente úteis que nem podemos imaginar a possibilidade de nos descartarmos delas ou de escapar à subserviência a que nos obrigam. O homem não resiste às solicitações aventurosas de sua mente científica e inventiva, nem cessa de se parabenizar pelas suas esplêndidas conquistas. Ao mesmo tempo, sua genialidade revela uma misteriosa tendência a inventar coisas cada vez mais perigosas, que representam instrumentos cada vez mais eficazes de suicídio coletivo.
> (...)
> Já não existem deuses cuja ajuda possamos invocar. As grandes religiões padecem de uma crescente anemia, pois as divindades prestimosas já fugiram dos bosques, dos rios, das montanhas e dos animais, e os homens-deuses desapareceram no mais profundo do nosso inconsciente. Iludimo-nos julgando que lá no inconsciente levam uma vida humilhante entre as relíquias do nosso passado. Nossas vidas são agora dominadas por uma deusa, a Razão, que é a nossa ilusão maior e mais trágica. É com a ajuda dela que acreditamos ter "conquistado a natureza". (JUNG, 2008, p. 128)

Jung se refere, no primeiro parágrafo, claramente à capacidade inventiva do ser humano aliada à violência intrínseca ao seu espírito, que também diz respeito ao *agón* e à vontade de poder. Do ponto de vista psicológico, se depara com o imensurável dimensionamento do inconsciente e, consequentemente, com tudo que renegou e o que ainda não conhece. Do ponto de vista filosófico, revela, por um lado, o direcionamento à infinitude compreensiva e limitada pelo próprio estado de ser humano e, por outro, a inversa proporcionalidade relacional da Filosofia com a ascensão da figura humana em "seu" mundo criado, no qual também implanta passagens escapistas ao que instituiu por realidade. Por fim, do ponto de vista linguístico, ao ter certeza de algo – resultado de sua racionalidade exuberante – extirpa a dúvida e radicalmente se aproxima do estar certo, o que traz a imediata possibilidade oposta de descobrir-se errado e, principalmente, a implícita relação com o crer.

Entretanto, interessa-nos a complementaridade do parágrafo seguinte, pois é a representação do lançamento do ser humano na toca do coelho[56] em negar tudo que

[56] Faz-se referência à obra literária de Lewis Carrow, *Alice no País das Maravilhas*, de 1865.

representa Dioniso assim como é a constituição de uma nova teogonia. Afinal, no mito da extremada superioridade da razão, não haveria de nascer uma divindade anterior à própria racionalidade humana, uma vez que é a ela que o homem se curva. Além disso, é a recuperação do ser humano como centro da dinâmica no mundo na passagem do medievo para a modernidade que principia a consolidação da ideia de que a razão humana o põe em um estágio superior aos demais seres viventes e, por isso, traz as demais divindades que compõem o panteão moderno, todas originadas do novo *magnus dei*, após a requerida morte de deus.

A segunda divindade nasce da união da Razão com o humano: o Progresso; ao qual se atrela as ideias de melhoramentos e desenvolvimento gradativo rumo ao mais alto grau de existência. A esse novo deus coligam-se duas "musas" da modernidade, *ciência* e *evolução*. Juntos, estabeleceram o conceito de civilização e, por extensão, civilidade e civismo, que distingue os mais altos espíritos dos "bárbaros", a despeito de o homem civilizado ainda ser um bárbaro e a civilização ser a "*sublimação racional e 'utilitária' de energias livres, produzidas voluntária e intencionalmente*" (JUNG, 1980, p. 4; 46).

A terceira divindade moderna é oriunda da reorganização social que ressignificou a *polis*: o Estado moderno. Fruto de um contrato social, burocrático, é estipulado como regulador da vivência coletiva e nasce sob o compromisso de proteger a liberdade do ser humano assim como oferecer-lhe as condições básicas de subsistência, de segurança e de desenvolvimento detendo em suas mãos os mecanismos jurídicos que delimitam as ações humanas, reforçados pela moralidade, um juízo localizado entre o real e o imaginário, que se assemelha ao juízo religioso pelo "*fato de acreditar em realidades que não o são*" (NIETZSCHE, 2004, p. 49) e não se estende muito além da construção social que, na Antiguidade, tinha um perfil aristocrata e na modernidade assume contornos de um acordo social que ainda diz respeito a um alto valor a ser demonstrado. Dessa forma, inverte-se a dinâmica que existia entre os antigos gregos e a *polis*, pois o Estado entre os modernos ganha autonomia – ou, talvez, vida – sendo elevado a *status* de entidade; a criação da criatura.

