

A transição do mito à filosofia e o processo político-formativo do cidadão grego

The transition from myth to philosophy and the political-formative process of the Greek citizen

Prof. Dr. Vladimir Fernandes¹

¹Doutor em Educação pela Universidade Estadual de São Paulo – FE-USP. Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. É docente titular de Filosofia na Universidade Paulista. Atua na Linha de Pesquisa de Políticas públicas e formação de professores na perspectiva filosófica e psicológica. Esse artigo é uma parte da pesquisa – Ética, cidadania e educação: reflexões filosófico-pedagógicas –, que contou com o apoio da Universidade Paulista - UNIP. E-mail: profvladi1@gmail.com

Submetido em 23/12/2015

Revisado em 09/01/2016

Aprovado em 17/02/2016

Resumo: Este artigo aborda a transição do pensamento mítico ao pensamento racional filosófico e o processo político-formativo do cidadão grego advindo com o contexto da polis democrática. O texto está dividido em quatro itens, precedidos por uma introdução. O primeiro expõe algumas considerações sobre as características da cosmovisão mítica, que antecedem o pensamento lógico racional. O segundo item aborda sobre alguns fatores da esfera social, política e econômica que propiciaram à passagem do mito a filosofia e o surgimento da cidadania. O terceiro analisa as consequências que o novo contexto traz a esfera da educação, considerando o papel desempenhado pelos sofistas, enquanto educadores da polis. O último item considera que a filosofia rapidamente revela sua propensão política e educacional e que o contexto analisado pode contribuir para se pensar questões filosóficas da educação contemporânea.

Palavras chave: Mito, Filosofia, Cidadania, Educação.

Abstract: This article addresses, in general terms, the transition from the mythical thinking to rational philosophical thought and the political-formative process of Greek citizen in the context of the democratic polis. The text is divided in four items, preceded by an introduction. The first exposes some considerations about the characteristics of mythical worldview, that priory the rational logical thought. The second item addresses some factors of social, political and economic sphere, which enable the transition from myth to philosophy, and the emergence of citizenship. The third analyses the consequences, which the new context brings to the new context brings the sphere of education, considering the role played by the sophists, as educators of the polis. The last item considers that the philosophy quickly reveals its political and educational propensity, and therefore the analyzed context can contribute to reflections about philosophical issues of contemporary education.

Keywords: Myth, Philosophy, Citizenship, Education.

Introdução

Este artigo aborda a transição do pensamento mítico ao pensamento racional filosófico e o processo político-formativo do cidadão grego advindo com o contexto da *polis* democrática. O texto está dividido em quatro itens.

O primeiro expõe algumas considerações sobre as características da cosmovisão mítica, que antecedem o pensamento lógico racional. Parte da tese cassireriana de que o mito é a forma mais primária e originária de atribuir sentido ao mundo e que mesmo com o surgimento de outras formas explicativas para a realidade, o pensamento mítico nunca desaparece.

O segundo item aborda os principais fatores que propiciaram o surgimento do pensamento racional filosófico. Considera-se a tese de Jean-Pierre Vernant de que a filosofia é filha da *polis* grega, ou seja, que seu surgimento foi possibilitado pelo conjunto de elementos que emergiram com a queda do poder micênico e constituição de uma nova organização política e social na Grécia antiga. Dessa forma, aborda-se a transição do mito à filosofia e o surgimento da cidadania.

O terceiro analisa as consequências que o novo contexto traz a esfera da educação, uma vez que é possível identificar que a nova visão de mundo e a forma de organização política da sociedade repercutem no âmbito formativo dos cidadãos. Considera-se o papel desempenhado pelos sofistas, enquanto educadores da *polis*, assim como as críticas que foram dirigidas a eles.

Nas considerações finais, quarto item do artigo, elaboram-se algumas reflexões, com base nos itens anteriores, identificando que a filosofia rapidamente revela sua propensão política e educacional e que o contexto analisado pode contribuir para se pensar questões filosóficas da educação contemporânea.

A cosmovisão precedente ao *logos* grego

O desejo de conhecer ou de buscar um sentido para o mundo circundante é inerente aos vários agrupamentos humanos em diferentes épocas e lugares. O ser humano diante de um mundo desconhecido, repleto de mistérios como o nascimento, a morte, a sucessão alternada entre dias e noites, as mudanças climáticas, entre outros, tem a necessidade de entender esse mundo. Essa necessidade é própria da condição humana, uma vez que o *homo sapiens* diante do medo, da admiração e do desconforto produzido pelo desconhecido precisa dar-lhe sentido. O *chaos* necessita ser ordenado para o ser humano encontrar o seu lugar no mundo e apaziguar as suas inquietações. O pensamento mítico tem cumprido essa função ordenadora, muito antes do surgimento do *cogito* filosófico ou da exaltação da ciência.

Ernst Cassirer, em sua obra *Filosofia de las Formas Simbólicas II: el pensamiento mítico* (1988), defende a tese que o mito é a forma mais primitiva de conformação espiritual do mundo, como afirma, “Mucho antes de que el mundo se dé a la consciencia como um conjunto de ‘cosas’ empíricas y como um complejo de ‘propriedades’ empíricas, se le da como um conjunto de potencias e influjos mitológicos” (1998, p.17). Os mitos resultam das experiências coletivas dos seres humanos, que não se reconhecem como produtores desses mitos, já que não têm consciência da projeção do seu eu subjetivo para os elementos do mundo. Segundo Cassirer, os “mitos” construídos por indivíduos, como, por exemplo, os “mitos platônicos”, não podem ser considerados mitos genuínos. Em Platão, os “mitos” foram elaborados de forma livre, com finalidades ética e pedagógica definidas, de modo que o seu criador (Platão) não estava subordinado a sua criação. Já o mito verdadeiro não se reconhece a si mesmo como uma imagem ou metáfora; a sua imagem é a própria realidade. As emoções expressas são transformadas em imagens e essas imagens são a interpretação do mundo exterior e interior. Ou, como o autor explica em *O Mito do Estado*, “[...] com o

mito o homem começa a aprender uma nova e estranha arte: a arte de exprimir, e isso significa organizar, os seus instintos mais profundamente enraizados, as suas esperanças e temores” (Cassirer, 1976, p.64). Por isso, o pensamento mítico não deve ser compreendido como mera ilusão ou mentira, mas, sim, como uma forma de objetivação de uma dada forma de consciência da realidade, mais primária e de caráter específico.

