

XVI SEMANA DE ESTUDOS
CLÁSSICOS DA FEUSP

6 A 10 DE JUNHO DE 2022

Caderno de Resumos

Ruptura e Continuidade
com o mundo Antigo



WWW.PAIDEUMA.ORG

“O passado é lição para se meditar, não para se reproduzir”

Mário de Andrade

Em 2022, a XVI Semana de Estudos Clássicos da Feusp inspira-se no centenário da Semana de Arte Moderna de 1922, um evento marcante da história nacional, caracterizado pelo rompimento com padrões estéticos e intelectuais exógenos. Nesse sentido, o tema **Ruptura e Continuidade com o Mundo Antigo** propõe uma reflexão acerca das lições que a Antiguidade nos legou, tanto naquilo que, de algum modo, optamos por preservar, quanto naqueles aspectos dos quais escolhemos nos afastar.

Realizada desde 2002 pelo Paideuma - Grupo de Estudos Clássicos da Feusp, a Semana de Estudos Clássicos tem se constituído como um momento privilegiado para a discussão das relações entre o pensamento antigo e a educação, buscando apresentar a importância da tradição clássica (concebida também como uma tradição de releituras e apropriações) para o debate acerca dos fins da educação, seu caráter político, suas exigências e implicações éticas. Esse caminho, por si só, já é prova da recusa de uma educação regida somente pelo apelo a um futuro fetichizado ou pelas urgências de um presente administrado; a boa filosofia ensina que é preciso distanciamento e certa lentidão – ou paciência – para compreendermos os propósitos da educação, os vigentes e os buscados. Para isso, são os Estudos Clássicos – campo privilegiado da interdisciplinaridade – um excelente recurso. Eles exigem a paciência, o pensamento cuidadoso, e impõe a lentidão como disciplina de trabalho, ao mesmo tempo em que nos afastam do que nos é imediato e costumeiro, para que, ao retornarmos, vejamos facilitadas nossas tentativas de compreensão.

A Comissão Organizadora

Segunda-feira 06/06

17h-19h

MESA 1

meet.google.com/vjz-dwsm-yhf

Coordenação: Danilo Patutti

A recepção em Michel Foucault da noção socrático-platônica de “cuidado de si”.

Edson da Silva Afonso (Doutorando FEUSP)

No *Primeiro Alcibíades*, Sócrates diz que o “conhecimento de si” (*gnôthi seauton*) corresponde à sabedoria. Esse conhecimento é entendido como condição essencial para o engajamento na vida pública e está ligado ao discernimento do bem e do mal, podendo ser entendido como uma das condições para o “cuidado de si” (*epiméleia heautou*). O *gnôthi seauton*, na filosofia platônica, diz respeito a um processo de formação. Platão entende que não cabe aos mestres de virtude ou aos dirigentes políticos o papel formativo. A virtude não é aprendida da mesma maneira que se dá a transmissão de um conteúdo pedagógico. Ela só pode ser alcançada de outro modo: a partir de um exercício de si sobre si mesmo. Assim, a verdadeira função do mestre de virtude não é a transmissão de um saber, e sim convencer cada um a cuidar da virtude. Para Platão, viver filosoficamente consiste tanto em dedicar-se à vida intelectual quanto em debruçar-se sobre a vida espiritual. Filosofia e espiritualidade não estavam separadas na Antiguidade. Michel Foucault, n’*A Hermenêutica do Sujeito*, afirma que houve uma longa época em que o acesso à verdade não podia ser colocado em termos restritos ao conhecimento. É o que estaria sintetizado pelo preceito de *epiméleia heautou*. Foucault considera que o “cuidado de si” constituiria a forma mais geral dessa espiritualidade, praticamente deixada de lado pela filosofia ocidental atual. Pretendemos analisar a questão socrático-platônica do “cuidado de si” a partir das reflexões do filósofo francês. Para tanto, analisaremos as duas primeiras aulas do curso *A Hermenêutica do Sujeito*. Sublinharemos como, na análise foucaultiana, Platão vincula o “cuidado de si” ao “conhecimento de si”, não com a finalidade de opor esses dois preceitos, mas para colocar frente a frente dois modos de vida bem diferentes: o modo de vida do jovem Alcibíades, baseado no poder e na ambição, e o modo de vida filosófico, o de Sócrates, alinhado com a realização da justiça e que requer o “cuidado de si”.

O modo de vida e discurso da filosofia em Pierre Hadot:

pode-se pensar uma educação universal?

Rafael Batista Lopes de Oliveira (Graduando Filosofia UFU)

Essa comunicação pretende expor a tensão da filosofia entre discurso e modo de vida a partir da crítica hadoniana sobre a tentativa de sistematização rigorosa da história da filosofia antiga, ou seja, conceber a filosofia antiga enquanto uma atividade puramente abstrata e teórica. Para isso, serão apresentados os seguintes pontos: a incomensurabilidade e a inseparabilidade entre o discurso e o modo de vida filosóficos; a predominância da vida em detrimento do discurso na filosofia antiga e a noção de exercícios espirituais; a dissociação histórica do discurso

filosófico com a vida operada pelas transformações do cristianismo e pelo advento das universidades e a persistência, embora subalterna, da filosofia enquanto maneira de viver na filosofia medieval, moderna e contemporânea. Com isso, espera-se constatar a característica marcadamente formativa que os filósofos da Antiguidade possuem, bem como a permanência posterior desse caráter. Por conseguinte, tendo constatado esse caráter formativo na filosofia, a presente comunicação também pretende oferecer um esforço intelectual a partir do qual se pensa o conceito hadoniano de exercícios espirituais, que se dá a partir da dimensão da vida na atividade filosófica, para ensino de filosofia no escopo de uma educação plural e democrática. Como pensar o currículo de filosofia? Como não tornar a filosofia serva da religião ou da ciência? Como não oferecer uma filosofia dandista? Qual as consequências para o ensino de filosofia ao ser perpassado por um ideal a ser produzido mediante sua intrínseca pluralidade?

Podemos aprender a prestar atenção?

Danilo Ulhano Patutti (Mestrando FEUSP)

Segundo Epicteto de Hierápolis, filósofo estoico do primeiro século da Era Comum, a capacidade de atenção *necessita* ser educada, pois aprender a controlá-la e a desenvolvê-la é condição *sine qua non* para conhecer-se a si mesmo. Joseph Jacotot, no século XIX, define a inteligência humana como um *ato de atenção*. Aprender os movimentos da mão que faz uma estátua, perceber as relações sintáticas de uma frase, ou ainda, acompanhar o lavar da terra; a tudo isso se nomeia obra humana e em tudo isso está presente a mesma inteligência humana, essencialmente, como esforço de atenção. Atualmente, os filósofos Christoph Türcke e ByungChul Han tecem críticas ao modo de vida contemporâneo, pois ele contribui para a fragmentação da capacidade de prestar atenção. A *cultura do déficit de atenção* significa o término dos rituais, a morte dos ritos habituais vividos individual e socialmente a fim de darem sentido à existência. No entanto, a perda teleológica é preterida diante da ausência do cultivo de um esforço de atenção. As crianças não cantam nem dançam cirandas, mas brincam com computadores e celulares. As pessoas, passivamente, deixam a sua capacidade de atenção ser conduzida pelos estímulos sensoriais ininterruptos que as bombardeiam diariamente. A atenção deixada “livre” é dirigida pelos objetos externos e não por si mesmo. A sobrecarga de estímulos insensibiliza a percepção, implicando na ausência de si. A sensibilidade, ao contrário, só poderia ser melhorada por meio do desenvolvimento da capacidade de atenção, pois ela faria presente sensações e processos interiores antes passados despercebidos, aumentando a percepção às nuances.

Estoicismo coach: a instrumentalização da filosofia estoica na formação do indivíduo neoliberal

José Roberto Nogueira de Sousa Carvalho (Mestrando Filosofia UnB)

A racionalidade neoliberal, entendida conforme o exposto por Pierre Dardot e Christian Laval em “A nova razão do Mundo”, se mostra como uma nova forma de pensar e agir que corresponde a um novo sujeito de um recente momento do capitalismo. Tal racionalidade é típica de um novo modo de se experienciar a realidade, a partir de um ultraindividualismo pautado no fim da solidariedade e coesão social, tal como na concorrência como fundamento de todas as coisas. Nesse sentido, os sujeitos são vistos como “homens-empresa”, uma espécie de “chefes de si mesmos” que consideram todas as ações em suas vidas como investimentos. É neste contexto de reprodução da racionalidade neoliberal que as obras de autoajuda ganharam proeminência, muitas vezes figurando entre as mais vendidas, demonstrando, portanto, a sua força discursiva. A filosofia, por sua vez, em especial a filosofia antiga, foi

instrumentalizada tendo em vista objetivos políticos diversas vezes na história, de modo que, na era neoliberal um caso marcante é o das obras estoicas. Observa-se, portanto, que diversos livros foram publicados, desde inúmeras edições de textos do “estoicismo imperial” (as obras clássicas de Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio) até coletâneas de trechos e fragmentos que como um todo se pretendem como “manuais para a vida” (como os textos de Ward Farnsworth; Jonas Salzgeber; Ryan Holiday e Stephen Hanselman; Frances e Henry Hazlitt). É observando tais obras que se percebe que, elas incorrem no clichê que Keimpe Algra denuncia existir: a redução das preocupações do estoicismo tardio à ética. É evidente, portanto, que o estoicismo usado na formação de indivíduos neoliberais é um saber sanitizado de sua lógica e de sua física, atendendo, ainda que inconscientemente, à docilização dos indivíduos por meio de uma espécie de seleções de texto que instrumentalizam um saber filosófico como autoajuda em favor da racionalidade neoliberal.