A última divindade maior do panteão moderno é o Mercado[57]. É "irmã" do Estado moderno, cuidando da dimensão econômica e da lógica do capital que se desenvolve a partir de conceitos como a propriedade privada e com o desenvolvimento das formas de comércio

[57] Opta-se por utilizar o termo *mercado* por considerá-lo o meio em que se desenrolam as preferências humanas ao invés de *economia* para não correr o risco de ambiguidade com a ciência econômica que tem os gostos humanos e suas respectivas propulsões em saciá-los como objeto de estudo.

e de trocas. Sobrepôs seu "irmão" na regulação dos comportamentos humanos cuidando de suas necessidades e oferecendo-lhes a liberdade de ação em prol da satisfação de seus desejos. Aglutinando o desejo, a vontade de potência e os valores que sustentam a época moderna, o Mercado torna-se uma divindade tão cruel e destrutiva quanto é capaz de ser: voraz, totalitária e tirânica; assim como seu criador, o homem.

Constituído o panteão moderno com as suas deidades, o conhecimento também foi cingido. Interessa a esse novo tempo a utilidade, o produto, o saber técnico no sentido mais superficial do que foi associado ao movimento sofista. Não interessa o filósofo. A Filosofia foi absorvida e relegada a mero ferramental do conhecimento moderno. Dessa forma, vê-se o exemplo platônico de cidade injusta, "*onde o governo está nas mãos dos proprietários – que não pensam no bem comum da polis e lutarão por interesses econômicos particulares – , ou na de militares – que mergulharão a Cidade em guerras para satisfazer seus desejos particulares de honra e glória*" (CHAUI, 2000, p. 494).

A herança da razão superior em detrimento do que é sensível, do que diz respeito ao corpo, construiu cidades nas quais a *hýbris* vigora, entre interesses econômicos particulares e guerras literais e metafóricas pelo alcance do que o ser humano pode ser: tudo. Os valores que sustentam a modernidade e, por extensão, a contemporaneidade, perderam o sentido primal das instituições, as quais "*nada mais valem: sobre isso se é unânime. Mas isso não se deve a elas, mas sim a nós. Depois que foram perdidos todos os instintos a partir das quais nascem as instituições, vão se perdendo as instituições em geral porque nós não valemos mais nada para elas* (NIETZSCHE, 2014, p. 93).

À Filosofia cabe a missão de propor o retorno aos valores primevos perdidos pela exaltação da razão humana e o meio em que há de fazê-lo é apenas um: o ensino. Porque é através do ensino que se promove o ideal de liberdade e que se mantém em constante atualização e é por conta da Filosofia que se mantém crítico e não absorvível pelos períodos de tempo do governo dos homens. Nesse sentido, tem fundamental importância a figura do educador. Aqui convergem duas faces do educador que, talvez não por coincidência, se complementam na necessidade de revisionismo generalizado acerca da modernidade como tempo de consolidação da decadência e da modernidade como a herdeira daquele tempo.

De um lado, a visão de Nietzsche, que não se debruçou muito sobre a temática do ensino, mas em seu *Schopenhauer como educador* (NIETZSCHE, 2014, p, 161-261) vê o filósofo alemão como modelo que incorpora a Filosofia em si e na sua vida e a vive de maneira prática impulsionando a liberdade. Assim, é a inspiração para o educador que tem

a missão de transcender seu próprio tempo, transpondo a passividade e a massividade associadas à educação, a qual objetifica os indivíduos percebendo-os como meras matérias-brutas para o mercado. Essa divindade absorvera cada uma das demais e transformou o ser humano em sua peça sacrificial subvertendo a ordem da criação e apropriando-se de seus desejos e de sua vontade, oferecendo-lhe satisfação em troca de expiação gradativa e vital.

Aqui, o ser humano não mais constitui parte da natureza, mas escraviza-se no mundo das ideias tendo a senhoria assumida pelo corpo imaterial do Estado-econômico. Nesse sentido, a educação se torna refém dos negociantes e do Estado, onde os primeiros visam o lucro sob a promessa de felicidade e superação do *status quo*; e o segundo objetiva sua perpetuação pela subserviência e burocracia. Em ambos os exemplos, a "*transformação em cidadão-rebanho*" (DUPAS, 2012, p. 290-291) é fundamental. A filosofia da educação nietzschiana se fundamenta, portanto, na criação das bases para o humano por excelência após a derrubada dos ídolos da cultura e da educação constituindo, assim, o ambiente propício para o nascimento do gênio.

Do outro lado, a perspectiva de Daniel Munduruku (FILOSOFIA POP, 2021) com a aplicação da Filosofia como uma forma de vida que busque a sabedoria e o bem-viver. Para tanto, distingue o professor do educador, onde o primeiro se refere a uma profissão que se liga a um saber técnico fruto de aprendizado de um determinado conteúdo que será repassado; uma função social que desenvolve uma didática, uma prática para tal propósito. O professor é aquele que ensina o conhecimento acumulado pelas universidades. O educador, em seu turno, possui um comprometimento maior com as transformações e com o envolvimento dos alunos com a realidade em que estão inseridos. Sua função não está nas respostas, mas no apontamento dos caminhos possíveis. Segundo Daniel, "*o professor bate as mãos na mesa em analogia à autoridade; o educador bate os pés no chão*" sintonizando-se com o todo, o cosmo. Ele educa para o propósito da liberdade olhando para a completude dos elementos que constituem a existência do ser humano em tudo que lhe atravessa e transpassa, atuando em sua realidade com o intuito de transformá-la e estimulando os alunos a serem protagonistas de suas histórias.

