

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE LETRAS - UFMG  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS LITERÁRIOS

Rafael Guimarães Tavares da Silva

**O Evangelho de Homero**  
Por uma outra história dos Estudos Clássicos

Belo Horizonte

2022

Rafael Guimarães Tavares da Silva

## **O Evangelho de Homero**

Por uma outra história dos Estudos Clássicos

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Letras: Estudos literários.

Área de Concentração: Literaturas Clássicas e Medievais.

Linha de pesquisa: Literatura, história e Memória Cultural (LHMC).

Orientador: Teodoro Rennó Assunção

Coorientador: Nabil Araújo de Souza

Belo Horizonte

Faculdade de Letras – UFMG

2022

H766.Ys-e Silva, Rafael Guimarães Tavares da.  
O Evangelho de Homero [manuscrito] : por uma outra história dos  
Estudos Clássicos / Rafael Guimarães Tavares da Silva. – 2022.  
1 recurso online (888 f.) : pdf.

Orientador: Teodoro Rennó Assunção.

Coorientador: Nabil Araújo de Souza

Área de concentração: Literaturas Clássicas e Medievais.

Linha de Pesquisa: Literatura, História e Memória Cultural.

Tese (doutorado) – Universidade Federal de Minas Gerais,  
Faculdade de Letras.

Bibliografia: f. 667-769.

Apêndices: f. 770-888.

Exigências do sistema: Adobe Acrobat Reader.

1. Homero. – Crítica e interpretação – Teses. 2. Literatura clássica  
– História e crítica – Teses. I. Assunção, Teodoro Rennó, 1961-. II.  
Souza, Nabil Araújo de. III. Universidade Federal de Minas Gerais.  
Faculdade de Letras. IV. Título.

CDD: 883.1



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
FACULDADE DE LETRAS  
PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS: ESTUDOS LITERÁRIOS

### FOLHA DE APROVAÇÃO

Tese intitulada *O Evangelho de Homero: Por uma outra história dos Estudos Clássicos*, de autoria do Doutorando RAFAEL GUIMARÃES TAVARES DA SILVA, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários da Faculdade de Letras da UFMG, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Letras: Estudos Literários.

**Área de Concentração:** Literaturas Clássicas e Medievais/Doutorado

**Linha de Pesquisa:** Literatura, História e Memória Cultural

Aprovada pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:

Prof. Dr. Teodoro Rennó Assunção - FALE/UFMG - Orientador

Prof. Dr. Nabil Araújo de Souza - UERJ - Coorientador

Prof. Dr. Jacyntho José Lins Brandão - FALE/UFMG

Prof. Dr. Gustavo Henrique Montes Frade - FALE/UFMG

Profa. Dra. Adriane da Silva Duarte - USP

Prof. Dr. Christian Werner - USP

Belo Horizonte, 6 de abril de 2022.



Documento assinado eletronicamente por **Christian Werner, Usuário Externo**, em 06/04/2022, às 19:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Gustavo Henrique Montes Frade, Professor do Magistério Superior**, em 06/04/2022, às 19:26, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Adriane da Silva Duarte, Usuária Externa**, em 06/04/2022, às 20:22, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Teodoro Renno Assuncao, Professor do Magistério Superior**, em 07/04/2022, às 09:03, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Jacyntho Jose Lins Brandao, Servidor aposentado**, em 07/04/2022, às 09:43, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Antonio Orlando de Oliveira Dourado Lopes, Coordenador(a)**, em 07/04/2022, às 10:25, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Nabil Araújo de Souza, Usuário Externo**, em 07/04/2022, às 10:38, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 5º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://sei.ufmg.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://sei.ufmg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **1365190** e o código CRC **83EEBC3E**.

**IN MEMORIAM**



**Helton Matos da Silva**

(1930-2022)

*Vir bonus, vivendi peritus*

## **Agradecimentos**

À família, em especial minha mãe e meu pai, e às amigadas de infância e juventude;

Aos dois companheiros constantes desta jornada, meu orientador, **Teodoro Rennó Assunção**, e meu coorientador, **Nabil Araújo de Souza**;

Aos membros das Bancas de Qualificação e Exame da presente tese, **Adriane da Silva Duarte**, **Christian Werner**, **Gustavo Frade** e **Jacyntho Lins Brandão**, assim como aos suplentes, **Bernardo Lins Brandão** e **Giuliana Ragusa**;

A todas as professoras e professores com quem tive o prazer de aprender ao longo de meus anos de formação, em especial a (além das menções anteriores) **Antônio Martinez de Rezende**, **Constantino Medeiros**, **Heloísa Penna**, **Juliana Gambogi**, **Maria Cecília Coelho**, **Matheus Trevizam**, **Olimar Flores Júnior**, **Rogério Lopes**, **Sandra Gualberto Bianchet** e **Tereza Virgínia Barbosa**;

À direção da Faculdade de Letras da UFMG, na pessoa de sua diretora, **Sueli Maria Coelho**, além do Pós-Lit, na pessoa de seu coordenador, **Antonio Orlando Dourado Lopes**, pelo apoio à realização de projetos acadêmicos importantes para minha formação, como os Seminários do NEAM (Núcleo de Estudos Antigos e Medievais), os SPLITs (Seminários de Pesquisa Discente do Pós-Lit) e a editoria da revista *Em Tese*;