Segunda 06/06

17h-19h

MESA 2

meet.google.com/hew-tkyc-pft

Coordenação: Armando Lima

Platão e sua tradição literária: breves apontamentos sobre a interpretação da helenista Andrea Nightingale

Armando Silva Lima (Mestrando FEUSP)

A presente comunicação tem como objetivo realizar uma breve resenha crítica acerca de um trabalho de autoria da helenista Andrea Nightingale intitulado “Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy” [“Gêneros em Diálogo: Platão e a Construção da Filosofia”], obra publicada em 1995 pela editora Cambridge University Press. Nesse livro, em termos gerais, o leitor se defronta com um “método interpretativo” que nas últimas décadas vem ganhando espaço nos estudos platônicos, cuja hipótese central fundamenta-se em interpretar o “conteúdo” filosófico presente nos diálogos de Platão a partir de elementos poéticos e retóricos constituídos na “forma” como o texto se manifesta redigido. Sob esse ângulo, Nightingale observa que os escritos platônicos gozam de uma significativa carga de intertextualidades em relação a outros gêneros literários da *paideia* grega, tornando-se, portanto, textos cujo caráter é “intergenérico”. Nesse sentido, dentre tantas conclusões suscitadas na obra da helenista, uma em especial reside em atentar que o mestre da Academia – ainda que seja conhecido por ser um hermeneuta ferrenho de diversas categorias literárias tradicionais – não deixa de adotar, em benefício de sua prosa filosófica, os expedientes discursivos provenientes de poetas (épicos, trágicos, cômicos) e de prosadores (sofistas, logógrafos). Assim, ao optar por essa linha intertextual, Nightingale demonstra que Platão se relacionava de modo atento com sua tradição, uma vez que o filósofo se apropriava dos demais gêneros disponíveis na Atenas do século IV a.C. não apenas visando à questão estilística de sua escritura (por puro e simples embelezamento), mas, também, porque necessitava elevar a “filosofia” à condição de discurso de autoridade, o qual poderia ser apto – assim como outros gêneros – a exercer uma função paidêutica na cidade.

O problema da (a)temporalidade no caos pré-cósmico no *Timeu* de Platão:

as leituras antitéticas de Gregory Vlastos e Leonardo Tarán

Yasmin Tamara Jucksch (Doutoranda Filosofia USP)

Na cosmogonia do diálogo *Timeu* de Platão, o protagonista homônimo descreve um estado caótico pretensamente anterior à formação do universo, no qual haveria uma condição primitiva da matéria em que o ser (*on*), o devir (*genesis*) e o lugar (*khóra*) ainda não haviam sido combinados por uma causa inteligente (o Demiurgo divino). Nesse estado, haveria já uma incipiente diferenciação entre elementos materiais e também certos movimentos mecânicos elementares. Em seguida, na descrição da passagem do caos ao cosmos, *Timeu* afirma que o universo e o tempo teriam sido gerados juntos. No entanto, apesar dessa afirmativa cabal, a referência a eventos que ocorreram “antes” do tempo, isto é, no estado de caos pré-cósmico, mostra uma patente contradição na narrativa: como seriam possíveis os movimentos desordenados da protomateria sem uma correspondente passagem temporal, indispensável a qualquer movimento? Gregory Vlastos (1939, 1964) ofereceu uma solução interpretativa que permitiria conceber o caos literalmente e solucionar essa contradição. Vlastos busca mostrar que há um estado temporal incipiente que preexiste ao tempo organizado, que seria próprio da *genesis* ilimitada ainda não organizada pelo Demiurgo, uma “vaga sucessão temporal” sem movimento periódico para marcá-lo. De outro lado, Leonardo Tarán (1966) critica a leitura literalista de Vlastos argumentando que, uma vez que Platão afirma categoricamente que o universo e o tempo foram criados juntos – e que, portanto, não havia tempo antes de o universo existir – então nem o universo nem o tempo foram criados, isto é, não têm início nem fim. Para Tarán, o fato de Platão não ter distinguido o tempo cósmico de um tempo pré-cósmico mostra que para ele, assim como para Aristóteles, o cosmos não teve início no tempo. Nossa comunicação objetiva apresentar essas duas posições distintas como emblemáticas da polêmica entre literalistas e não literalistas na interpretação do *Timeu*, buscando mostrar o embate na perspectiva da discussão sobre o problema do mal: enquanto que para literalistas como Vlastos, o mal no universo, para Platão, é o movimento desordenado da matéria, para os defensores da interpretação contrária a desordem caótica só existe na narrativa como uma experiência de pensamento e não como uma indicação literal de um fonte ontologicamente positiva de males.

O ensino da virtude política no *Protágoras* de Platão

Marcos Tadeu Neira Miranda (Doutorando Filosofia USP)

O *Protágoras* de Platão apresenta Sócrates e Protágoras divergindo quanto à possibilidade do ensino da virtude. Enquanto o sofista declara ensinar “a boa deliberação” (318e5) tanto no que se refere aos afazeres domésticos quanto no que se refere aos assuntos da cidade, algo que Sócrates denominará – com o assentimento de Protágoras – “técnica política” (319a4), o filósofo desconfia que esse “artifício” não é ensinável. São duas as razões que sustentam tal opinião: (1) os Atenenses, considerados sábios, não pensam que os assuntos da polis (políticos) são passíveis de serem tratados como são os assuntos para os quais há um conhecimento específico, isto é, os assuntos técnicos: a política não seria, portanto, assunto técnico, restrito aos especialistas; (2) no âmbito particular, os mais sábios dos atenienses não são capazes de transmitir a virtude que possuem, provando indiretamente que a virtude não é ensinável. Como resposta, Protágoras elabora uma tese abrangente da educação política nas cidades. Em linhas gerais, a tese protagoreana consiste na justificação da opinião política dos atenienses, mas reformulando-a para que se abrigue a noção de uma técnica política *sui generis*: uma técnica que não é restrita a poucos, mas é dispensada a

todos. Ademais, Protágoras sustenta o argumento da universalidade da partilha da técnica política por intermédio de uma concepção político-educacional “imaneente”; isto é, a cidade como um todo educa os cidadãos e transmite-lhes a virtude política. Nessa comunicação, desenvolve-se o contexto argumentativo dessas passagens, com vistas a discernir o núcleo da discordância entre Sócrates e Protágoras, que, argumenta-se, consistiria nas concepções de técnica política e de virtude: enquanto Protágoras propõe uma noção de técnica política e de virtude consoante aos valores estabelecidos, Sócrates, por outro lado, delinea os impasses decorrentes de tal concepção.

A paideia platônica em *Dáfnis e Cloé* de Longo

Beatriz Saar Leite (Mestranda PPGLM-UFRJ)

A ideia de que a literatura tem uma influência na obra platônica parece clara e um consenso entre os estudiosos, visto as inúmeras referências que Platão realiza à poesia épica nas figuras de Homero e Hesíodo. Mas pouco parece ter sido dito a respeito da influência que Platão poderia ter exercido na literatura posterior. Visando lidar com esse obscurecimento, esta apresentação tem como objetivo, em primeiro lugar, identificar e analisar a possível existência de elementos platônicos no romance *Dáfnis e Cloé* de Longo, ressaltando especialmente a influência da *paideia* platônica nesta obra. Para depois, em segundo lugar, demonstrar de que modo Platão, ao exercer uma clara influência na literatura posterior, deixou atrás de si não somente o já reconhecido legado filosófico, mas contribuiu substancialmente para o desenvolvimento da atividade literária, efetuando uma síntese complexa entre filosofia e literatura, ao mesmo tempo em que nos leva a questionar a suposta rigidez inflexível que as distinguem. O método de leitura se justifica, pois a questão que une tanto Platão quanto Longo, é a ideia de uma educação (*paideia*) através da *mimesis*. Ora, sabe-se que a *sōphrosynē* é o objetivo primário da educação e é adquirido na infância por meio da *mimesis* de histórias bem contadas, histórias que são, elas mesmas, produto da *mimesis* do tipo de coisa certa (*República* II-III). E este parece ser justamente o aprendizado das personagens Dáfnis e Cloé. Longo não é filósofo, e *Dáfnis e Cloé* não é exatamente uma obra de ficção filosófica. Mas, de uma forma inusitada, Longo não é apenas um grego culto do segundo século; ele também é um leitor de, entre muitas obras de ficção poética, as ficções em prosa de Platão. Assim, o autor leu Platão como uma fonte para suas ideias educacionais, e ao menos uma camada do romance parece comportar-se como uma adaptação habilidosa dessa leitura. Apresentar como tal recepção ocorrerá o foco desta exposição.

Terça 07/06**17h-19h****MESA 3**meet.google.com/vjz-dwsm-yhfCoordenação: Bruno Drumond**Do presente ao passado: o público e a construção de significado da *Ilíada*****Gabriela Canazart** (Doutoranda DLCV-USP)

Desde o trabalho seminal de Milman Parry e Albert Lord, os poemas homéricos são entendidos como composições orais, construídos na performance. Mesmo assim, o narrador da Odisseia nunca alude a seu receptor e o da *Ilíada* apenas se refere a ele, de modo evidente, quando usa a expressão “mortais de hoje” (//. 5. 303-4; 12. 381-83, 447- 49 e 20. 286-87). Isso ocorre em uma cena típica na qual uma pedra é usada como arma e o herói que a utiliza é o vencedor, e o atacado por ela, o perdedor. Nessas cenas, a força do herói vitorioso é comparada à força dos membros da audiência. Mais do que um simples recurso narrativo e poético, a expressão demanda a interação do receptor com aquilo que está sendo narrado. Sem a imaginação do público, requerida enfaticamente por meio do desenvolvimento da cena, o mundo da história empobrece, já que a medida de força utilizada pelo aedo é a do receptor. Esse tipo de troca entre aedo e audiência só é possível na performance, momento no qual o passado é transformado em uma experiência no presente. Em minha apresentação, pretendo discutir como a interação do público é essencial para a construção de sentido nas cenas em que a expressão “mortais de hoje” aparece e como o aedo interage com o receptor por meio dessas cenas. Argumentarei que o performer, através de alguns recursos como a mudança nas direções referenciais de algumas fórmulas e o uso do optativo na 2ª pessoa, alerta seus ouvintes para a necessidade de prestar atenção redobrada à cena em questão antes de se referir diretamente a eles.

Respeto y virtud en el universo hesiódico. Las marcas de la enseñanza**Maria Cecilia Colombani** (Universidad de Morón/Universidad Nacional de Mar del Plata)

El proyecto de la presente exposición consiste en abordar la noción de respeto como soporte de la legalidad cósmica en Hesíodo. Nos proponemos relevar ciertos tópicos fundamentales cuyo respeto garantizan la sustentabilidad del orden tanto social como cósmico. Entendemos por respeto el reconocimiento de un determinado valor como legitimador del orden. Respetar significa, desde nuestro marco interpretativo, reconocer distintos estatutos de ser y de obrar como modo de fundar un topos de convivialidad que no amenace la armonía cósmico-social. La tarea de fundación de un plano social y político como el que diagrama Hesíodo a partir de su intención didáctica y de las advertencias a su hermano como excusa de un mensaje dirigido a los mortales en su conjunto, implica un mapa de respeto por ciertos valores que suponen, a su vez, un marco de subordinación voluntaria y sensata, transido por la *sophrosyne* como valor dominante. Hesíodo juega, a nuestro entender, con un diagrama dual, de fuerzas en tensión, entre lo que conviene al orden social y cósmico y lo que no. Se trata de un esquema binarizante

que da conta de un juego de normatividade que permite la cohesión de la aldea a partir del diagnóstico de la situación que el poeta ha efectuado en el mito de las edades. La única posibilidad de salida del panorama aterrador que la quinta raza devuelve, si es posible aún una recuperación, es, a nuestro criterio, el respeto, en tanto reconocimiento del status que ostentan ciertos valores claves de la dinámica cósmica y social.