Dessa maneira, está alinhado com o pensamento comum entre os povos originários, o qual está voltado mais para a coletividade do que para a comunidade, pois o coletivo se dá sem distinção de posicionamento social e de maneira horizontal, sem hierarquia. Isso está diretamente e intimamente atrelado à sua autovisão quando entende que seu foco deve estar em agir, pois é sua ação que provocará as instituições a agirem, seja contra ou a seu favor; e

quando ela se movimenta contrária à sua ação é sinal de que o caminho é o correto, pois a tendência das instituições é se autopreservar e, consequentemente, preservar o *status quo*.

Assim, este trabalho alcança sua conclusão com a certeza da fundamentalidade de se recuperar a dimensão da imaterialidade, de se reconsiderar a importância e ressignificar as manifestações míticas no entendimento de que o conhecimento se constrói também pelos insucessos, pela ludicidade, pelo imaginário, pela arte, entre outros meios. Ou seja, como se pretendeu demonstrar até aqui, a esfera do saber é uma esfera de complementaridade onde se integra o racional e o sensível, a ciência e o mito e, principalmente, o indivíduo e o coletivo. E, para que se cumpra essa integração, faz-se necessário jamais abdicar das duas práticas que possuem livre acesso entre as ciências e que constituem condição *sine qua non* para o desenvolvimento do ser humano: Filosofia e ensino.

Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução: Alfredo Bossi. 1ª edição. São Paulo. Martins Fontes, 2007.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. Tradução: José Pedro Xavier Pinheiro. São Paulo. Principis, 2020.

ARAGUNDE, Rafael. Ese Idiota Llamado Sócrates: teoría política, crítica, democracia, por Manuel S. Almeida (Ediciones UNE Yla Secta de los Perros, 2014). **Ámbito de Encuentros Revista de la Universidad del Este**. Universidad del Este, Panambi, p. 123-135, 2015.

ARAÚJO, Alisson Alexandre de. 7ª Ode Olímpica de Píndaro: Tradução e Notas. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 133, 2005.

ARISTÓFANES. **As Nuvens**. Tradução e notas: Gilda Maria Reale Starzynski. Arquivo Digital. 2012. Disponível em: https://historiagam.files.wordpress.com/2012/08/as-nuvens-aristc3b3fanes1.pdf. Acesso em 13 de março de 2022.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Tradução, textos adicionais e notas: Edson Bini. 2ª edição. São Paulo. Edipro, 2012.

ASANTE, Molefi Kete. Uma Origem Africana da Filosofia: mito ou realidade? Tradução: Marcos Carvalho Lopes. **Revista Capoeira – Humanidades e Letras**. Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-brasileira. São Francisco do Conde, v. 1, n. 1, p. 116-121, 2014.

ÁSIA. *In*: **Dicionário Etimológico**: etimologia e origem das palavras. Porto. 7Graus, 2021. Disponível em: https://www.dicionarioetimologico.com.br/asia/. Acesso em: 14 de julho de 2021.

BÍBLIA. Português. **Bíblia sagrada**. Tradução: João Ferreira de Almeida. Brasília. Versão *offline*. Disponível em: https://bibliajfa.com.br/. Acesso em 06 de abril de 2022.

BORNHEIM, Gerd Alberto (Org.). **Os Filósofos Pré-Socráticos**. 1ª edição. São Paulo. Cultrix, 1997.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. Volume I. Petrópolis. Vozes, 1986.

BRASIL. Presidência da República. **Cartilha de diversidade religiosa e direitos humanos**. Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República. Brasília, 2013.

BULFINCH, Thomas. **O Livro de Ouro da Mitologia** (a idade da fábula): histórias de deuses e heróis. Tradução: David Jardim Júnior. 26ª edição. Rio de Janeiro. Ediouro, 2002.

_____. **O Livro da Mitologia**: a idade da fábula. Tradução: Luciano Alves Meira. São Paulo. Martin Claret, 2020.

CAMERINO, Luciano Caldas. Notas para uma Ontologia do Trágico e do Pensamento Agonístico. **Revista Ética e Filosofia Política**. Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora, v. 2, nº 18, p. 141-149, dezembro 2015.

CASTRO, Manuel Antônio de. "Apreender, 1". In: CASTRO, Manuel Antônio de. **Dicionário de Poética e Pensamento**. Internet. Disponível em: http://www.dicpoetica.letras.ufrj.br/index.php/Apreender. Acesso em 02 de março de 2022.

_____. "Eîdos, 1". In: CASTRO, Manuel Antônio de. **Dicionário de Poética e Pensamento**. Internet. Disponível em: http://www.dicpoetica.letras.ufrj.br/index.php/E%C3%AEdos. Acesso em: 19 de julho de 2021.