Segundo Cassirer, embora exista uma diversidade de manifestações míticas entre os mais diferentes povos e em distintas épocas, devemos procurar pelo seu elemento comum, aquele que permite uma ‘unidade na diversidade’, como afirma,

Os sujeitos do mito e os atos rituais são de uma infinita variedade; na verdade são incalculáveis e insondáveis. Mas os motivos do pensamento mítico e da imaginação mítica são, em certo sentido, sempre os mesmos. Em todas as atividades e em todas as formas de cultura humana encontramos uma “unidade na diversidade”. (1976, p.53).

Esse elemento comum, essa unidade em meio à diversidade que Cassirer aponta, no caso do pensamento mítico, é “uma unidade de sentimento”, que se fundamenta na “conscientização da universalidade e fundamental identidade da vida” (1976, p.53). A essência do mito não é regida pelo pensamento racional, mas pelo sentimento. A mente primitiva vê o mundo de forma específica, precisamente porque ela não estabelece, como o pensamento racional-científico, uma separação entre as diversas formas de vida e os elementos da natureza. A relação da mente primitiva para com a sua comunidade e para com a natureza é de profunda comunhão. Os sujeitos míticos não se concebem como entes separados do resto da natureza, mas como seres que se sentem unidos e participantes de um mesmo todo, em que os desejos, as sensações e as emoções manifestam-se por meio dos ritos. Nas palavras de Cassirer, o que encontramos na crença primitiva é

[...] um profundo e ardente desejo dos indivíduos no sentido de se identificarem com a vida da comunidade e com a vida da natureza. Esse desejo é satisfeito pelos ritos religiosos. Aqui os indivíduos fundem-se num todo homogêneo. (1976, p.54).

O homem mítico se sente membro de uma única sociedade, a “*sociedade da vida*”. Nessa sociedade os seres humanos e todos os elementos da natureza estão no mesmo plano. O homem não se sente num nível superior a esse plano, não se sente numa situação privilegiada, mas sim se considera partícipe de um mesmo *kósmos*. Para que essa sociedade se mantenha é necessário renová-la constantemente. Essa renovação se dá através dos ritos. Os ritos de iniciação, assim como os ritos de vegetação, presentes em quase todas as sociedades primitivas, guardam uma estreita semelhança entre si. Ambos pertencem a um mesmo processo de regeneração da vida e representam a continuidade de um ciclo, do que deve morrer para renascer. Ou seja, existe um ritual específico por meio do qual, por exemplo, a criança deixa de ser criança e se torna adulta, assim como um ritual específico para garantir os ciclos das estações da natureza, e ambos estão indissociáveis do conjunto da vida humana. Para cada estação do ano há um ritual específico que garante a continuidade do ciclo.

O mesmo ciclo da vida que aparece na sociedade humana e que constitui a sua própria essência aparece também na natureza. O ciclo das estações não é devido às forças meramente físicas. Está indissolivelmente ligado à vida do homem. A vida e morte da natureza é parte integrante do grande drama da morte e ressurreição do homem. (1976, p.57).

Cassirer toma como exemplo o culto dionisíaco para apontar um sentimento que é comum não apenas a esse mito, mas também aos ritos mais primitivos e às religiões mais evoluídas. Que sentimento é esse? “É o profundo desejo de o indivíduo se libertar dos grilhões da sua individualidade, de mergulhar na corrente da vida universal, de perder a sua identidade, de ser absorvido pela natureza [...]” (1976, p.57) e, dessa forma, aproximar-se da divindade. Mas, segundo Cassirer, a mente grega, por seu caráter lógico, tinha

necessidade de explicar, justificar os elementos ‘irracionais’ do culto dionisíaco. Isso se deu pelos teólogos órficos que criaram a história do Dioniso Zagreu. Para Cassirer, a lenda de Dioniso é um exemplo característico da origem e do significado das produções míticas. Há um relato explicativo que, no entanto, não pode ser classificado nem como fenômeno físico ou histórico, tampouco como mera fantasia. A lenda mítica “refere-se a uma certa ‘realidade’. Mas esta realidade não é física nem histórica: é *ritual*. Aquilo que se vê no culto dionisíaco é *explicado* no mito” (1976, p.58). Mas, adverte Cassirer, não devemos, com isso, concluir que o mito seja produto somente de processos intelectuais, pois o seu elemento originário reside em profundos sentimentos. Ocorre que, também, não podemos restringi-lo a elementos emocionais, uma vez que o mito, “não é uma simples emoção”, mas “expressão dela”, como arremata Cassirer: “A expressão de um sentimento não é o próprio sentimento – é a emoção tornada imagem” (1976, p.59).

Por meio da linguagem o ser humano objetiva suas percepções sensíveis. Percepção esta já carregada de significado, pois o homem não tem acesso a uma realidade “pura”, em estado bruto, desprovida de sentido. O mito é, também, uma forma de objetivação, uma tentativa de explicação da realidade. Mas, enquanto o “[...] simbolismo linguístico conduz a uma objetivação das impressões sensoriais; o simbolismo mítico leva a uma objetivação de sentimentos” (1976, p.62). Pois, se nos ritos mágicos e nas cerimônias religiosas os homens agem de forma inconsciente, movidos por profundos sentimentos e fortes pressões sociais, no mito já temos um novo aspecto. “Mas se esses ritos se transformam em mitos aparece um novo elemento” (1976, p.62). Esse novo elemento é a busca de “significado” daquilo que se faz nos ritos. O ser humano busca saber os “porquês”, já não se satisfaz somente com o agir, quer uma resposta; mesmo que essa resposta possa nos parecer fantástica, absurda ou improvável, o mais importante não é

o conteúdo da resposta, mas sim o fato de que a mesma pode apaziguar uma inquietação e fazer o homem encontrar o seu lugar no mundo.