Tales de Mileto: o pai da filosofia e as águas do λόγος

Omar Moisés Rossáinz Rodríguez (Graduado Letras Clássicas UNAM)

Quando e onde na antiguidade a poesia épica atravessou as águas do λόγος para se tornar filosofia? O leme deste barco deve ir definitivamente na direcção da Grécia antiga. Nessa altura, a filosofia não estava claramente separada da religião ou daquilo a que agora chamamos "ciência". Claro que a especulação mítica é mais antiga do que a especulação filosófica; mas não é menos certo que os dois campos seguiram caminhos paralelos durante séculos e que não houve de forma alguma uma substituição puramente radical de um pelo outro. Nos tempos gregos antigos, os mitos não tinham as características negativas com que mais tarde foram marcados e que turvaram a compreensão da filosofia incipiente. A divisão entre o mito e a razão é algo que começou a ser refutado na escola de Mileto. E nessa terra vislumbrou aquele que poderia ser considerado o filósofo mais antigo: Tales de Mileto, onde a água era a causa que dirigia o caminho do seu pensamento. A ciência grega foi o resultado de um humanismo rico e ofereceu pela primeira vez na história a tentativa de dar uma interpretação puramente naturalista do mundo: uma explicação e justificação racional da natureza como um todo, sem recorrer ao sobre-humano no homem. Tales, Anaximandro e Anaximenes da cidade de Mileto na costa ocidental da Ásia Menor foram os primeiros filósofos cujas respostas manifestaram uma abordagem verdadeiramente racional. Questionavam-se sobre a essência subjacente a todos os fenómenos, sobre a natureza dos quais todas as manifestações da realidade eram feitas. Neste trabalho vamos discutir o pioneiro do pensamento racional e como as suas ideias foram fundamentais para substituir gradualmente as explicações mitológicas para dar lugar a uma forma mais racional de pensar, ele não foi apenas um replicador de ideias do Oriente, mas um verdadeiro filósofo que soube unir o mitológico com o racional.

As instruções da deusa e o aprendizado do mortal no poema de Parmênides

Viviane Veloso Pereira Rodegheri (Doutoranda Filosofia UFRJ)

Quando a deusa frisara a necessidade de o mortal instruir-se sobre tudo (χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι), ela não estava se referindo apenas àquilo que é, cujo carácter é inabalável e todo inviolado; ela também o enalteceu em relação às opiniões dos mortais (βροτῶν δόξας), vinculadas a em um estatuto que estaria, a princípio, apartado da verdade (DK 28 B 1, 28-32). No entanto, faz-se mister sublinhar ainda que a deidade ordenou ao mortal que este último se capacitasse a discernir sua controversa tese [κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα (DK 28 B 7, 5)]; mais adiante, ela destacou outrossim que o seu próprio arrazoamento seria dotado de uma ordem enganadora [κόσμον... ἀπατηλὸν (DK 28 B 8, 52)]. Quais são os escopos da deusa ao proferir seu discurso nestes termos? Tendo em vista que se tratava de uma autoridade divina provavelmente a par do que é verdadeiro ou não, por que ela teria optado por se exprimir através de vocábulos que geraram tanta controvérsia entre os doxógrafos especialistas? A hipótese que será aventada no presente trabalho é a de que a deusa estava desempenhando um papel pedagógico no interior do poema, instruindo o mortal não apenas sobre o que ele deveria aprender acerca da realidade mas, sobretudo, instruindo-o sobre o próprio discurso que ela veiculava, motivo pelo qual sua linguagem não poderia ser assaz patente. O apelo da deusa é tão radical no sentido de estimular o mortal à busca pela verdade que nem mesmo as palavras que ela emitiu estariam isentas desta busca. E tal investigação, conforme pretende-se explicitar, demanda um questionamento apurado do mortal, resultando em sua postura crítica perante os dilemas e as vicissitudes que arrosta ao longo de sua jornada.

Terça 07/06

17h-19h

MESA 4

meet.google.com/hew-tkyc-pft

Coordenação Samira Cerqueira

Paródia e efeito cômico na recepção de Homero nos *Diálogos dos Deuses*, de Luciano de Samósata

Ítalo Durdson Xavier de Oliveira (Graduando Letras Clássicas UFPB)

Este trabalho objetiva analisar como se configuram os conceitos de paródia e efeito cômico no texto *Diálogo dos Deuses*, de Luciano de Samósata, demonstrando, ao mesmo tempo, como a obra homérica é recebida por ele. Para tanto, partiu-se de alguns textos teóricos para a definição tanto da paródia quanto do efeito cômico. A partir de Genette (2010), a paródia é uma prática transtextual que transforma o registro épico, sério, em um registro mais familiar ou até mesmo vulgar. Nesse sentido, atribui-se quase sempre a esse registro vulgar a ideia do cômico. De fato, são elementos quase inseparáveis, mas deve-se observar que, enquanto o primeiro depende de um texto original do qual deriva, o outro, o cômico, resulta de técnicas que produzem tal efeito. Assim, a partir do tratado anônimo acerca da comédia (*Tractatus Coislinianus*), analisar-se-ão as técnicas empregadas por Luciano em sua paródia cômica dos textos homéricos. Dessa forma, pretende-se, nesta comunicação, analisar não só como Luciano, no diálogo Hermes e Apolo, na obra *Diálogos dos Deuses*, parodia o texto homérico, mais especificamente o episódio dos amores entre Ares e Afrodite (*Odisseia*, VIII), mas também a forma como o autor produz o efeito cômico em seu texto, recorrendo a algumas técnicas aventadas pelo tratado anônimo. Para isso, o aspecto do caráter das personagens, o fio narrativo e o léxico empregado serão de grande relevância em nossa abordagem, para que tanto a paródia quanto o efeito cômico possam ser observados no *corpus* selecionado que compõe esta comunicação.

O clássico parodiado nos *Diálogos dos Deuses Marinhos*, de Luciano de Samósata

Américo Carlos da Rocha Jr. (Graduando Letras Clássicas UFPB)

Desde Homero, a comicidade é um expediente narrativo recorrente nos diversos gêneros da literatura grega antiga. A presença, na poesia épica, tanto de elementos trágicos quanto de cômicos nos permite traçar paralelos com obras posteriores que floresceram neste terreno fértil preparado por Homero já no séc. VIII a. C. A paródia é um desses elementos que estabelece estes paralelos. Segundo Genette (2010, pp. 28-29), a paródia, ainda que tenha muitas subclassificações, pode ser definida, de modo geral, como a transposição cômica de um gênero sério. Partindo dessa

definição, é possível traçar as relações entre uma obra e sua versão parodiada. Nesse sentido, parte ou, pelo menos, trechos da obra de Luciano podem ser considerados paródias de passagens “sérias” homéricas. Assim, o segundo diálogo dos *Diálogos dos Deuses Marinhos*, de Luciano de Samósata, do séc. II d.C. pode ser considerado uma paródia de um episódio da *Odisseia*, de Homero. O diálogo *Ciclope e Posêidon* narra as consequências imediatas após o episódio na ilha dos Ciclopes (canto IX da *Odisseia*) na qual ocorre o famoso encontro entre Odisseu e Polifemo. Luciano, ao contrário do que se vê na *Odisseia*, dá voz a Polifemo, que, cegado e ofendido pelo herói, narra os acontecimentos à sua maneira. As mudanças de um texto para o outro aqui são sutis, mas os traços de um Polifemo homérico reverberam na paródia de Luciano, permitindo a identificação, a partir dessas semelhanças e também diferenças, da paródia e de seu efeito cômico. Com isso, tentar-se-á demonstrar os elementos da recepção paródica e dos efeitos cômicos neste diálogo em confronto com a passagem homérica.

Uma odisseia contemporânea: A releitura da ilha de Polifemo em Percy Jackson

Marcella Teixeira da Costa Alcântara (Graduanda História UFRJ)

O que a jornada de um herói homérico tem em comum com a de um herói contemporâneo? E quais as suas diferenças? A presente apresentação busca respostas para essa pergunta. A partir dos princípios teórico-metodológicos da Estética da Recepção e da Análise de Discurso Francesa, propomos evidenciar a obra *Mar de Monstros*, da série Percy Jackson e Os Olimpianos, escrita por Rick Riordan, como uma releitura da *Odisseia* de Homero, mais especificamente do canto IX do poema, no qual se dá o encontro do protagonista com o ciclope Polifemo. Por “recepção” entende-se a maneira pela qual os documentos greco-romanos foram transmitidos, traduzidos, fragmentados, interpretados, reescritos, repensados e representados, buscando-se, através disso, renovar os estudos clássicos, trazendo à tona aspectos que foram ignorados, marginalizados ou negligenciados. No que diz respeito a Análise de Discurso, o conceito de interdiscurso é essencial para a presente análise, pois defendemos que todo texto sempre se referencia a um texto do passado em algum grau, seja contribuindo de forma direta para a sua origem ou através do processo de criação. A partir dessas perspectivas, constata-se como o autor Rick Riordan incorpora Homero em toda sua série de 5 livros, mas ainda mantém um enredo original: a do menino Percy Jackson, um pré-adolescente de 12 anos que, de repente, descobre-se semideus, filho de Poseidon. No livro *Mar de Monstros*, que escolhemos ter por foco, pode ser vista uma reinterpretação da *Odisseia*, uma vez que Percy, junto com seus amigos e seu meio-irmão ciclope, refazem os passos de Odisseu em sua volta para casa, temática da obra em que se faz protagonista. Dessa forma, é possível perceber como uma releitura contemporânea atualizou um clássico, possibilitando que a *Odisseia* alcance um público mais jovem e atual.