_____. "Tékhne, 1; 6; 7". In: CASTRO, Manuel Antônio de. **Dicionário de Poética e Pensamento**. Internet. Disponível em: http://www.dicpoetica.letras.ufrj.br/index.php/Techn%C3%A9. Acesso em: 02 de março de 2022.

CERNEV, Jorge. O Julgamento de Sócrates. **Akrópolis – Revista de Ciências Humanas da UNIPAR**. Universidade Paranaense, Umuarama, v. 2, n. 7, p. 11-18, 1994.

CHAGAS, Radson Costa. Hesíodo: um legado para a formação de uma Grécia filosófica. XI SEMOC – Semana de Mobilização Científica. Universidade Católica do Salvador, Salvador, 2008.

CHÂTELET, François. **Uma História da Razão**: entrevistas com Émile Noël. Tradução: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 1994.

CHAUI, Marilena. **Convite à Filosofia**. São Paulo. Editora Ática, 2000.

CONTIER, Ana Teresa Ribeiro. **Um Modelo de Extração de Propriedades de Textos Usando Pensamento Narrativo e Paradigmático**. Dissertação (Mestrado em Engenharia Elétrica) – Escola Politécnica, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 73, 2007.

COSTA, Alexandre. **Heráclito**: fragmentos contextualizados. Tradução, apresentação e comentários: Alexandre Costa. Rio de Janeiro. DIFEL, 2002.

DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução: Maria Ermantina Galvão. 1ª edição. São Paulo. Martins Fontes, 2001.

DUPAS, Gilberto. **O Mito do Progresso ou Progresso como Ideologia**. 2ª edição. São Paulo. Unesp, 2012.

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. Tradução: Pola Civelli. São Paulo. Editora Perspectiva, 1972.

ENCANTAR. *In*: https://michaelis.uol.com.br/palavra/dam4/encantar/. Acesso em: 04 de dezembro de 2021.

EUROPA. *In*: **Dicionário Etimológico**: etimologia e origem das palavras. Porto. 7Graus, 2021. Disponível em: https://www.dicionarioetimologico.com.br/europa/. Acesso em: 14 de julho de 2021.

FEBVRE, Lucien. Como foi batizada a Europa?. **Revista de História**. Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 9, n. 19, p. 3-15, 07 set. 1954.

FERRY, Luc. **A Sabedoria dos Mitos Gregos** [recurso eletrônico]: aprendendo a viver 2. Tradução: Jorge Bastos. Rio de Janeiro. Editora Objetiva, 2012.

FILOSOFIA CAI NA VIDA 18: Sócrates: conhecer as manhas e as manhãs, só sei que nada sei! [Locução de]: Reuber Gerbassi Scofano. Rio de Janeiro, 19 fev. 2021. **Podcast**. Disponível em: https://castbox.fm/channel/FILOSOFIA-CAI-NA-VIDA!-id3117140?country=br. Acesso em 20 de fevereiro de 2021.

_____ 21 & 22. Socráticos Menores: Aristipo e Fédon (Edição Especial). [Locução de]: Reuber Gerbassi Scofano. Rio de Janeiro, 27 fev. 2021. **Podcast**. Disponível em: https://castbox.fm/episode/[Aula-21-%26-22]-Socr%C3%A1ticos-Menores%3A-Aristipo-e-F%C3%A9don-(Edi%C3%A7%C3%A3o-Especial)-%7C-Prof%C2%BA-Reuber-Scofano-id3117140-id445799194?country=br. Acesso em 04 de abril de 2022.

FILOSOFIA POP 128: Daniel Munduruku. [Locução de]: Marcos Carvalho Lopes. Entrevistado: Daniel Munduruku. Bahia: UNILAB, 5 jul. 2021. **Podcast**. Disponível em: https://filosofiapop.com.br/podcast/128-daniel-munduruku-com-daniel-munduruku/. Acesso em: 10 de julho de 2021.

FLORENZANO, M. Beatriz, "Pólis e Oîkos, o Público e o Privado na Grécia Antiga". Anais do I Simpósio Regional de História Antiga, Rondonópolis, M.T, 2001, pp. 113-118. Republicado em Textos LABECA, fev. 2010. Disponível em: http://labeca.mae.usp.br/media/pdf/florenzano_polis_e_oikos.pdf. Acesso em 15 de setembro de 2021.

FRANKLIN, Karen. Os conceitos de Doxa e Episteme como determinação ética em Platão. **Educar em Revista**. Universidade Federal do Paraná, Curitiba, v. 20, n. 23, p. 374-374, 2004.

GODOY, Arnaldo Moraes. O Julgamento de Sócrates. **Revista Seqüência Estudos Jurídicos e Políticos**. Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, v. 24, n. 46, p. 11-28, 2003.

GOERGEN, Pedro. De Homero e Hesíodo ou das origens da filosofia e da educação. **Revista Pro-Posições**. Universidade Estadual de Campinas, Campinas, v. 17, n. 3, p. 181-198, 2016.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. Tradução: Victor Jabouille. 5ª edição. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil, 2005.