Pode-se concluir, então, que o mito é a primeira forma que o ser humano utilizou para dar sentido ao mundo. Ele é um tipo de saber afetivo, coletivo e dogmático, trata-se de um relato, construído coletivamente, ainda que sem a consciência dessa construção. No pensamento mítico a força da tradição e do coletivo é muito intensa para que se desconfie de suas próprias concepções, porém, ele não deixa de ser uma forma de atribuir significado ao mundo, de ordenar o *chaos* e orientar a ação. Mas, a partir de um dado momento do processo histórico, essa explicação mítica, essa forma de saber de si e do mundo, começa a ser questionada por aqueles que seriam conhecidos como os primeiros filósofos, os pré-socráticos, preocupados em buscar a *arkhé*, o princípio fundamental das coisas. Doravante, são eles que buscam dar uma explicação sustentada em argumentos racionais para o existente.

A transição do mito à filosofia e a cidadania antiga

O declínio do pensamento mítico na Grécia é marcado pelo advento da filosofia, pela ascensão de um saber de tipo racional. Ela tem início na Mileto jônica, em princípio do século VI a. C., momento em que os primeiros filósofos – Tales, Anaximandro e Anaxímenes – iniciam um novo tipo de reflexão em relação à natureza. Esses primeiros filósofos perscrutam entender o *kósmos*, procuram uma cosmologia, uma racionalidade constitutiva do universo e não aceitam mais as cosmogonias míticas. Buscam a *arkhé*, o princípio primordial de todas as coisas e por se preocuparem com o conhecimento do mundo natural – *physis* – ficaram também conhecidos como físicos ou fisiólogos. A transição do pensamento mítico para o pensamento racional filosófico foi um processo lento e gradativo e não significou o desaparecimento das concepções míticas, uma vez que o mito possui um

caráter perene. Mas, como foi possível o surgimento dessa busca de explicação racional para o existente, em oposição ao pensamento mítico?

Fatores como a intensificação das viagens marítimas e do comércio, o uso da moeda, a utilização da escrita, a fixação das leis pela escrita e, sobretudo, o nascimento das cidades-estado contribuíram para a emergência de um tipo de pensamento que não apenas questiona o mito, mas, também, irá refletir sobre o poder político e a organização social. Segundo Jean-Pierre Vernant, em *As origens do pensamento grego* (1998), essa transição foi propiciada pelas formas de organização social, política e econômica da cidade-estado. Como afirma,

O aparecimento da *polis* constitui, na história do pensamento grego, um acontecimento decisivo. Certamente, no plano intelectual como no domínio das instituições, só no fim alcançara todas as suas conseqüências; a *polis* conhecerá etapas múltiplas e formas variadas. Entretanto, desde o seu advento, que se pode situar entre os séculos VIII e VII, marca um começo, uma verdadeira invenção; por ela, a vida social e as relações entre os homens tomam uma forma nova, cuja originalidade será plenamente sentida pelos gregos. (1998, p.41).

O autor comprova suas afirmações realizando uma análise histórica e filosófica do pensamento e da organização social dos gregos, salientando a queda do poder micênico, no século XII a. C., com a invasão das tribos dóricas e os seus conseqüentes desdobramentos. Esse fato faz sucumbir a dinastia de Micenas, uma vez que destrói a vida social de uma realeza, que se encontrava orbitando em torno do palácio, que tinha ao centro um rei considerado divino. O rei ocupava o cume da organização social, recebia o título de *anax* e sua autoridade se exercia nas esferas militar, econômica e religiosa. A queda do reino do *anax* inaugura uma nova fase da civilização grega em que várias transformações sociais irão repercutir no pensamento grego.

A queda do poder micênico, a expansão dos dórios no Peloponeso, em Creta e até em Rodas inauguram uma nova idade da civilização grega. A metalurgia do ferro sucede à do bronze. A incineração de cadáveres substitui numa larga escala a prática da inumação. A cerâmica transforma-se profundamente: deixa as cenas da vida animal e vegetal por uma decoração geométrica. (1998, p.33).

Com a queda do poder micênico e a expansão dos dórios surgem novos valores e uma nova forma de organização social e de resolução dos conflitos.

Desaparecido o áanax que, pela virtude de um poder mais que humano, unificava e ordenava os diversos elementos do reino, novos problemas surgem: como a ordem pode nascer do conflito entre grupos rivais, do choque das prerrogativas e das funções opostas? Como uma vida comum pode apoiar-se em elementos discordantes? Ou – para retomar a própria fórmula dos Órficos – como, no plano social, o uno pode sair do múltiplo e o múltiplo do uno? (1998, p.38).

Nessa nova estrutura social que vai se configurando, o palácio deixa de ser o centro da cidade, e a praça pública vai ganhando importância. A vida social passa a ser marcada por duas entidades divinas opostas: *Eris* (Poder de conflito) e *Philia* (Poder de união). As ideias de concorrência e de disputa se unem à ideia de união e dependência social, assim o espírito de *agón*, de combate organizado e sujeito a certas regras, manifesta-se em vários domínios, como na guerra, na esfera religiosa e também na política. Na esfera política, o discurso e a oratória são as armas deste combate, cujo palco é a praça pública, a *ágora*.