A Arquitetura do Templo de Hera em Agrigento segundo Hans Riemann

Claudio Walter Gomez Duarte (Unimes)

Esta comunicação tem por objetivo propor uma pesquisa, e se utiliza da análise do templo de Hera para exemplificar a proposta. A pesquisa pretende trazer a público uma tese originalmente escrita em alemão e defendida em 1934 pelo arqueólogo Hans Riemann. O assunto é a arquitetura dos templos gregos, mais precisamente: “Sobre o templo períptero grego – a sua concepção de planta e seu desenvolvimento até o final do século V”. Por se tratar de uma obra de referência, pretendemos levar esta proposta a entidades de fomento à pesquisa, bem como, a órgãos de cultura que possam vir se interessar pelo tema. Em poucas palavras a pesquisa pretende: coletar dados biográficos sobre o autor, traduzir o texto para o português, comentar todas as análises apresentadas por Hans Riemann em seu

texto e ilustrar a obra com desenhos de arquitetura, pois vale observar que o texto não traz nenhuma ilustração. Algumas palavras sobre o Templo de Hera-Lacínia, Agrigento, ca. 455 a.C. Agrigento está situada na costa centro sul da Sicília, Itália. Foi fundada por Gela e Rhodes em 580 a.C. e destruída mais tarde pelos Cartagineses em 405 a.C. Embora chamado de templo de Hera-Lacínia, a divindade à qual foi dedicado é ainda desconhecida e por isso é arbitrariamente denominado como Templo D. Não há vestígios da base de uma imagem de culto para este templo, e nem as fontes históricas e nem os achados arqueológicos forneceram pistas sobre a sua divindade cultuada. Trata-se de um templo dórico de 6x13 colunas, com a planta organizada em pronaos, cela sem colunata interna e opistódomo. Sua crepidoma possui 4 degraus em vez de 3, e sua planta foi concebida pelo ajuste simétrico da cela dentro da colunata.

Quarta 08/06**17h-19h****MESA 5**meet.google.com/vjz-dwsm-yhfCoordenação: Armando Lima**Por uma História da Recepção: releituras de Tucídides nas Relações Internacionais****Bruna Moraes da Silva** (Doutora UFRGS)

A presente comunicação tem por proposta evidenciar a importância dos estudos da recepção para as análises históricas sobre a antiguidade. Para isso, delinea-se como objeto de investigação as releituras feitas da obra de Tucídides, *A História da Guerra do Peloponeso*, pelas Relações Internacionais. Dando-se destaque às interações linguísticas, textuais e ideológicas neste processo de interpretação do antigo, une-se as prerrogativas da Estética da Recepção aos postulados da Análise de Discurso – através do uso, especialmente, das noções de interdiscurso e arquitexto – a fim de se verificar como e por que o texto tucidideano foi interpretado e repensado em nossa contemporaneidade. Por meio de um conceito específico, o de *Thucydides Trap* (“Armadilha de Tucídides”) – cunhado por um cientista político e amplamente utilizado nas Relações Internacionais – notabiliza-se a força da intervenção política de um texto clássico nos dias atuais, sobretudo em contextos de crise e conflito, realizando-se, até mesmo, uma apropriação desse clássico a fim de sancionar-se ideias e/ou práticas. Diante disso, busca-se ir de encontro a ideia de que a História Antiga estaria conectada a um esgotamento de fontes e de suas análises, pondo-se em pauta a necessidade de um esforço coletivo por parte dos antiquistas para se salientar como toda história, mesmo a mais remota que seja, está sujeita a uma multiplicidade de interpretações, demonstrando-se a dinamicidade da documentação, e a possibilidade de propormos histórias alternativas as já estabelecidas.

A guerra civil (*stasis*) na Grécia Clássica: entre a *atimia* e a *anistia***José Eduardo Pimentel Filho** (Instituto Federal do Paraná)

A Guerra Civil (*stasis*) não é um fenômeno desprezível para aqueles que pesquisam a vida e o pensamento dos gregos clássicos. Ela aparece em inúmeras passagens de filósofos, artistas e historiadores dos séculos V à III a.C. O próprio Platão dedicou muitas páginas da *República* e das *Leis* pensando em como construir uma utopia que fosse imune a ela, onde a paz e o consenso seriam fortes o suficiente para evitar as violências que o filósofo, provavelmente, testemunhara nas ruas de Atenas durante a Tirania dos Trinta e sua respectiva resistência. Porém, bem mais realista do que Platão, Sólon (o legislador) compreendeu que se na vida democrática a *stasis* não podia ser evitada, seria então necessário e racional legislar sobre ela. E parte desta legislação é encontrada na *Constituição de Atenas* (Capítulo 8, 4-5), na qual Aristóteles nos informa: “vendo que a cidade era constantemente atravessada por conflitos internos, mas que alguns cidadãos por negligência preferiam deixar o acaso decidir quem sairia vitorioso, então ele [Sólon] instituiu

uma lei específica quanto a isso: aquele que em um conflito deflagrado na cidade não tomar armas por algum dos partidos, será condenado à *atimia* (infâmia) e não fará parte da cidade”. Sendo a *atimia* entendida como um “ostracismo” que não expulsa da *pólis* ou uma prisão domiciliar, podemos compreendê-la como uma verdadeira *oikonomia* da punição. E se a *atimia* foi pensada para punir os que não tomavam partido na *stasis*, no sentido oposto estão os que dela participaram; para esses a lei ateniense também propôs um instrumento: a *anistia*. O perdão que os combatentes receberiam posteriormente pelos malefícios, pelos excessos e pelos traumas causados aos seus concidadãos durante a guerra civil. O filósofo italiano Agamben (in *Stasis*, 2018) aponta que a *anistia* só serviria de fato como um instrumento de superação se fosse encarado como um esquecimento, não dos fatos, mas do rancor e do ressentimento (*mnesíakos*) forjados durante a *stasis*. A proposta desta comunicação vai no sentido de entender como a *stasis* pôde, no mundo grego, ser balizada por “dois interditos, perfeitamente coerentes entre si: por um lado, não tomar parte dela é politicamente recriminável, e por outro, esquecê-la quando terminada é um dever político” (AGAMBEN, idem).

Identidades Culturais, conexões e práticas produtivas na África romana: os garamantes na História Natural de Plínio, o velho.

Willams Clark Gonçalves de Araújo (Graduação História UFRPE)

No quadro geral da historiografia sobre a Antiguidade, as representações da África romana tendem a gerar interpretações essencializadas e homogêneas. Nesse sentido, o presente trabalho analisa tanto as representações das comunidades locais da África romana produzidas pela tradição literária latina – reproduzidas pela historiografia sobre essa região na antiguidade –, cuja tendência apresenta essas comunidades de forma reificada, cristalizando identidades e ignorando sua historicidade, como também a documentação arqueológica que oferece um quadro distinto da atividade dessas comunidades no interior do Norte da África, em particular, dos Garamantes. Tendo como principal fonte o quinto volume da *História Natural* de Plínio, o Velho (I d.C.), dedicado à descrição da África, e apoiando-se nos relatórios arqueológicos das escavações realizadas na África subsaariana, especificamente na região do Fezã – antigo território Garamante –, bem como nas contribuições de estudos acerca das identidades, das etnografias romanas e das conexões no Mediterrâneo antigo, o trabalho propõe uma análise comparativa entre as representações produzidas pelas obras literárias latinas e os dados provenientes das escavações; contrapondo, desta forma, o uso sócio específico do discurso em seu contexto de produção a uma reconstrução do quadro geral da sociedade Garamante, suas práticas produtivas e atividades comerciais. Considerando os esforços para aumentar a presença da História da África como um conteúdo importante do Ensino de História no Ensino Básico, problematizar como esta aparece no contexto do ensino da História Romana e desenvolver instrumentos conceituais para criticar visões essencializadas e baseadas em paradigmas civilizatórios dessa região pode contribuir não só para a compreensão da diversidade étnica, mas também para uma ampliação do enquadramento dessa África antiga no ensino escolar, problematizando a ideia de ausência de conexões antigas entre Mediterrâneo a África subsaariana.

Tragédia grega: *paideia* e relações de gênero

Matheus Barros da Silva (Doutorando História UFRGS)

A tragédia grega se configura como uma instituição da *pólis* ateniense entre o final do século. Desenvolvendo-se ao longo do século V, e encontrando seu ocaso no final dessa mesma centúria. A tragédia e o teatro clássicos

mobilizam ideias, valores, visões sociais de mundo, ideários etc, que constituem o contexto intelectual no qual o próprio espetáculo trágico está inserido. Trabalha-se com a visão de que à tragédia, dentre suas funções, está aquela de educar os cidadãos. A tragédia problematiza a própria pólis, suas estruturas culturais, sociais e políticas. No pensamento grego e na *praxis* social se verifica um corte entre o masculino e o feminino. De Hesíodo aos trágicos (não só), homens e mulheres, ou melhor, aquilo que se compreende por uma ontologia masculina e feminina, aparecem de forma cindida, ainda que complementares. A comunicação pretende analisar a tragédia *Medéia* de Eurípides (431), a partir de um olhar focalizado na *paideía* dos cidadãos e sua ligação com as relações de gênero no contexto políade. A tragédia *Medéia* apresenta o drama de uma mulher, que fora desposada por Jasão, mas já no começo das obras se encontra rejeitada, pois Jasão contraiu novas núpcias. Medéia, juntamente com o Coro de mulheres coríntias, lamentam a condição feminina, de dominação diante do masculino. O drama em questão avança com Medeia buscando vingança, que se concretiza no assassinato dos filhos que teve com Jasão, da nova esposa, de seu ex-esposo e também de Creon, atual sogro de Jasão. Medéia mata, mas antes lamenta ter sido ultrajada naquilo que é mais caro à mulher, sua família, seu leito, sua condição de esposa. Alijada disso e ferida no orgulho, nada faz sentido. Assim, proponho pensar que ao apresentar a condição feminina na pólis, Eurípides permite refletir sobre as formas que se constituem as relações entre homem e mulher no contexto políade, uma vez que tanto a condição feminina como a masculina se implicam e se constituem por afirmações e negações recíprocas.

Quarta 08/06

17h-19h

MESA 6

meet.google.com/hew-tkyc-pft

Coordenação: Samira Cerqueira

"Sem método, sem livros, sem gramática, sem regras, sem chicote e sem lágrimas".

Como Montaigne disse ter aprendido o latim.