GUILHERME, Alexandre; ROCHA, Gabriel Rodrigues. A Retórica Política em Detrimento do Conhecimento: o atual anticientificismo pensado a partir do conceito de episteme no diálogo Teeteto de Platão. **Aufklärung Revista de Filosofia**. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, v. 8, n. 2, p. 59-78, 2021.

HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. Tradução: Fausto Castilho. 1ª edição. Petrópolis. Editora Vozes, 2012.

_____. "Razão, 4". In: CASTRO, Manuel Antônio de. **Dicionário de Poética e Pensamento**. Internet. Disponível em: http://www.dicpoetica.letras.ufrj.br/index.php/Raz%C3%A3o. Acesso em 06 de março de 2022.

_____. "Tékhne, 4". In: CASTRO, Manuel Antônio de. **Dicionário de Poética e Pensamento**. Internet. Disponível em: http://www.dicpoetica.letras.ufrj.br/index.php/Techne. Acesso em 06 de março de 2022.

HERÓDOTO DE HALICARNASSO. **Los Nueve Libros de la Historia**. Libro Primero: Clio. Edição de elaaleph.com. Argentina, 2020. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000437.pdf. Acesso em 19 de julho de 2021.

_____. **Los Nueve Libros de la Historia**. Libro Cuarto: Melpómene. Edição de elaaleph.com. Argentina, 2020. Disponível em: http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/bk000440.pdf. Acesso em 19 de julho de 2021.

HESÍODO. **Os Trabalhos e Os Dias** (primeira parte). Introdução, tradução e comentários: Mary de Camargo Neves Lafer. 3ª edição. São Paulo. Iluminuras, 1996.

_____. **Os Trabalhos e Os Dias**. Tradução: Alessandro Rolim de Moura. 22ª edição. Curitiba. Segesta, 2012.

_____. **Teogonia**: a origem dos deuses. Tradução: Jaa Torrano. 7ª edição. São Paulo. Iluminuras, 2007.

HONDA, Helio. O Conceito Freudiano de Pulsão (Trieb) e Algumas de suas Implicações Epistemológicas. **Fractal: Revista de Psicologia**. Universidade Federal Fluminense. Niterói, v. 23, n. 2, p. 405-422, maio/ago. 2011.

JAEGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. Tradução: Artur M. Parreira. 3ª edição. São Paulo. Martins Fontes, 1995.

JARDIM, Antonio. "Técnica, 3". In: CASTRO, Manuel Antônio de. **Dicionário de Poética e Pensamento**. Internet. Disponível em: http://www.dicpoetica.letras.ufrj.br/index.php/T%C3%A9cnica. Acesso em 06 de março de 2022.

JUNG, Carl Gustav (Org.). **O Homem e seus Símbolos**. Tradução: Maria Lucia Pinho. 2ª edição. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2008.

_____. **Os Arquétipos e o Inconsciente Coletivo**. Tradução: Maria Luíza Appy e Dora Mariana Ribeiro Ferreira da Silva. 2ª edição. Petrópolis. Editora Vozes, 2000.

_____. **Psicologia do Inconsciente**. Tradução: Maria Luiza Appy. Petrópolis, Vozes, 1980.

_____. **Tipos Psicológicos**. Traducción: Rafael Fernández de Maruri. Madri. Trotta, 2013.

KERFERD, George Briscoe. **O Movimento Sofista**. Tradução: Margarida Oliva. São Paulo. Edições Loyola, 2003.

LAFER, Mary de Camargo Neves. Os mitos: comentários. *In:* **Os Trabalhos e os Dias** (primeira parte). 3ª edição. São Paulo. Iluminuras, 1996, p. 53-94.

LAVOISIER, Antoine Laurent. **Tratado Elementar de Química**. Tradução: Laís dos Santos Pinto Trindade. São Paulo. Editora Madras, 2007.

LAZZAROTTO, Danilo. **História Antiga**. 2ª edição. Ijuí. Editora UNIJUÍ, 1999.

LIMA, Flavia Pedroza; FIGUEIRÔA, Silvia Fernanda de Mendonça. Etnoastronomia no Brasil: a contribuição de Charles Frederick Hartt e José Vieira Couto de Magalhães. **Boletim Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, Belém, v. 5, n. 2, p. 295-313, maio/agosto 2010.

LYNCH, John. **Aristotle's School**: a study of a greek educational institution. Califórnia. University of California Press, 1972.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de. **O Selvagem**. Curso de Lingua Geral pelo Methodo de Ollendorf. Textos de Lendas Indigenas. Rio de Janeiro. Typographia da Reforma, 1876.

MANACORDA, Mario Alighiero. **História da Educação**: da Antiguidade aos nossos dias. Tradução: Gaetano Lo Monaco. 3ª edição. São Paulo. Cortez; Autores Associados, 1992.