Na *ágora*, a palavra deixa de ser uma fórmula exata e fica exposta ao debate, manifesta-se de forma autônoma. A palavra passa a ser tão valorizada que os gregos a transformaram numa divindade, *Phéitó*, que representa a força, a capacidade da persuasão. Não mais a palavra de ordem do rei divino, mas a palavra humana buscando – por meio do conflito, da discussão e da persuasão – um sentido e um convencimento. A palavra não é mais uma forma justa, *a priori*, mas está exposta a contestação. A polêmica, a discussão, a

argumentação são as regras do jogo intelectual e político que é praticado a luz do sol, na ágora, e tem como juiz o público, os cidadãos. Os conhecimentos, os conteúdos da cultura, não ficam mais restritos ao palácio, são agora expostos em praça pública e submetidos à apreciação de todos, possuem um caráter de publicidade e passam a ser objeto de análise e de interpretação.

É neste contexto que surge o cidadão da *polis*, o *politikós*. “Esse quadro urbano define efetivamente um espaço mental; descobre um novo horizonte espiritual. Desde que se centraliza na praça pública, a cidade já é, no sentido pleno do termo, uma *polis*” (Vernant, 1998, p.38).

Os valores, os conhecimentos, as técnicas mentais são colocadas em praça pública, expostas a crítica e não são mais guardados como garantia de poder. A polêmica, a discussão, a argumentação são as regras do jogo intelectual e político. A escrita, que foi emprestada dos fenícios e modificada, permite perenizar a cultura, torná-la pública e, ao mesmo tempo, refletir os seus conteúdos. A *dike* (Justiça) pode ser fixada em forma de leis e garantir sua permanência de forma comum a todos, não dependendo mais da arbitrariedade do monarca.

Os cidadãos considerados como “semelhantes” uns em relação aos outros é outro aspecto que caracteriza o universo da *polis*. Essa semelhança une os gregos pela *Philia* (união, amizade) e é ela que garante a unidade da *polis*. A ideia de semelhança se converterá em igualdade no plano político, no conceito de isonomia, de mesma participação no poder entre os cidadãos. As leis escritas são as mesmas para todos cidadãos e os mesmos deveriam segui-las e, também, participar dos tribunais e das assembleias, segundo Vernant:

Todos os que participam do Estado vão definir-se como Hómoioi, semelhantes, depois, de maneira mais abstrata, como Isoi, iguais. Apesar de tudo o que os opõe no concreto da vida social, os cidadãos se concebem, no plano político, como unidades permutáveis no interior de um sistema cuja lei é o equilíbrio, cuja norma é a igualdade. Essa imagem do mundo humano encontrará no século VI sua expressão rigorosa num conceito, o de isonomia: igual participação de todos os cidadãos no exercício do poder. Mas

antes de adquirir esse valor plenamente democrático e de inspirar, no plano institucional, reformas como as de Clístenes, o ideal de isonomia pôde traduzir ou prolongar aspirações comunitária que remontam muito mais alto, até as origens da polis. (1998, p.49).

O sistema político ateniense passou por várias reformas antes de atingir a isonomia referida acima, isto é “igual participação no exercício do poder”. Entre os séculos IX a VI a.C. o regime em Atenas foi o aristocrático, os chamados eupátridas, que significa “bem nascidos” ou nobres, tinham a posse da maior parte das terras e o governo era realizado de acordo com os seus interesses. Na outra ponta da sociedade estavam os muitos camponeses e artesões pobres que poderiam ser escravizados por dívidas (Cf. Funari, 2013, p.33).

Na medida em que os contatos e as transações comerciais cresciam, uma parte do *demos*, ou seja, da população, passou a ter ascensão econômica, em especial o grupo dos comerciantes, que entre os séculos VII e VI a.C. tiveram seus rendimentos ampliados. Como geralmente ocorre, quando uma classe ou grupo adquire poder econômico, a classe de comerciantes passa, também, a reivindicar maior participação no poder político. Dessa forma, surge a pressão por reformas políticas, que passaram a ocorrer. Em 621 a.C. o legislador Drácon foi o responsável por fixar leis na forma escrita, que seriam aplicáveis a todos, substituindo a simples oralidade das mesmas que existiam até então. Dada à condição extremamente severa dessas leis, o termo “draconiano” tornou-se conhecido como sinônimo de medida desumana ou drástica. Posteriormente, em 594 a.C., a reforma do arconte ateniense Sólon,

[...] favoreceu o desenvolvimento econômico da indústria e do comércio, cancelou dívidas dos cidadãos pobres e acabou com o sistema de escravidão por endividamento, segundo o qual os atenienses pobres deviam pagar suas dívidas com o trabalho escravo. Sólon conferiu mais poderes à assembleia popular dos cidadãos (Eclésia) e vinculou os direitos políticos às fortunas e não mais aos privilégios de sangue ou às ligações familiares. (Funari, 2013, p.33).

Entre os séculos VII e V a. C. Atenas passará por várias modificações protagonizadas por legisladores, que buscavam resolver o conflito de interesses que se intensificava naquele momento. Começando por Dracon e passando por Sólon, Pisístrato e culminando com Clístenes e Péricles a transição do poder aristocrático para o democrático se consolida.

Em Atenas, este regime político atingiu seu pleno desenvolvimento no tempo de Péricles, que se tornou líder dos democratas em 469 a.C. Nessa época, os cargos políticos ligados à redação das leis e sua aplicação tornaram-se legalmente acessíveis tanto aos cidadãos ricos como aos pobres, e as palavras justiça e liberdade passaram a ser referenciais importantes no imaginário ateniense. Entre 440 e 432 a.C., Péricles comandou a construção de diversos edifícios monumentais na cidade que se tornou o centro artístico, econômico e intelectual da Grécia. (Funari, 2013, p.35).

A democracia ateniense era direta, o que significa que todos os cidadãos podiam participar das decisões discutidas na assembleia popular (Eclésia). Mas quem eram os considerados cidadãos neste contexto?