Elaine Cristine Sartorelli (DLCV-FFLCH)

Esta comunicação partirá do Ensaio 26 do livro I, *Da educação das crianças*, para comentar a alegação feita por Montaigne de que aprendeu o latim como primeira língua, de forma que, aos seis anos de idade, desconhecia completamente o francês e o dialeto local, sendo, porém, absolutamente fluente em latim. Tentando compreender o que essa confissão pode ter de verídica, ou, por outro lado, de exagero ou mistificação deliberada e significativa, depreenderemos, de suas afirmações, a pedagogia proposta autor francês. E demonstraremos que a sua didática sem castigos físicos e sem os rigores dos tecnicismos gramaticais é, ao mesmo tempo, sua declaração de adesão a uma corrente literária. Naquele momento em que a chamada controvérsia ciceroniana, a mais importante polêmica literária do século XVI, dividia o mundo letrado em duas grandes vertentes, tendo por eixo a língua latina, Montaigne parece estar sugerindo sua filiação ao lado dos anticiceronianos, ou, mais claramente, ao lado de Erasmo, cujo nome já não se podia mencionar em segurança. Demonstraremos que é, portanto, a pedagogia pelo prazer de Erasmo, com suas citações, alusões, paráfrases e aproximações intertextuais, o pano de fundo da educação que Montaigne apresenta. Quer a didática montaigneana tenha sido de fato aplicada a ele por seu pai excêntrico, quer Montaigne a tenha concebido como réplica aos detratores de Erasmo, ela sem dúvida representa (e rerepresenta, de forma talvez nostálgica, talvez irônica) um pouco do ideal do humanismo quando este já havia cedido espaço para as guerras religiosas e a Contra-Reforma, e quando os livros de Erasmo haviam deixado de ser os mais lidos da história do livro

impresso para constarem no Index da Inquisição.

Res e verba: a dimensão didática do *De Copia*, de Erasmo de Rotterdam.

José Elias de Sena (Mestrando Letras Clássicas USP)

A partir do século XV, o estudo das figuras de linguagem, prática que teve como um de seus resultados a nomeação de todo tipo de frase e sentença, difunde-se intensamente no ocidente, refletindo uma ênfase no estilo discursivo que então se filiava a um renovado interesse pela antiguidade clássica. De fato, no contexto europeu e cristão, parte do que se conhece hoje por *período renascentista* e *período humanista*, esteve ligada a um projeto que tomava como um de seus fundamentos a estreita observância da forma com que autores clássicos, gregos e latinos, escreviam. Ao morrer em 1536, Erasmo de Rotterdam deixava como legado uma extensa obra escrita em latim, na qual notadamente se destaca essa franca disposição em agregar elementos considerados basilares da cultura clássica ao já milenar pensamento cristão, fato que explica porque o próprio Erasmo de um lado foi nada menos que o editor renascentista das obras completas de autores caros à Igreja Católica, como Agostinho de Hipona e, de outro, um público admirador de Homero, Virgílio, Quintiliano e especialmente de Cícero. E é dentro desse vasto corpus latino erasmiano que encontramos um manual de retórica voltado especificamente para aspectos estilísticos no uso da língua latina, o qual a princípio havia sido intitulado *De duplici copia uerborum ac rerum*, em seguida *De utraque uerborum ac rerum copia*, para a partir daí ser chamado genérica e popularmente *De Copia*. O *De Copia*, portanto, nasce com o objetivo colimado de ensinar tanto a concisão, quanto a fluência discursiva por meio de mecanismos de variação, ou seja, disponibilizar ao aluno modos práticos para, entre outros procedimentos, expressar uma mesma ideia em estilos diferentes, tanto pela via da brevidade, quanto pela via da abundância do discurso. Nesta apresentação, o *De Copia*, como nosso trabalho de tradução, será apresentado em seus aspectos gerais e, sobretudo, no que concerne à sua dimensão didática, como manual de retórica voltado para o ensino escolar.

***Vox Clamantis*, Livro I: Uma éfrase medieval**

Lia Oliveira Lima Serapião (Mestranda DLCV-USP)

Caracterizamos o Livro I do poema *Vox Clamantis*, composto em dísticos elegíacos por John Gower, poeta medieval, como texto receptor e reprodutor dos formatos clássicos; não só Gower escreve em latim, mas também as referências à mitologia, a métrica e a emulação de Ovídio sugerem que o uso da éfrase foi deliberado. A éfrase, para Jaś Elsner (2002), consiste do uso das palavras para descrever imagens e dar vivacidade ao texto. Para Claire Barbetti (2011), estuda-se a éfrase de forma sistemática nas literaturas clássica e Renascentista, mas não na medieval, tornando o tema fértil para pesquisas como esta. A partir da análise do poema, este artigo discute a éfrase e suas possíveis aplicações, e a demonstração de que as visões oníricas como gênero literário podem ser vistas como imagens e interpretadas pela ótica da éfrase. São também objetivos definir o conceito de éfrase partindo do diálogo entre Barbetti (2011), Elsner (2002) e Paulo Martins (2014; 2016); e compreender o seu uso fora da descrição de objetos de arte. O medievalista Jean-Claude Schmitt (2007) nos leva ao conceito de imagem-objeto ao invés da ideia da arte medieval como mera representação. Os autores foram escolhidos pelas suas contribuições nas áreas de análise propostas. Martins dedica-se ao estudo da éfrase, bem como ao conceito da arte na poesia clássica. De maneira semelhante, Elsner estuda o conceito da éfrase na literatura e suas aplicações na história da arte. O diálogo segue com o historiador Schmitt, cujos métodos para interpretar a história medieval a partir da cultura imagética contribui também na história da arte. A medievalista Barbetti, escritora sobre o gênero das visões oníricas, foi basilar para o desenvolvimento da relação entre o gênero e o estudo da éfrase neste artigo. O resultado é o aprofundamento na obra de John Gower, inédito no Brasil, e a ampliação do entendimento da éfrase a partir da sua classificação como

fenômeno presente na literatura medieval.

"Magnânimo eácida, magno César": Estácio e o elogio a Domiciano na *Aquileida* (séc. I)

Irlan de Sousa Cotrim (Doutorando História UFES)

A *Aquileida*, poema épico escrito por Estácio entre 95 e 96, tem como tema as façanhas do mítico herói grego Aquiles desde seu nascimento. Ao analisar a épica estaciana como uma narrativa episódica, Ganiban (2015) apontou que logo no próêmio da epopeia Estácio atribui a Aquiles o epíteto de *magnanimus*. De acordo com o *Oxford Latin Dictionary* o adjetivo *magnanimus* referia-se a nobreza de espírito, à coragem, à ousadia e a generosidade daquele que o portava. Ainda de acordo com o verbete, *magnanimus* era um epíteto convencionalmente atribuído a monarcas e heróis. A palavra deriva da junção dos vocábulos *magnus* e *animus* que significam, respectivamente, grande, alto ou ótimo e alma, espírito, princípio distinto do corpo (Cic. *Tusc.* 1.80; Fin. 5.38; Or. 3.67; 9; 138; GLARE, 1968). O adjetivo latino *magnanimus* possui relação com o termo grego *megathumos* que na *Ilíada* de Homero foi constantemente empregado para qualificar os heróis (*Il.* 20.179-181; 1.135; 6.145; KOZIAK, 2000). Na visão de Ganiban (2015), o termo *magnanimus* destacava o estilo elevado condizente com o gênero épico que rememorava o precedente meônio, ou seja, aos poemas homéricos. De fato, ao voltarmos para os textos latinos em versos podemos observar o uso do epíteto *magnanimus* em Catulo para retratar o lendário rei Minos (64.85) "*magnanimum ad Minoa venit sedesque superbas*", Vergílio para caracterizar o herói Enéias (Aen. 1.260) "*magnanimum Aenean*", o deus Júpiter (Aen. 12.144) "*magnanimi Iovis*" e para adjetivar heróis ao longo da *Eneida* (6.307; 649) "*magnanimum heroum*" e "*magnanimi heroes*" e Ovídio que nas *Metamorfoses* utilizou do termo para representar Aquiles (Ov. *Met.* 13.298) "*nec se magnanimo maledicere sentit Achilli?*". Estácio, porém, utilizou desse epíteto em suas três obras poéticas sobreviventes para qualificar não somente os seus heróis. Há a presença desse epíteto nas *Silvas*, na *Tebaida* e na própria *Aquileida*, sendo que o termo nas duas primeiras obras foi o mote dos estudos de Barchiesi (1996). Buscamos analisar, a partir da prerrogativa que esse autor defendeu em seu estudo, como o termo *magnanimus* aparece na *Aquileida* muito mais do que uma forma de caracterizar um herói, mas também como forma de homenagear Domiciano, o imperador cuja obra de Estácio foi contemporânea.

Quinta 09/06

17h-19h

MESA 7

meet.google.com/vjz-dwsm-yhf

Coordenação: Daiane Lordeiro

O encontro entre Medeia e Joana: a tragédia euripidiana revisitada por Chico Buarque e Paulo Pontes

Anne Caroline Santos Nunes (Doutoranda História UFRJ)

A tragédia, feito creditado aos antigos gregos, provocou fascínio e inquietação ao longo da História. As origens das produções trágicas remontam aos rituais dedicados em honra ao deus Dioniso. De acordo com Aristóteles (*Poética*, 1449a), a tragédia teria nascido de improvisos, sua origem é proveniente do ditirambo, canto coral em honra a Dioniso. Embora apresentem origens religiosas, as tragédias assumiram uma função política. Os autores de tragédias encaminhavam-se a um público de cidadãos, o que nos leva a conjecturar a respeito da associação entre o nascimento da tragédia e a existência de uma autoridade política que se dirigia ao povo. No contexto aludido, o tragediógrafo Eurípides produziu, em 431 a.C., *Medeia*, que se tornara uma das tragédias mais revisitadas do poeta. O que nos chama atenção é a construção de uma personagem feminina forte, de inteligência artilosa e habilidosa, obstinada a buscar justiça através de vingança. Medeia age com coragem e sapiência e a sua força tem por princípio a persuasão, o uso da palavra e a *métis*. A *métis* euripidiana em Medéia constrói-se na capacidade feminina em criar subterfúgios. Isto posto, *Gota d'água*, escrita por Chico Buarque e Paulo Pontes em 1975, é um drama que revisita a tragédia *Medeia* de Eurípides. A Grécia é transposta para o subúrbio carioca do período ditatorial, e o povo é inserido como principal protagonista da tragédia moderna em tela. A história tem como cerne o cotidiano e as dificuldades dos moradores da Vila do Meio Dia que dialogam com o conflito conjugal entre Joana e Jasão. Desse modo, vislumbramos, através da presente proposta de comunicação, refletir a respeito da releitura, tal como as aproximações entre a tragédia *Medéia* e a obra *Gota d'Água*. As produções trágicas nos permitem pensar sobre a condição feminina e as relações de gênero, dado que as protagonistas das obras analisadas vivenciam situações em comum: a perda do leito nupcial, o abandono parental e a humilhação moral.