MARROU, Henri Irénée. História da Educação na Antiguidade. Tradução: Mário Leônidas Casanova. São Paulo. Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

MARTINS, Everton Bandeira *et al*. A educação como aporte para a constituição da cidadania: a contribuição do ideal de educação ateniense. **Revista Didática Sistêmica**.

Instituto de Educação, Universidade Federal do Rio Grande. Rio Grande, v. 13, n. 1, p. 64-75, 2011.

MAUI. **A Lenda Maui**. Disponível em: https://estudenovazelandia.com.br/pagina/cultura/maui-as-lendas-maori-da-nova-zelandia. Acesso em 07 de abril de 2022.

_____. **A Lenda da Nova Zelândia**. Disponível em: https://www.newzealand.com/br/feature/the-legend-of-new-zealand/. Acesso em 07 de abril de 2022.

_____. **Saiba mais sobre 5 lendas da cultura Maori, nativos da Nova Zelândia**. Disponível em: https://falauniversidades.com.br/saiba-mais-sobre-5-lendas-da-cultura-maori-nativos-da-nova-zelandia/. Acesso em 07 de abril de 2022.

MOANA, um mar de aventuras. Direção: John Musker; Ron Clements. Disney, 107 min, 2016. Disponível em serviço de streaming: Disney +.

MONTEIRO, João Pedro C. dos S.. Ironia e Individualidade em Sócrates a partir de uma Análise Kierkegaardiana. **Revista Filosófica São Boaventura**. Instituto de Filosofia São Boaventura, FAE Centro Universitário. Curitiba, v. 14, n. 1, p. 75-88, jan./jun. 2020.

MORAES, Marcelo José Derzi. Filosofia e Educação no Egito Antigo. *In*: BRANCAGLION Jr. *et al* (org.). **Semna – Estudos de Egiptologia VI**. 2ª edição. Rio de Janeiro. Editora Klínē, p. 60-68, 2019. Disponível em: https://seshat.museunacional.ufrj.br/wp-content/uploads/2019/12/Segunda-Edi%C3%A7%C3%A3o-Estudos-de-Egiptologia-VI.pdf. Acesso em 18 de dezembro de 2021.

MURARI, Juliana Cristhina Faizano; CAPORALINI, José Beluci. A Importância Pedagógica dos Poetas Hesíodo e Homero na Educação dos Jovens na Grécia Antiga. VII Jornada de Estudos Antigos e Medievais. VI Ciclo de Estudos Antigos e Medievais do PR e SC. **Educação, Política e Religiosidade**. Universidade Estadual de Maringá. Maringá, p. set. 2009.

MURARI, Juliana Cristhina Faizano. **A Contribuição Hesiódica à Educação**: a fundamentação do conceito de justiça. IX Congresso Nacional de Educação – EDUCERE. III Encontro Sul Brasileiro de Psicopedagogia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, p. 7732-7742, out. 2009.

NASCIMENTO, Aline Ribeiro. **O que é a Psicologia para Nietzsche?**. Dissertação (Mestrado em Psicologia), Universidade Federal Fluminense. Niterói, p. 232, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Além do Bem e do Mal**: ou prelúdio de uma filosofia do futuro. Tradução: Márcio Pugliesi. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2018

_____. **Assim Falava Zaratustra**. Tradução: José Mendes de Souza. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2016.

_____. Consideração Intempestiva: Schopenhauer educador. In: **Escritos sobre Educação**. Tradução: Noéli Correia de Melo Sobrinho. 7ª edição. Rio de Janeiro. PUC-Rio; São Paulo. Loyola, 2014.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos ou Como se Filosofa com o Martelo**. Tradução: Jorge Luiz Viesenteiner. Petrópolis. Vozes, 2014.

_____. **Ecce Homo**: como cheguei a ser o que sou. Tradução: Lourival de Queiroz Henkel. Rio de Janeiro. Nova Fronteira, 2017.

_____. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo**. Tradução: J. Guinsburg. São Paulo. Companhia das Letras, 1992.

OLIVEIRA, José Silvio. Movimento Sofístico da Grécia (V e IV a.C.): o trabalho de ensinar. **Revista Conjectura: Filosofia e Educação**. Universidade de Caxias do Sul. Caxias do Sul, v. 23, n. 3, p. 513-540, set./dez. 2018.

OLIVEIRA, Wanderley Costa de. E se Aristófanes estivesse certo?: Uma análise crítica à face caricatural de Sócrates na peça teatral "As Nuvens". **Revista Sísifo**. Periódico Digital, v. 1, n. 10, p. 78-90, jul./dez. 2019.

ORLANDI, Eni Puccinelli. Paráfrase e polissemia: a fluidez nos limites do simbólico. **Revista Rua**. Laboratório de Estudos Urbanos, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, v. 4, n. 1, p. 9-20, 1998.

PATRÍCIO, Manuel Ferreira. Perenidade da Aretê como horizonte apelativo da Paideia. Sobre a excelência em educação. **Revista Portuguesa de Ciências do Desporto**. Universidade do Porto. Porto, v. 8, n. 2, p. 287–295, 2008.