Em Atenas, eram considerados cidadãos apenas os homens adultos (com mais de 18 anos de idade) nascidos de pai e mãe atenienses. Apenas pessoas com esses atributos podiam participar do governo democrático ateniense, o regime político do "povo soberano". Os cidadãos tinham três direitos essenciais: liberdade individual, igualdade com relação aos outros cidadãos perante a lei e direito a falar na assembleia. (Funari, 2013, p.36).

A igualdade dos *politikós*, dos cidadãos atenienses, tem o amparo das leis. Eram cidadãos os nascidos em Atenas, do sexo masculino e que tivessem cumprido o serviço militar. Dessa forma, muitos ficavam de fora como as mulheres, as crianças, os estrangeiros e os escravos.¹ Aqueles que não eram *politikós* eram considerados *idiotikós* (do prefixo gr. *idio*, próprio, particular), no

¹ Estima-se que em 431 a.C., em Atenas, havia cerca de 310 mil habitantes. Desses: “172 mil *cidadãos* com suas famílias, 28.500 *estrangeiros* com suas famílias e 110 mil *escravos*” (Funari, 2013, p.38). Calcula-se que desse montante aproximadamente 13,5%, cerca de 42 mil pessoas, eram cidadãos com plenos direitos.

sentido de só se preocuparem consigo mesmo e não com as questões públicas. As leis, que foram paulatinamente instituídas e redigidas, valem para todos os cidadãos, que, por sua vez, podem fazer parte dos tribunais e das assembleias. Estas leis substituem o uso da violência para resolver os conflitos, situação em que os fortes triunfam e impõem seus interesses (Cf. Vernant, 1988, p. 73).

Essa dessacralização do poder e do saber está relacionada ao universo e a ordem da cidade em que se faz presente uma racionalização da vida social. Devido às estruturas sociais e mentais, características da *polis*, cidade grega, desenvolve-se o pensamento racional filosófico. Diante desse quadro exposto, pode-se concluir, com Vernant, que as várias transformações gestadas, que culminaram com a *polis* democrática, trouxeram em seu bojo as condições para a emergência do pensamento racional filosófico, ou seja, que a filosofia é filha da polis grega.

A filosofia possui, portanto, uma data e um lugar de nascimento. O lugar foi a magna Grécia, que compreendia além do território continental, as várias colônias gregas, especificamente a cidade de Mileto onde viveu Tales, o primeiro filósofo. A data de nascimento da filosofia costuma ser estabelecida entre o final do século VII e início do VI a.C. (Cf. Chauí, 2003, p. 37). Segundo Vernant (1990):

Tudo começou no início do século VI a.C., na cidade grega de Mileto, no litoral da Ásia menor, onde os jônios estabeleceram colônias ricas e prosperas, No espaço de cinquenta anos sucederam-se três homens, Tales, Anaximandro e Anaxímenes, cujas pesquisas são bastante próxima pela natureza dos problemas abordados e pela orientação espiritual para que os tenham considerado, desde a Antiguidade, como os formadores de uma única e mesma escola. (1990, p. 476).

Há quem sugira uma data mais específica para o nascimento da filosofia: 28 de maio de 585 a.C., data em que ocorreu um eclipse solar previsto por Tales.² Fato que lhe deu certa fama, além de ser uma

² Cf. Weischedel, 2006, p. 19

demonstração inequívoca de que a razão filosófica pode compreender o mundo a sua volta e fazer previsões em relação aos fenômenos. E o que propiciou que o ser humano começasse a filosofar? Platão, no *Teeteto* (155 d), afirmou que a Filosofia começa com o *thaumázēin*, com o admirar-se com o espantar-se diante de alguns fenômenos, tese reafirmada por Aristóteles em sua *Metafísica* (982 b13). Pode-se considerar que no pensamento mítico também se identifica a manifestação do *thaumázēin* como a mola propulsora para a busca de respostas, mas os efeitos produzidos no mito e na filosofia levam a distintas elaborações, conforme explica Vernant:

No mito, *tháuma* é o “maravilhoso”; o efeito de assombro que ele provoca é o sinal da presença nele do sobrenatural. Para os milésimos, a estranheza de um fenômeno, em vez de impor o sentimento do divino, propõe-no ao espírito em forma de problema. O insólito não fascina mais, ele mobiliza a inteligência. De silenciosa veneração, a admiração faz-se questionamento. Interrogação. (1990, p. 481).

Enquanto para a consciência mítica a admiração produz o assombro e uma resposta sobrenatural, no pensamento filosófico a admiração propicia a visão de um problema e a busca de resposta racional. Enquanto as respostas produzidas pela consciência mítica configuram-se como verdades advindas de tempos remotos, cujos conteúdos não são questionados, o pensamento filosófico caracteriza-se pelo questionamento, pela investigação e argumentação racional para explicação da realidade. Destarte, a verdade sustentada na força da tradição não mais satisfaz os precursores da filosofia. Embora o conteúdo da explicação, desses primeiros filósofos, tenha certa semelhança com o mito a forma de explicar é diferente, ou seja, é uma forma investigativa apoiada no *logos*, na razão, característica que os coloca em uma direção oposta ao do pensamento mítico.

Democracia antiga e reflexos na educação

Nos tempos homéricos (séculos XII a VIII a. C.), assim como no período arcaico (séculos VIII a VI a. C.), prevaleceu, de um modo geral, um ideal de educação que visava à formação da aristocracia guerreira e tinha os seus parâmetros, sobretudo, nas ações heroicas retratadas na *Ilíada* e na *Odisseia*, de Homero. O guerreiro deveria ter virtude, conceito que possui,

[...] nesse período, o sentido de força e coragem, atributos do “guerreiro belo e bom”, aos quais se acrescentam a prudência, a lealdade, a hospitalidade, bem como a honra, a glória e o desafio à morte.

[...]