Errâncias de *Medeia* na contemporaneidade

Sabrina da Paixão Brésio (Doutoranda FEUSP)

Esta comunicação dedica-se a tecer uma teia das errâncias mitopoéticas de Medeia, princesa da Cólquida, e como esta *persona* navega do Mar Negro, mistura-se nos afrolatinos mares mediterrânicos, segue em águas atlânticas, e vem desembocar em nossa produção dramatúrgica contemporânea, espreado-se no Rio de Janeiro, em Minas

Gerais e outros territórios de transição, em que mulheres igualmente errantes e desterradas encarnam em seu corpo e voz a polifonia do feminino que Medeia ainda representa a nós. Contextualizando brevemente suas origens greco-latinas, nas produções de Píndaro, Eurípedes, Ênio, Ovídio, Sêneca e outros (Gouvêa Junior, 2014), bem como algumas produções fílmicas do século XX que a elegem como protagonista (Pasolini, 1969; Lars von Trier, 1988), chegaremos à produção brasileira atual para compreender as camadas mitohermenêuticas que são evocadas por Chico Buarque e Paulo Pontes (*Gota D'água*, 1975), Rudinei Borges (*Medeia Mina Jeje*, 2017); Grace Passô (*Mata teu pai*, 2017) e Márcia Limma (*Medeia Negra*, 2018). Quantas mulheres cabem num nome, em uma postura, numa trajetória? Quantas errâncias incorporadas nesta figura que é princesa, sacerdotisa, esposa, mãe, exilada, estrangeira, apátrida e, ainda assim, firme em seus propósitos de re-existir? Dos clássicos ao contemporâneo, o mito-Medeia ressurge carregado por discursos, intenções e validações acerca das proposições socioculturais de seu tempo-espaço, e das dinâmicas entre masculino e feminino nas esferas privadas e públicas, mesclando amor, poder, convenção e moral.

"As musas me escolheram por intérprete": o estar fora de si na poesia de Geraldo Carneiro

Fernanda Castro de Souza Abreu (Mestranda UFMA)

A expressão “estar fora de si”, ou *ekstase*, tem como significação a perda dos movimentos interiores e, por consequência, o despojamento para o exterior (COLLOT, 2013, p.222). Presente em textos da tradição antiga, a fórmula explica o processo de inspiração do aedo o qual, para que ele fosse tomado pelo sopro divino da Musa, era necessário que antes abdicasse de sua racionalidade, se projetando para o exterior para deixar que a divindade o tomasse como porta-voz. Tendo por base o texto “O sujeito lírico fora de si”, de Michel Collot, vê-se que o teórico francês afirma que o movimento de “sair-se de si” também se faz presente na modernidade, não como uma simples exceção, mas como regra. Evidentemente não são mais consideradas para esse novo momento as condições transcendentais da expressão, como assim se entendia na Grécia Antiga, para a modernidade a condição de “fora de si” estabelece relação com o outro, o tempo, o mundo, a linguagem (2013, p. 223). A partir disso, esta pesquisa, de cunho exploratório quanto aos objetivos e bibliográfica quanto aos procedimentos, se propõe a pensar o que seria o *ekstase*, termo tão caro ao mito da inspiração, para a poesia contemporânea de Geraldo Carneiro. Para isso serão analisados poemas do autor brasileiro presentes na obra *Poemas Reunidos* (2010) que trazem a figura das Musas, agora não mais como força numinosa, mas como sinônimo de poesia e do trabalho de composição realizado com a interseção do Outro, que pode ser entendido como as inspirações em poemas, romances, canções, mitos, formas e temas de outros autores, de sua temporalidade ou de qualquer outra, nutrindo seu texto de significações externas que deixam falar, por meio de uma reflexão anacrônica de contato entre os textos, o próprio contemporâneo. Para a composição principal do aporte teórico serão utilizados, além do já referido ensaio de Michel Collot, os diálogos *Íon* e *Fedro* de Platão e o *As artes do entusiasmo*, coletânea de textos sobre o Entusiasmo e a Inspiração Criadora, organizada por Fernando Muniz.

O mito de Sísifo na mitologia e na obra de Albert Camus e seus aspectos formativos

Daiane de Almeida Lordeiro (Graduanda FEUSP)

Em *O Mito de Sísifo*, Albert Camus empreende uma leitura trágica do mito em questão, herdado do mundo antigo. Para o autor, o destino do personagem só é tomado por um caráter trágico a partir do momento em que ele

toma consciência de sua condição extenuante. A partir desse instante de lucidez, mesmo que breve, será difícil retornar aos seus grilhões da mesma maneira, afinal, começar a pensar é começar a ser atormentado. Sísifo é, portanto, o trabalhador inútil dos infernos. Seu dever consiste em rolar incessantemente montanha acima um enorme penedo para, logo após, vê-lo despencar montanha abaixo, indicando o eterno retorno à essa tarefa ciclicamente renovada. Não é incomum ouvir alegorias entre o trabalho de Sísifo e a tarefa docente, afinal, a educação também é um processo ciclicamente renovado, pois o objeto sobre o qual ela atua se renova constantemente. Por essa razão, essa tarefa pode se revestir de um caráter também absurdo, uma vez que os resultados desse trabalho são da ordem do imprevisível, justamente por estar circunscrita ao campo do campo humano que, como tal, é o campo da plasticidade por excelência.

Quinta 09/06

17h-19h

MESA 8

meet.google.com/hew-tkyc-pft

Coordenação: Vicente Zatti

Uma teoria sobre a educação a partir da *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles

Juliana Santana (UFT)

Propomos apreciar uma possível teoria sobre a educação pautada na *Ética Nicomaqueia*. Conforme tal teoria, educar é levar o homem a alcançar o que ele pode realizar de melhor em sua vida, a felicidade. Esta requer o melhor desempenho possível das capacidades (*dynámeis*) da alma humana, especialmente da capacidade racional que ordena as demais. Portanto, defenderemos a existência de uma teoria educacional na *Ética Nicomaqueia*, que se mostraria como uma espécie de desenvolvimento gradual do homem em etapas que concorreriam para a felicidade. Para validar esta interpretação, partiremos da afirmação que para se tornar virtuoso e feliz é preciso tanto hábito quanto tempo e ensino. Assim, haveria uma etapa educacional inicial relativa à virtude ética (*aretè ethiké*) e outra relativa à virtude dianoética (*aretè dianoéthiké*). Assim, a educação proposta pelo tratado vai da natureza ao hábito e do hábito à razão. Para provar isso, começaremos a exposição indicando como a educação é importante para a consecução da vida feliz. Na sequência, indicaremos as etapas que permitirão ao homem seu pleno desenvolvimento para essa vida. Dedicaremos atenção às questões relativas à habituação e sua necessidade para o desenvolvimento da virtude ética, até que o homem seja capaz de, com o auxílio de uma razão bem formada, agir por si mesmo, desejar e sentir de modo adequado e de forma independente. Para tanto, apontaremos como indispensável a etapa da educação ética que privilegia o intelecto; e, de modo especial, o intelecto prático: a esta Aristóteles chamou ensino, distinguindo-a da habituação. Por fim, será necessário indicar a importância da lei para a manutenção ou a correção do tipo de educação proposto. Assim, acreditamos contemplar os aspectos mais importantes da educação descrita, ainda que nas entrelinhas, da *Ética Nicomaqueia*.

Distinções metodológicas na *Ética Nicomaqueia* de Aristóteles

Ian Silveira Pompeu (Mestrando Filosofia UFPA)

A presente comunicação busca apresentar a importância de ater-se às distinções metodológicas subjacentes à *Ética Nicomaqueia (E.N.)* de Aristóteles para elucidar o problema atual entre ética descritiva (teórica) e prescritiva (prática). O objetivo da *E.N.* é a investigação do Bem, tomado com razão de fim, de modo a guiar a ação humana – racional – em vistas ao florescimento do agente (1094a1-15). Para tal desenvolvimento, em 1139a5-15, Aristóteles apresenta uma dupla divisão de faculdades da alma racional humana: uma por meio da qual contempla-se as coisas e outra pela qual calcula-se/delibera-se em vistas de algo. Do ponto de vista prático, está, na primeira faculdade, a capacidade de operar em vistas ao conhecimento dos princípios que regem a ação humana (Filosofia Prática propriamente), enquanto na segunda localiza-se a deliberação acerca dos melhores meios para se alcançar um fim sobre o qual não se delibera, ou seja, a *Phrónesis* tomada como operação. A aplicação disso se dá na consideração da ação humana como um silogismo. A premissa maior é uma proposição enquanto norma geral que traz em seus termos um bem capaz de contribuir à realização do homem, e a menor sendo o resultado de uma deliberação acerca dos meios capazes de levar ao referido bem. Assim, a conclusão é uma norma específica sobre o que é para ser feito. Do exposto, derivam-se dois modos distintos, dentro das próprias investigações éticas, para se considerar o caminho explicativo a ser percorrido, a exatidão alcançada nas conclusões, as considerações psicológicas e a natureza – entendida como as notas específicas.

Isócrates e Wittgenstein: uma possível aproximação

Samira Cerqueira da Silva (Mestre FEUSP)

Apesar de estarem diametralmente distantes no tempo e no espaço, podemos dizer que Isócrates, um dos principais educadores atenienses do século IV a.C. e Ludwig Wittgenstein, filósofo alemão do século XX, têm algo em comum, a questão do conhecimento humano ancorado na importância da linguagem, pois, para os autores, nada existe fora dela. É preciso, no entanto, cuidado de observar possíveis anacronismos quando relacionamos esses filósofos e suas concepções filosóficas, afinal, dois milênios os separam. Ambos se puseram a discutir o que é Filosofia, embasaram suas concepções nos estudos da linguagem bem como recusaram concepções metafísicas da realidade. Contudo, Isócrates “perdeu” a disputa por uma concepção específica de Filosofia, afinal, a platônica “venceu”, enquanto Wittgenstein, após 2.000 anos, é considerado um filósofo inovador. Dessa forma, analisaremos os pontos convergentes entre o educador ateniense e o filósofo alemão, bem como até onde podemos dizer que a visão de Isócrates foi como uma “primeiro grande transformação” na filosofia.