PELLIZER, Ezio. Dicionário Etimológico da Mitologia Grega On Line. Triste, 2013. Disponível em: **Erro! A referência de hiperlink não é válida.**. Acesso em: 04 de dezembro de 2021.

PEZZINI, Filippo Elia. **Coração Selvagem**: a imagem arquetípica de Dioniso nas canções de Belchior. Dissertação (Mestrado em Letras e Cultura), Universidade de Caxias do Sul. Caxias do Sul, p. 86, 2021.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates e Críton**. Tradução: Alexandre Romero. São Paulo. Hunter Books, 2013.

_____. **A República**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. 3ª edição. Belém. EDUFPA, 2000.

_____. **Protágoras**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém. EDUFPA, p. 49-123, 2002.

_____. **Teeteto e Crátilo**. Tradução: Carlos Alberto Nunes. Belém. EDUFPA, 1968.

PONCE, Aníbal. **Educação e Luta de Classes**. Tradução: José Severo de Camargo Pereira. 18ª edição. São Paulo. Cortez, 2001.

PUCCI, Pietro. Auteur et destinataires dans les *Travaux* d'Hésiode. *In*: BLAISE, Fabienne; JUDET de la COMBE, Pierre; ROUSSEAU, Philippe (dir.). **Le Métier du Mythe**: lectures d'Hésiode. Presses Universitaires du Septentrion. Villeneuve d'Ascq, p. 191-210, 1996.

QUEIROZ, Raimundo Alberto Costa; ESCOBAR, Marco Lunardi. A Presença do Saber Geográfico na Idade Antiga e na Idade Média. **Revista Geotemas**. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Natal, v. 10, n. 1, p. 06-22, 30 abr. 2020.

RAAFLAUB, Kurt Arnold. Enki e Prometeu: o herói de cultura no mito e pensamento da Mesopotâmia e da Grécia. **Letras Clássicas**, n. 6, p. 11-23, 2002. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/letrasclassicas/article/view/82645. Acesso em: 19 fev. 2022.

RAGUSA, Giuliana. A Tradição do *Paidikón* na Mélica Grega Arcaica: testemunhos e canções. **Phaos Revista de Estudos Clássicos**. Universidade de Campinas, Campinas, v. 17, n. 1, p. 187-212, jan./jun. 2017.

ROBB, Kevin. **Literacy and Paideia in Ancient Greek**. Londres. Oxford University Press, 1994.

ROCHA, Maria Christina de Caldas Freire. Os Mitos Heróicos e a História da Oralidade Grega. **Revista Phoînix**. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 2, n. 1, p. 193-202, 05 jan. 1996.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Seis Ensaios de Parerga e Paralimpomena, pequenos escritos filosóficos (incluindo 'Sobre o suicídio')**. Tradução, apresentação e notas: Rosana Jardim Candeloro. Porto Alegre. Zouk, 2016.

SOARES, Leonardo Francisco. Pré-história de um conceito: o mito de Europa. **Aletria: Revista de Estudos de Literatura**. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, v. 19, número especial, p. 137–148, 2009. Disponível em: https://periodicos.ufmg.br/index.php/aletria/article/view/18363. Acesso em: 14 de julho de 2021.

TALIB, Imam Ali ibn Abu. **Nahjul-Balagha**: Peake of Eloquence. Versão em inglês editada por: Yasin T. Al-Jibouri. Nova York. Tahrike Tarsile Qur'an, 2009.

TEIXEIRA, Anísio. **Filosofia e educação**. Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos. Rio de Janeiro, v.32, n.75, p.14-27, jul./set. 1959.

TORRES, Milton Luiz. O cuidado da criança nos primórdios da educação grega: semelhanças e contrastes com a educação hebreia. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 24, p. 34-41, jan./abr. 2011.

TRABULSI, José Antonio Dabdab. **Dionisismo, poder e sociedade na Grécia até o fim da época clássica**. Belo Horizonte. UFMG, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e Pensamento entre os Gregos**. Tradução: Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1990.

_____. **As Origens do Pensamento Grego**. Tradução: Ísis Borges B. da Fonseca. Rio de Janeiro. Difel, 2002.

VIEIRA, Daniele Talita Florido**. Modos de Expressão do Discurso Didático n'Os Trabalhos e os Dias' de Hesíodo**. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara, Universidade Estadual Paulista. São Paulo, p. 96, 2011.

WATAGHIN, Lucia. Um Mito Tupi Traduzido por Giuseppe Ungaretti: “Mai Pituna Oiuquau Ãna” (“Como a Noite Apareceu”). **Revista USP**, São Paulo, n. 37, p. 168-173, março/maio 1998.

APÊNDICE – PODCAST: LINK IN CAST

A palavra é, apesar da escrita, o meio de comunicação mais utilizado pelo ser humano. Está presente em praticamente todas as formas de expressão e possui um longevo capítulo na história da humanidade e na relação com o ensino, com a Filosofia, com a cultura e com a memória. A tradição oral é fundamental para a história dos indivíduos, especialmente porque ela não desaparece com o advento da escrita.