No período arcaico, que se seguiu aos tempos homéricos, e também na época clássica, ainda prevalecia a influência da cultura das epopeias na educação. Ao relatar as ações dos deuses, transmitiam os costumes, a língua, os valores éticos e estéticos. (Aranha, 2006, p. 63).

Já o período clássico da civilização grega, que compreende os séculos V e IV a.C., é considerado o momento de apogeu da sociedade grega, com marcante desenvolvimento nas esferas da arte, filosofia, literatura, que deixou um legado importante para o mundo ocidental. É o período em que o regime político democrático encontrou seu pleno desenvolvimento, com Péricles no poder, em Atenas. Esse contexto traz seus reflexos no âmbito da educação.

Na Grécia, as *polis*, cidades-estado, possuíam autonomia política e também a educação variou entre elas. Dois modelos clássicos de educação foram o de Esparta e de Atenas. Esparta, a partir do final do século VII a.C., passou a privilegiar a formação militar para a defesa da *polis*, visava a formação de soldados resistentes e obedientes, acostumados a vida comunitária e capazes de sacrificar a própria vida em defesa da pátria. Já em Atenas, a partir do século VI a.C., se é correto afirmar que a educação também visava a defesa da *polis*, deve-se acrescentar que este não foi seu único objetivo, uma vez que essa “[.] formação não se centrou exclusivamente no treino físico e na preparação militar, mas evoluiu para um sistema educativo que visava o

desenvolvimento harmónico das faculdades” (Ferreira, 2011, p. 25), que compreendia o exercício físico, a aprendizagem de música e de gramática.

A escola de primeiras letras ou escola primária surge aproximadamente no ano 600 a. C., em Atenas e nela, segundo Brandão,

[...] um humilde mestre-escola “reduzido pela miséria a ensinar”, leciona as primeiras letras e contas. O menino escravo, que aprende com o trabalho a que o obrigam, não chega sequer nessa escola. O menino livre e plebeu em geral para nela. O menino livre e nobre passa por ela depressa em direção aos lugares e graus onde a educação grega forma de fato o seu modelo de “adulto educado”. (1994, p.40).

Brandão, na sequência, cita um trecho do legislador Sólon em que fica evidenciado o caráter dualista da educação ateniense:

As crianças devem, antes de tudo, aprender a nadar e ler; em seguida, os pobres devem exercitar-se na agricultura ou em uma indústria qualquer, ao passo que os ricos devem se preocupar com a música e a equitação, e entregar-se a filosofia, à caça e à frequência aos ginásios. (1994, p.40).

Dessa forma, enquanto aos pobres caberiam aprender um ofício que lhes garantissem a subsistência, os “nascidos de pais nobres” (eupátridas), como não tinham preocupação com a sobrevivência, poderiam continuar seu processo de aperfeiçoamento para a vida e para o exercício do poder.

Mas algumas transformações na vida social e econômica repercutirão no âmbito da educação. Na assembleia democrática é necessário falar bem, saber argumentar. A aristocracia eupátrida, os “bens nascidos” tinham *skholé*, ou seja, *ócio*, “escola”,³ tempo livre para se dedicarem aos estudos, a formação e, conseqüentemente, estariam mais preparados para fazer valer os seus interesses nos debates da ágora. Já o grupo dos comerciantes tinha *negócio*, ou seja, a “negação do ócio”, uma vez que os seus afazeres lhes preenchiam o

³ Ócio, do gr. *skholé*, palavra que tem entre os seus significados o de “tempo livre” e está na origem da palavra escola.

tempo. Mas à medida que o grupo dos comerciantes tem os seus rendimentos ampliados, com a intensificação comercial, sentiram necessidade de fazer valer seus interesses na ágora. Para essa empresa precisam aprimorar-se no debate político. Dessa forma, a atividade dos sofistas vem ao encontro dos comerciantes mais ricos, que passam a contratar os serviços desses.

Os sofistas elaboraram o ideal teórico da democracia, valorizada pelos comerciantes em ascensão, cujos interesses passaram a se contrapor aos da aristocracia rural. Nessas circunstâncias, a exigência que os sofistas satisfazem na Grécia de seu tempo é de ordem essencialmente prática, voltada para a vida, pois iniciavam os jovens na arte da retórica, instrumento indispensável para que os cidadãos participassem da assembleia democrática. (Aranha & Martins, 2009, p. 152).

Ao cobrarem pelas suas aulas os sofistas a tornam acessível para aqueles que pudessem pagar. Assim, não só os comerciantes se beneficiaram da educação dos sofistas, mas também a própria aristocracia, que por ser rica poderia dispor de seus serviços e se aprimorar ainda mais para a atividade política.

A antiga educação aristocrática, baseada no conhecimento dos poetas antigos não correspondia às necessidades de uma polis democrática. Pelo contrário, os sofistas estabeleceram um currículo de estudos e diziam-se detentores de um saber que eram capazes de comunicar aos ouvintes: um saber que lhes permitiria afrontar todas as questões e realizar, por conseguinte, uma brilhante carreira política. O seu ensino, essencialmente pragmático, fornecia aos jovens discípulos as técnicas de argumentação e persuasão indispensáveis para se poderem impor na vida quotidiana, nos tribunais e na Assembleia. Mas devido ao alto custo das lições, o acesso a esse ensino ficava restringido às classes sociais mais elevadas, em especial à aristocracia. (FERREIRA, 2011, p. 38).

Segundo Jaeger (2003), é com os sofistas “[...] que a *paidéia*, no sentido de uma ideia e de uma teoria consciente da educação, entra no mundo e recebe um fundamento racional” (2003, p. 348). Os sofistas, segundo ele, “foram considerados os fundadores da ciência da educação” (2003, p. 348),

pois foi com eles que os fundamentos da pedagogia foram estabelecidos de modo consciente e duradouro. E segundo Ferreira, os sofistas

[...] criam um currículo de estudos que podemos considerar o embrião das futuras sete artes liberais, o *trivium* e o *quadrivium* da Idade Média. Em parte herdado dos Pré-socráticos, em especial dos Pitagóricos, e em parte criado por si, esse currículo era constituído por disciplina do foro literário (criação sua: gramática, dialética, retórica) e do domínio científico (herdado: geometria, aritmética, astronomia e música). (2011, p. 36).