Educação como processo de formação humana – uma revisão em filosofia da educação ante a premência da utilidade

Vicente Zatti (Instituto Federal do Rio Grande do Sul/Pós-doutor FEUSP)

Apresentamos nessa comunicação o livro “Educação como processo de formação humana: uma revisão em filosofia da educação ante a premência da utilidade” publicado em 2022 no Portal de Livros Abertos da USP, resultado de estágio pós-doutoral realizado na FEUSP sob supervisão de Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio. Abordamos nele a questão do utilitarismo que avança sobre a educação contemporânea, a partir de uma revisão teórica da tradição filosófico-pedagógica que entende a educação como processo de formação que se apoia em saberes que valem por si, não reduzindo-os à saberes de imediata utilidade econômica. Nessa revisão, elegemos seis tópicos de análise, os quais correspondem aos capítulos: 1. *Paideia* grega; 2. *Humanitas* latina; 3. *Bildung* moderna; 4. Formação omnilateral

em Karl Marx; 5. Habermas e a reconstrução comunicativa do ideal de formação humana; 6. *Skholé* e formação humana. De tal modo, tecemos um elogio à historicidade da formação considerando sua transformação ao longo do tempo, mas sem perder o horizonte de que se trata sempre de uma recepção da antiguidade clássica, em especial da experiência educativa dos gregos antigos. A *paideia* grega funda a ideia de educação como algo não identificado com a profissionalização, capacitação ou treinamento, mas como processo de formação humana que se constitui a partir de uma cultura geral com caráter desinteressado. A *paideia* grega e sua recepção na *humanitas* latina e na *Bildung* moderna é o fundamento de toda proposta educativa entendida como formação integral, não restrita aos saberes com relevância utilitária. Além desses aspectos, revisamos a crítica de Marx à ideia clássica de formação, bem como, a reconstrução pós-metafísica da formação no pensamento de Habermas.

Sexta 10/06

17h-19h

MESA 9

meet.google.com/vjz-dwsm-yhf

Coordenação: Carlos Castanha

Pathes secundum homini et secundum Deum: análise dos capítulos um ao quatorze do livro XIV da Cidade de Deus de Agostinho de Hipona

Wallace Tavares Alves Sá (Mestrando Filosofia UFABC)

O presente texto visa apresentar uma análise mais aprofundada dos capítulos “primeiro ao nono”, do livro XIV da Cidade de Deus, de Agostinho de Hipona, onde se pode perceber um ponto de ruptura com o mundo antigo no que diz respeito à algumas *pathes* (paixões). De um modo geral, pode-se dizer que Agostinho, nesses primeiros nove capítulos do livro XIV, se preocupa em tentar demonstrar que todo ser humano descende de Adão e que, justamente por isso, herdaria a ferida (morte física e espiritual) do pecado original na alma. Entretanto, afirmar que o homem herda a ferida significaria o mesmo que dizer que herda a própria **natureza humana**, ou seja, o homem não herdaria **apenas** a ferida, mas também todas as potencialidades naturais para uma vida moral advindas de sua natureza que seria, enquanto essencialmente criação divina, **boa**; pois Deus não haveria de fazer uma natureza (humana) má. A partir das opiniões de Cícero, Agostinho, então, faz uma análise crítica do entendimento greco-romano sobre as **paixões** básicas e fundamentais como a **alegria**, **tristeza**, **desejo** e **medo** que, para Cícero, seriam, na verdade, **tormentas** da vida humana – advindas do corpo físico e mortal; e os **sábios** em nada se relacionariam com elas. O problema, segundo Agostinho, é que essas paixões **não poderiam** ser evitadas, pois que resultariam, em essência, da **natureza humana**. Ou seja, sendo os sábios “homens”, viveriam, também, essas paixões. Nesse sentido, aproveitando-se dessa crítica, Agostinho inverterá a lógica interpretativa greco-romana e proporá a possibilidade de **benignidade** dessas paixões desde que orientadas *secundum deum*. Isso não seria algo impossível, pois os cidadãos da cidade de Deus já demonstrariam essa possibilidade: **temem** a morte, **alegram-se** com a justiça, **entristecem-se** com o pecado e **desejam** o paraíso. Cabe a esta comunicação precisar o itinerário argumentativo agostiniano destacando os pontos chave de cisão entre mundo antigo (grego) e o medieval.

Ciência e Filosofia Natural em Marsilio Ficino

Everton de Souza Teixeira (Mestrando Filosofia Unifesp)

Este trabalho de pós-graduação apresenta em sua temática o estudo da representação de ciência (*scientia*) na teologia e filosofia natural de Marsilio Ficino (1433-1499) na qual o humanista não apenas buscou compreender Deus, o cosmos e a imortalidade da alma, mas também o que é conhecimento e como o homem se apropria desta sabedoria através da natureza, elementos que no autor em estudo não podem ser divorciados. Desta maneira, questiona-se o

ideal de ciência desenvolvido por Ficino, tal como a posição ocupada pelo homem em seu universo e o processo no qual se obtém conhecimento. Portanto, objetiva-se compreender o uso que Ficino atribui à palavra *scientia*, seu significado e como metafisicamente o homem pode adquirir conhecimento sobre Deus e princípios necessários. Sobre as hipóteses levantadas, compreendemos que a posição central que a alma humana ocupa no cosmos segundo Ficino, concedeu ao homem a condição onde através da contemplação filosófica sobre o mundo sensível, podemos ascender a verdades necessárias além da materialidade. Assim, transcende-se o conhecimento natural para alcançar a sabedoria divina. No que diz respeito a resultados parciais, verifica-se que Ficino foi capaz de concatenar diferentes filósofos gregos como Platão, Aristóteles e Plotino, da mesma forma que Tomás Aquino entre os escolástico-medievais para a construção de sua filosofia natural e conseqüentemente seu conceito de *scientia naturalium* (ciência ou conhecimento natural). A centralização do homem é elemento fundamental para entender como, segundo Ficino, este ser intelectual pode superar a ciência da natureza para conhecer a *divinorum sapientia*, para passar da *Physica* à *Metaphysica* (Teologia), a ciência divina (*scientia divina*) cujo escopo consiste em obter o máximo saber, o conhecimento sobre o *Summum Bonum*, Deus.

As reminiscências dos aspectos misóginos da tradição clássica na literatura tardo-medieval: uma comparação entre *Il Corbaccio*, de Giovanni Boccaccio, e *Sátiras*, de Juvenal

Giovanna de Campos Mauro (Graduanda Università degli studi di Padova)

Giovanni Boccaccio é conhecido como o autor de *O Decameron* (1349-50), coleção de 100 *novelle* escritas em prosa e que narram as aventuras de 10 jovens que decidem escapar da Peste Negra. A peculiar atenção de Boccaccio ao mundo feminino pode ser encontrada em muitas de suas obras, tanto em italiano quanto em latim. Boccaccio assume uma atitude filógena em boa parte de suas produções até *O Decameron*. *Il Corbaccio* (1365) é uma obra tardo-medieval escrita em prosa. O surpreendente aspecto misóginos do romance é debatido por estudiosos que baseiam a interpretação do texto na conexão de aspectos do texto a eventos da vida do autor e aceitam a referência do próprio autor à obra como um tratado filosófico, influenciado pela tradição clássica de acusação contra as mulheres. Na obra, o protagonista, desesperado depois de não ter o seu amor à uma viúva correspondido, adormece e sonha. Em seu sonho, ele é visitado pelo falecido marido da viúva, que o adverte contra as mulheres que, com a imoralidade, prejudicam os homens. O falecido começa, então, a narrar suas experiências com a viúva, detalhando características negativas da mulher. Depois de ouvir a história, o protagonista é persuadido a usar as suas habilidades de escritor para "desmascarar" a natureza verdadeira das mulheres. Boccaccio conclui *Il Corbaccio* alertando os leitores contra a vil natureza feminina. Em suas *Sátiras* (I a.C.), Juvenal dedica mais de setecentos hexâmetros para realizar uma invectiva contra as mulheres. De fato, na Sátira VI, o alvo de sua crítica é, sobretudo, a mulher casada da alta sociedade romana, personificação da corrupção moral que via presente em Roma. O autor questiona as causas que provocaram essa degeneração moral, lembrando os tempos em que as matronas ainda eram virtuosas. Diante do exposto, o presente trabalho pretende analisar as reminiscências da tradição clássica de acusação contra as mulheres dentro da literatura medieval, mais especificamente na produção tardia de Boccaccio.

Vico e a educação dos antigos: contra as unilateralidades da razão moderna

Fran de Oliveira Alavina (UFVJM)

Com base nas *Orazioni inaugurali* (Orações Inaugurais) e no *De Nostris temporis studiorum ratione* (Sobre o método dos estudos do nosso tempo) se propõe apresentar as críticas do pensador Giambattista Vico (1668-1744) ao modo como a Modernidade desconsidera o lugar dos antigos em seu programa formativo. Não obstante, Vico almejar elaborar uma nova ciência, alvo tipicamente moderno, seu projeto de saber não rejeita os clássicos. Desde antes da sua *Ciência Nova*, ele busca não perder de vista o caráter prático/civil de todo saber humano. Desse modo, o conhecimento dos antigos não é inútil, devendo acompanhar a formação dos indivíduos, respeitando a gênese das faculdades. Ora, os indivíduos não iniciam a vida com intrincados pensamentos racionais, mas com as invenções da fantasia. É preciso, então, respeitar a articulação entre ontogênese e filogênese. Trata-se de apontar certa função pedagógica dos antigos, não apenas enquanto mero elemento de diletantismo erudito, mas – na exemplaridade dos antigos - considerar o papel de faculdades como a *memória*, a *imaginação* e a *fantasia*. Âmbitos que, segundo os filósofos modernos, conduzem sempre ao erro. Ocorre, contudo, que o homem não é apenas razão, como querem os modernos. Onde, Vico considerar unilateral o modelo formativo de tipo cartesiano, pois incapaz de apresentar liames para a integralidade dos saberes e das faculdades do ânimo. Em outras palavras, trata-se de resgatar o ideal formativo dos *studia humanitatis* tendo por base o modelo apontado pela antiguidade clássica.