Ironicamente, a despeito de todo o progresso técnico e científico, ainda não foi possível encontrar um meio de comunicação mais completo do que o falar. Isso porque, falar é expressão de vida. Na fala está envolvido todo o sistema cardiorrespiratório assim como uma série de músculos nas transformações das expressões, uma atividade imensurável de produção hormonal envolvida nas sensações e nos sentimentos que nos tomam quando falamos com alguém. Como auge dessa irônica limitação do campo que tem por bandeira o avanço ininterrupto, a oralidade ganhou um novo espaço em meio às inteligências artificiais e à falta de tempo para interações humanas. Para além de áudios imensos ou não em aplicativos de mensagens instantâneas e de conversões de livros em audiolivros, a mídia podcast parece, até agora, conjugar muito bem a celeridade da dinâmica da vida moderna com esse pequeno “passo para trás”.

Sendo assim, entende-se que o podcast pode constituir um importante aliado no ensino a partir de suas facilitações, especialmente a portabilidade. Mas pode ser também por proporcionar um espaço de amplificação de debate sobre determinado tema, pode oferecer um espaço mais descontraído que pode acabar facilitando o aprendizado para alguém ou

pode, ainda, ser um espaço de retomada de figuras históricas como os antigos poetas, os *aedos* da Antiguidade, que congregavam o poder da musicalidade com as narrativas heroicas de algum personagem ou determinado povo.

Portanto, o podcast Link In Cast tem, desde seu nome, a proposta de conectar as variadas formas de construir saber enquanto uma ferramenta auxiliar no estudo e aprendizado de Filosofia.

TÍTULO: Amor na anteposição apolíneo-dionisíaco (episódio piloto)

Toma-se como ponto de partida para este episódio piloto, a letra da música *Provas de Amor*, da banda brasileira Titãs com o objetivo de identificar aspectos da filosofia nietzschiana dentro da relação de oposição e complementaridade entre os princípios apolíneo e dionisíaco e analisar de que forma o amor exposto pelo eu lírico se conecta a esses princípios e mesmo ao entendimento do próprio Nietzsche sobre o amor e o ser humano.

Dessa maneira, imediatamente identifica-se a escolha de uma música para trazer Apolo e Dioniso pela relação de patronato estabelecida entre eles e a musicalidade. Segue-se, quase imediatamente, a condição de sentimento que evoca o deus dual, mas a manifestação se dá de forma comedida, o que traz ao contexto o deus onírico. Nessa variância, o ser humano e suas formas de lidar com o amor.

Sendo assim, como critério de organização textual, recortamos o texto separando-o pelas estrofes, seguidas do pré-refrão e, por fim, o refrão identificando as possibilidades a serem analisadas em cada parte da letra e no jogo de palavras que o autor utiliza em cada uma delas.

Na abertura da música, o autor se vale da representatividade da relação de transição do mundo das ideias para o, dito assim, mundo real figurada por uma traição. Logo, trata-se de uma ideação que se liga à esfera da moral. Esse movimento pode denotar astúcia e enganação, mas, nesse caso, diz mais sobre confiança que, por sua vez, requer previamente a crença, o acreditar. Mas emaranha essas possibilidades a alternância entre “culpado” e vítima, precisamente pelo que se convenciona ser o amor, ou seja, associado à proteção assim como o levantamento da seguinte questão: quem está sendo traído? O objeto desejado ou o desejo?

A segunda estrofe inicia com um símbolo de rompimento, cuja característica é unilateral e que ganha contornos de ser temporária com a duração previamente conhecida pelo eu lírico o que dá a entender um estado de movimento dele pela temporalidade e de acessibilidade ao íntimo de ambos, o amante e a amada. Talvez isso tenha influência direta

sobre seu comportamento comedido, em tomar as ações de maneira discreta, assim como se conecte a sua aparente transitoriedade afetiva onde põe seu foco ora em si, ora no seu desejo e, outras vezes, no objeto de seu desejo.

Associadas as estrofes, esse amor deixa transparecer a ausência de inebrio, uma racionalidade característica de um estado de elevação que poderia oferecer uma porta de entrada para o conceito de amor *fati*. É, talvez, onde fique mais nítida a relação apolíneo-dionisíaco antes de ser complementada pelo pré-refrão que a escancara conotativamente através do *agón* e do renascimento, este tipicamente dionisíaco, que está oposto aos transparecimentos apolíneos nas estrofes e são intercaladas justamente pela disputa no pré-refrão culminando no amor enquanto representações nas linhas do refrão. Aí aparece como amor próprio, amor ao destino, traz, no conjunto, o amor ao outro que, ainda assim, não parece ser um amor romântico.

Por fim, diz, principalmente, sobre a possibilidade de observar o amor em sua multiplicidade aparente bem como em sua plasticidade o que, a priori, excluiria uma conceituação deste.