Mas apesar da importante contribuição dos sofistas, em formar para a democracia, eles também receberam críticas de Sócrates, Platão e Aristóteles. Essas críticas eram feitas pelo fato dos sofistas cobrarem para ensinar e, também, por defenderem certo relativismo e não se preocuparem com a busca da verdade, como fazia Sócrates. Alguns dos sofistas mais conhecidos foram Híppias, de Élis; Górgia, de Leôncio; Protágoras, de Abdera, entre outros. Este último é citado no diálogo *Teeteto*, de Platão: Sócrates diz a Teeteto que para Protágoras “[...] o homem é a medida de todas as coisas, da existência das que existem e da não existência das que não existem” (2001, p. 49), sustentando com essa tese o relativismo de todo conhecimento. Mas é no diálogo *Sofista*, que a crítica de Platão se faz mais explícita e elaborada. Na introdução do referido texto, os tradutores assim resumem as teses de Platão sobre os sofistas:

O sofista é um caçador de tipo muito especial. Graças a bons salários e a palavras mágicas, conseguem os sofistas atrair os jovens ricos e de boa sociedade à aparência da verdade e da virtude. O sofista é, também, um disputador que faz longos discursos sobre todas as coisas e que, dessas coisas possui apenas, uma aparência de conhecimento. O sofista opõe, deste modo, a aparência à realidade. (Paleikat & Costa, 1961, p.171).

Essas críticas produziram por muito tempo uma visão negativa em relação aos sofistas, mas os mesmos passaram a ser reavaliados a partir do século XIX, graças ao trabalho de recuperação desse pensamento feito por

Hegel. Cabe também considerar que os sofistas não eram ricos e não podiam se dedicar ao ócio desinteressado como fazia a aristocracia, uma vez que precisavam de rendimentos para sobreviver. (Cf. Aranha & Martins, 2009, p. 151).

Pode-se afirmar que a educação na Grécia antiga surge entrelaçada as relações de poder. As lições ministradas pelos sofistas visavam formar o cidadão apto para participar de modo mais consequente das atividades políticas da ágora, mas era uma educação para aqueles que pudessem pagar por ela. Já Sócrates dizia realizar, como sua mãe, Fenareta, uma *maieútica*, ou seja, uma arte de parir, mas enquanto sua mãe ajudava a parir corpos, Sócrates ajudava a trazer à luz as ideias. Sócrates está em busca de conceitos verdadeiros e universais e, dessa forma, se diferencia dos sofistas. Segundo Aristóteles (*Metafísica*), Sócrates foi o primeiro a dedicar-se em estabelecer definições. O que é definir algo? É justamente dizer o que esse algo é independentemente das suas particularidades, é definir o que é essencial e o que é acidental. É dizer o que esse algo é e o que esse algo não é. Assim, a sua *maieútica* é a busca de parir conceitos universais, de buscar a *epistême*, o verdadeiro conhecimento, que superasse a *doxa*, as opiniões, que não penetram na essência das coisas. Este é, de um modo geral, o próprio papel da educação: a passagem da *doxa* para a *epistême*, do mundo da aparência para o mundo do conhecimento. Sócrates julga tão importante a busca do conhecimento que adota o imperativo délfico – “conhece-te a ti mesmo” – como *leitmotiv* de sua filosofia, ao lado de mais duas de suas máximas: “uma vida sem exame não vale a pena ser vivida”, ou seja, tudo o que fazemos ou deixamos de fazer deve ser perscrutado e o “só sei que nada sei”, pressuposto básico inicial adotado em suas indagações. Sua preocupação é com o conhecimento de si e das coisas humanas e para isso adota o diálogo como forma de investigação. Essa arte socrática era realizada gratuitamente, nas

praças e nas ruas de Atenas, necessitando apenas que o interlocutor tivesse tempo e disposição para acompanhá-lo.

Essa contraposição entre os sofistas e Sócrates permite identificar algumas inter-relações entre a política, a educação e a filosofia e, tanto a atividade dos sofistas, quanto a socrática não devem ser menosprezadas, pois cumpriram com determinadas funções em seu contexto e ainda contribuem quando se pensa os *meios* e os *fins* da educação contemporânea.

Considerações finais

Ao longo do artigo, buscou-se demonstrar que o mito não deve ser compreendido como mera ilusão ou mentira, mas sim como uma forma de objetivação da realidade mais primária e de caráter específico. Ele é um tipo de saber afetivo, coletivo e dogmático, trata-se de um relato construído coletivamente, mas sem a consciência dessa construção. No pensamento mítico a força da tradição e do coletivo é muito intensa para que se desconfie de suas próprias concepções, apesar disso não deixa de ser uma forma de atribuir significado ao mundo, de ordenar o caos e orientar a ação. Mas chega um momento no decorrer do processo histórico que a explicação mítica passa a ser questionada, por aqueles que seriam conhecidos como os primeiros filósofos, pelos denominados pré-socráticos.

Segundo Jean-Pierre Vernant (1998), essa transição foi propiciada pelas formas de organização social, política e econômica da cidade-estado. A transição do pensamento mítico para o pensamento racional filosófico foi um processo lento e gradativo e não significou o desaparecimento das concepções míticas. A intensificação das viagens marítimas e do comércio, o uso da moeda, a utilização da escrita, a fixação das leis pela escrita e o nascimento das cidades-estado contribuíram para a reflexão sobre o poder político e a organização social, assim como para o questionamento do mito.