Sexta 10/06

17h-19h

MESA 10

meet.google.com/hew-tkyc-pft

Coordenação: Bárbara Freitas

O pomar de Plutarco e a floresta de Rousseau

Bruno Drumond Mello Silva (Doutorando FEUSP)

O objetivo desta comunicação consiste em analisar as diferenças na concepção de natureza humana, no *Da educação das crianças*, de Plutarco, e no Livro I do *Emílio*, de Rousseau, valendo-nos sobretudo da analogia entre a educação e a agricultura, central na composição de ambas as obras. Desde o princípio, Plutarco é uma referência muito presente no *Emílio*. A própria composição da obra iluminista segue de perto a estrutura do *Da educação das crianças*, embora este pequeno tratado, em particular, não seja jamais citado diretamente pelo filósofo de Genebra; introduzidas algumas considerações gerais que marcam a perspectiva depreciativa com que avalia a educação europeia de então, que mutila a natureza humana tal como o jardineiro poda as árvores do jardim, Rousseau apresenta algo como uma fenomenologia da educação que, ao menos no que se refere às crianças, deveria pautar-se pelo curso da natureza, definida, por sua vez, como o conjunto das disposições espontâneas do indivíduo, anteriores a toda alteração provocada pelo convívio social e pela educação. Enquanto Rousseau, alimentado pelo imaginário naturalista do século XVIII, idealiza uma natureza humana que, na medida do possível, deve representar uma espécie de paradigma para a educação das crianças, como uma floresta a ser preservada, Plutarco toma a ideia de natureza como o solo no qual um lavrador planta suas sementes: sendo bom, facilmente as plantas se desenvolvem e dão bons frutos; sendo ruim, exige muito trabalho e os frutos são incertos. O lavrador, que faz a vez do professor na analogia, é aquele que semeia os saberes e os costumes, corrigindo a criança como quem conduz os ramos da jovem árvore, tendo em vista aquilo que é o melhor para ela. Para Plutarco – profundo platônico –, a educação das crianças consiste precisamente naquilo que conforma a natureza delas a um conjunto de caracteres predeterminados, tais como o

empenho no aprendizado, a adesão aos exercícios e o respeito pela disciplina.

A paideia grega em Plutarco, uma leitura de Da educação das crianças

Maria Aparecida de Oliveira Silva (Labham/UFPI)

Em seu tratado *Da educação das crianças*, Plutarco afirma que a educação de uma criança é um processo, um ato contínuo que requer dedicação do aprendiz. A boa origem, que está relacionada à natureza, é apenas um indicativo de que a educação encontrará um terreno fértil em que o semeador terá as condições ideais para o seu cultivo. No entanto, como na agricultura, é preciso que o semeador esteja atento aos afazeres necessários para que essa semente se desenvolva e passe a dar bons frutos. Desse modo, Plutarco orienta o leitor a escolher um bom mestre para que seus filhos aprendam corretamente a arte retórica, a filosofia e a prática de exercícios físicos, entre outros, nos moldes da *paideia* grega. Notamos que, embora tenha nascido no século I d.C., em plena época da dominação romana sobre a Grécia, Plutarco se mantém fiel à tradição literária de seus antepassados, pois seu modelo pedagógico contempla preceitos já encontrados em Homero, Hesíodo, Aristóteles e outros. No entanto, será em Platão que nosso autor irá buscar grande parte de sua inspiração para elaborar sua concepção de educação. Plutarco escreve de forma prescritiva e didática, tal postura se explica por sua intenção de instruir os pais sobre como gerar e educar seus filhos. Nesse sentido, boa origem e bons professores não garantem ainda a boa formação das crianças; para alcançar a virtude é necessária a convergência de três elementos: natureza, razão e costume. Portanto, nesta comunicação, pretende-se demonstrar a visão plutarquiana da educação ideal para a formação do caráter de uma criança.

Seria o educador um psykhagogo?

Bárbara de Abreu Freitas (Graduada Filosofia UFSJ)

Termos correlatos a *psykhagogen* e *psykhagogoi* foram muito utilizados em inúmeros textos ao longo da tradição do pensamento clássico Ocidental. Muitos significados foram atribuídos a eles. Em suas primeiras aparições, estes termos foram associados ao ato de dar passagem ou o de guiar as almas do mundo dos vivos para o mundo dos mortos. Na *Odisseia* (XXIV, 1-14), por exemplo, no seu último canto, embora não seja muito clara a aparição do termo, Hermes é apresentado como aquele que conjura as almas mortas e as leva em direção ao *Hades*. Já numa perspectiva trágica, por exemplo em *Os persas* de Esquilo (687vv.), a força da ação prática do termo parece se inverter, ou seja, o *psykhagogo* aparece como aquele que invocava as almas dos mortos para trazê-las de volta ao nosso mundo. Nos versos o *psykhagogon* traz ao mundo dos vivos a alma do defunto Rei Dário. Mas parece ser em Platão que a atmosfera que gira entorno destes termos sofre uma mudança realmente significativa. Em *Fedro* (271c), o filósofo entende *psykhagogia* como a condução das almas dos vivos para uma melhora efetiva aqui nesse mesmo mundo. Aqueles que fazem bons discursos devem saber conduzir bem a alma dos ouvintes. Dito isso, seria possível aproximar esse instrumental teórico antigo ao nosso contemporâneo ambiente pedagógico? Essa comunicação pretende propor essa correlação. O professor/educador, poderia ser entendido como aquele que conduz a alma dos seus estudantes à uma condição de melhoramento? Buscaremos aplicar a ressignificação do conceito feita por Platão e entender até que ponto essa noção, tão complexa e ampla, pode ser entendida na relação de aprendizagem, entre educador e educando em nossos dias.

A questão do trágico e da mimesis na literatura infantil

Fábio da Silva Santos (Mestrando UFLA)

O filósofo grego Aristóteles na obra *Poética* expressa os efeitos pedagógicos da arte, propriamente o aspecto "catártico da mímeses". Na concepção do filósofo, as ciências poéticas: a tragédia e a poesia épica são imitações relevantes das ações humanas para viver bem. Na obra "*A República*", livro X, Platão, concebe as produções artísticas como imitações captadas pelos sentidos, estando três graus de distância da verdade. Assim, repudia as artes miméticas por colocarem em risco o conhecimento das essências eternas, da ideia de bem, como a justiça, coragem, lealdade. A tragédia e a poesia não devem fazer parte da educação do cidadão ideal, justamente pelos efeitos miméticos, sedutores e retóricos, sobre a alma racional. Aristóteles, por sua vez, defende a permanência de poetas e tragediógrafos na cidade, justamente por retratar aspectos éticos da condição humana. O mito como objeto da tragédia aborda diferentes experiências que podem vir a acontecer aos espectadores através dos personagens que estão sujeitos às forças dos fenômenos psicológicos, humanos, naturais e a vontade dos deuses. Os sentimentos de temor e compaixão suscitados pelas desventuras do herói provoca no espectador a "catarse", ou seja, purificação das emoções e paixões sentidas, embora não vividas na prática. Esse caráter pedagógico da tragédia encontra-se na poesia épica. O poeta na arte mimética em forma de versos ou não, produz imitações e criações das ações humanas, de maneira enriquecedora. A consciência trágica conduz o espectador a manter distância, identificar, refletir e avaliar a própria condição na via cotidiana. O propósito da pesquisa encerra em analisar na literatura infantil: contos, poesias, canções, obras teatrais, fílmicas, a presença do trágico e da *mímesis*. Essa transposição conceitual pode abrir possibilidades para ressignificar a prática docente na formação crítica, emocional e moral dos alunos. O trágico faz parte da infância, a criança em estágio de desenvolvimento mental, observa, pensa, sente e age, numa sociedade moldada por vícios e virtudes. A missão filosófica docente pauta em ajudá-la compreender os acontecimentos que lhe pode suceder, fatos da vida, com leveza e seriedade.

COMISSÃO ORGANIZADORA

Marcos Sidnei Pagotto-Euzebio - FEUSP
 Carlota Boto - FEUSP
 Juliana Oliva - FEUSP
 Bruno Drumond Mello Silva - (doutorando) FEUSP
 Edson da Silva Afonso - (doutorando) FEUSP
 Cláudia Kurokawa - (graduanda) FEUSP
 Samira Cerqueira da Silva - (mestre) FEUSP
 Victor Oliveira Santos - (graduado) FEUSP
 Letícia Manso - monitora (graduanda) FEUSP
 José Carlos André da Silva - monitor (graduando) - Filosofia/FFLCH
 Nelbert Araújo - monitor (graduando) FEUSP

COMITÊ CIENTÍFICO

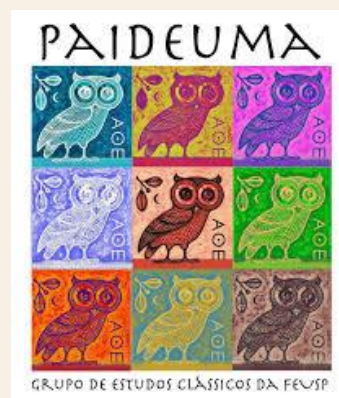
Ana Maria Guedes - Universidade do Porto - Portugal
 Andrea Díaz Genis - Universidad de la República - Uruguay
 Belmiro Fernandes Pereira - Universidade do Porto - Portugal
 Breno Sebastiani - Universidade de São Paulo
 Bruno Bontempi - Universidade de São Paulo
 Claudio Almir Dalbosco - Universidade de Passo Fundo
 Cosimo Costa - Universidade de Roma
 Elaine Sartorelli - Universidade de São Paulo
 Fábio de Barros Silva - Universidade Federal de São João del Rei
 Gabriele Cornelli - Universidade de Brasília
 Gilda Naécia Maciel de Barros - Universidade de São Paulo
 Henrique Manso - Universidade da Beira Interior - Portugal
 Jaime Cordeiro - Universidade de São Paulo
 Marta Várzeas - Universidade do Porto - Portugal
 Maria Cecília Coelho - Universidade Federal de Minas Gerais
 Silvio Marino - Universidade de Brasília
 Roberto Bolzani – Universidade de São Paulo
 Rogério De Almeida – Universidade de São Paulo
 Roni Cleber Dias Menezes – Universidade de São Paulo

APOIO

FEUSP - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo
 Seção de Apoio Acadêmico da FEUSP
 Lab_Art FEUSP
 Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad de la República (UDELAR) - Uruguay
 Núcleo de Pesquisas em Filosofia e Educação (NUPEFE) da Universidade de Passo Fundo - UPF
 Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos - SBEC
 Sociedade Brasileira de Retórica - SBR
 Sociedade Brasileira de Filosofia da Educação - SOFIE

REALIZAÇÃO

Paideuma - Grupo de Estudos Clássicos
 da Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo



www.paideuma.org