Embora existam muitas diferenças entre o pensamento mítico e filosófico pode-se identificar um ponto comum: ambos buscam explicar o desconhecido. Mas o próprio fato dos filósofos desconfiarem das explicações míticas e buscarem respostas apoiadas em outros pressupostos – no *logos* – já os coloca em uma direção que os distancia da consciência mítica. Os primeiros pensadores buscam entender o *kosmos*, procuram uma cosmologia, uma racionalidade constitutiva do universo e não mais uma cosmogonia, como no pensamento mítico. Buscam a *arkhé*, o princípio primordial de todas as coisas. Embora tenham existido entre esses filósofos várias explicações para o princípio primordial, e cada qual argumente que a sua teoria é a verdadeira, é importante salientar que nesse período o pensamento mítico é algo que não mais convence.

Essa dessacralização do poder e do saber está relacionada ao universo e a ordem da cidade em que se faz presente uma racionalização da vida social. É o advento da *polis*, devido às estruturas sociais e mentais características da cidade grega, que possibilita o nascimento e desenvolvimento do pensamento racional filosófico. Portanto, as várias transformações gestadas, que culminaram com a *polis* democrática, trouxeram em seu bojo as condições que permitiram a emergência do pensamento racional filosófico, ou seja, na concepção de Vernant (1998), a filosofia como filha da polis grega.

No âmbito da educação, observa-se o dualismo existente entre cidadão e não cidadão e, também, entre cidadão rico e cidadão pobre. Em Atenas do século V a.C., enquanto os pobres tinham que aprender um ofício que lhes garantissem a subsistência, os “bem nascidos” (aristocratas), que não tinham preocupação com a sobrevivência, poderiam continuar seu processo de aperfeiçoamento para a vida e para o exercício do poder.

A participação na assembleia democrática ateniense estava garantida a todos aqueles considerados cidadãos. Mas quem tinha melhores condições de fazer valer os seus interesses? Aqueles que estivessem melhor preparados. Por

consequente, o pressuposto para o exercício do poder era ter *skholê*, ócio, “escola”, isto é, o tempo livre necessário ao aprimoramento intelectual. Como foi visto, a aristocracia dispunha de *skholê*. Mas no desenvolvimento do processo histórico a ascensão econômica dos comerciantes faz com que eles desejem participar de modo mais consequente das decisões da ágora. Dessa forma, a atividade dos sofistas vem ao encontro dos interesses dos comerciantes mais ricos, que passam a contratá-los a fim de obter melhor preparo para o debate democrático. Conforme foi abordado, apesar da importante contribuição dos sofistas em formar para a democracia, eles também receberam críticas de Sócrates, Platão e Aristóteles. Esses criticam o fato dos sofistas cobrarem para ensinar e, também, por defenderem certo relativismo e não se preocuparem com a busca da verdade.

O caminho do mito a filosofia se entrelaça com os acontecimentos da esfera social, política e econômica. A filosofia, por sua vez, revela, rapidamente, sua propensão política e educacional. A história mostra que a educação sistematizada é uma consequência da crescente complexidade da sociedade e não o contrário e, também, que a desigualdade social reflete na desigualdade educacional, de modo que existem inter-relações entre sociedade, poder e educação. As atividades realizadas por Sócrates e pelos sofistas, no âmbito filosófico-formativo, não devem ser negligenciadas pelo pensamento filosófico-educacional. Elas ainda inspiram interrogações e reflexões para a contemporaneidade, a saber: Para que devemos educar as novas gerações? Qual é o ser humano que pretendemos formar? Por quê? Como?

Referências

ABBAGNANO, N. & VISALBERGHI, A. **Historia de la pedagogia**. México-Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1999.

ARANHA, M. L. A. **História da Educação e da Pedagogia**. 3ª ed. rev. e ampl. São Paulo: Moderna, 2006.

ARANHA, M. L. A.; MARTINS, M. H. P. **Filosofando: Introdução à Filosofia**. 4ª ed. São Paulo: Moderna, 2009.

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Vincenzo Cocco. In: Coleção **Os pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- BEINOIT, H. **Sócrates: o nascimento da razão negativa**. São Paulo: Moderna, 2006.
- BRANDÃO, C. R. **O que é educação**. 15ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CASSIRER, E. **Filosofia de las Formas Simbólicas II: el pensamiento mítico**. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- _____. **O Mito do Estado**. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.
- CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. 13ª ed. São Paulo: Ática, 2003.
- FERNANDES, V. **Filosofia, ética e educação na perspectiva de Ernst Cassirer**. 2006. 173 p. Tese (Doutorado em Educação) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2006.
- FUNARI, P. P. **Grécia e Roma**. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2013.
- PORTA, M. A. G. **A filosofia a partir dos seus problemas**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- JAEGER, W. **Paideia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- JAPIASSÚ & MARCONDES. **Dicionário básico de filosofia**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.
- LEÃO, D. F.; FERREIRA, J. R.; FIALHO, M. C. **Cidadania e Paidéia na Grécia Antiga**. São Paulo: Annablume Clássica; Coimbra: CECH, 2011.
- MACHADO, N. J. & CUNHA, M. O. (org.). **Linguagem, conhecimento, ação: ensaios de epistemologia e didática**. São Paulo: Escrituras Editora, 2003.
- PLATÃO. **Diálogos: Teeteto, Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª ed. Belém: EDUFPA, 2001.
- _____. **Diálogos: Fédon, Sofista, Político**. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. Porto Alegre: Editora Globo, 1961.
- STARR, C. G. **O nascimento da democracia ateniense: a assembleia no século V a.C.**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.
- VERNANT, J. P. **As origens do pensamento grego**. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 10º ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- _____. **Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia e história**. Trad. Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WEISCHEDEL, Wilhelm. 5ª ed. **A escada dos fundos da filosofia**. Trad. Edson Dognaldo Gil. São Paulo: Editora Angra Ltda, 2006.

WOLFF, F. **Sócrates**. Trad. Franklin Leopoldo e Silva. 4ª ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.