Às amigadas dos anos mais recentes, com quem conversei sobre tudo e mais um pouco, **Alexandre Magalhães**, **Alice Vieira**, **Augusto de Carvalho Leite**, **Augusto Pimenta**, **Douglas Silva**, **Henrique Rodrigues**, **Igor Cardoso**, **Izabela Baptista do Lago**, **Júlia Arantes**, **Júlia Avellar**, **Laura Cohen**, **Lorena Lopes da Costa**, **Pedro Brito**, **Thiago Santana** e **Suelen Trevizan**;

Aos amigos de tradução e filosofia, **Gabriel Lago Barroso** e **Luiz Philipe de Caux**;

A minhas amigas advogadas, que garantiram meu direito de fazer a licenciatura em Letras (Português-Francês) e trabalhar como professor substituto na Faculdade de Letras (UFMG), enquanto cursava o doutorado com bolsa, **Júlia Valente** e **Mariane Cruz**;

A todo o pessoal do curso de Letras da UFMG, pelo excelente convívio na última década, em especial às amigadas da revista *Em Tese*, **Alice Leite**, **Camila Carvalho**, **Clarissa Xavier**, **Felipe Cordeiro**, **Harion Custódio**, **João Pedro de Carvalho**, **Priscila Justina** e **Tiago Vieira**;

A todas as pessoas incríveis que os Estudos Clássicos brasileiros colocaram em meu caminho nos últimos anos — especialmente desde a “migração ao virtual”, em decorrência do isolamento social por causa da pandemia de Covid-19 —, **Adílio Souza**, **Alexandre Agnolon**,

**Ana Maria César Pompeu, Ana Virginia Montezuma, Anastácio Borges de Araújo Junior, André Malta, Beethoven Alvarez, Bruno Maciel, Bruno Palavro, Camila Machado, Carlinda Nunez, Cassiana Lopes Stephan, Charlene Martins Miotti, Clara Crepaldi, Daniel Falkemback, Edson Martins, Erike Lourenço, Fábio Cairolli, Fábio Fortes, Fabíola Menezes de Araújo, Felipe Coelho, Fernando Divino Moura, Gabriel Gil, Gelbart Silva, Greice Drumond, Henrique Cairus, Juarez Pinto, Lucia Sano, Luiz Henrique Queriquelli, Luiz Otávio Mantovaneli, Maria de Fátima Silva, Martim Silva, Matheus Vargas de Souza, Nathália Thomazella, Olímpio Pimenta, Orlando Luiz de Araújo, Pedro Paulo Funari, Rafael Brunhara, Robert de Brose, Roosevelt Rocha, Tatiana Ribeiro, Thais Fernandes e Tomaz Pedrosa de Tassis.**

À boa disposição de amizades que, com acesso a vastos acervos bibliográficos, possibilitaram que livros importantes chegassem a mim, em especial a **Gabriel Lago Barroso, Natan Baptista e Thiago Santana.**

A minhas alunas e meus alunos, em especial a **Benigno Silva, Carmem Guimarães, Éder Américo Silva, Sebastião Braga, Sofia Morais Coelho e Tiago Cordeiro,** assim como a **Larissa Fontenelle** (pela parceria no Estágio do Francês).

A todas aquelas e todos aqueles cujos nomes precisariam estar aqui, mas que — por um motivo ou outro — não aparecem explicitamente mencionados.

À companheira de vida acadêmica e vida *tout court*, **Sara Anjos.**

À CAPES, pela bolsa.

### **Advertência**

A presente tese foi escrita durante a pandemia de Covid-19, responsável pela morte de cerca de seis milhões de pessoas ao redor do mundo até o momento em que escrevo estas palavras. Comecei o doutorado em março de 2018, mas só compus as primeiras páginas do trabalho no final do ano seguinte — concluído o período inicial de pesquisa bibliográfica — e, por isso, a maior parte do tempo de elaboração da tese coincidiu com o período de isolamento social (iniciado no Brasil em março de 2020 como medida de saúde pública). A dificuldade de acesso a bibliotecas e a impossibilidade de adquirir certos livros (sobretudo em vista do valor da bolsa de doutorado no país, mantida sem reajuste desde 2013) explicam certas idiossincrasias: a maior parte do material que li e citei está disponível em acervos e repositórios digitais (mesmo quando edições atualizadas já existem nas bibliotecas das grandes universidades). Solicito a compreensão do público e aproveito para reiterar que não há pesquisa desconectada das condições materiais de sua realidade: desnecessário dizer que esta tese não é diferente.



## RESUMO

Homero está morto. Quem matou Homero? A interrogação colocada por dois classicistas estadunidenses, Victor Davis Hanson e John Heath (1998), ecoa um *tópos* tradicional na história dos Estudos Clássicos e constitui o ponto de partida para uma investigação sobre a pretensa crise dessa disciplina na contemporaneidade. Para isso, o contexto das últimas décadas — em especial, no âmbito das *culture wars* — é analisado a partir dos conflitos entre diferentes perspectivas sobre a Antiguidade e seus significados para o presente: entre cânone e estudos culturais, entre filologia e teoria, aquilo que em inglês se chama de *classics* constitui um campo de batalha para classicistas e intelectuais, tanto conservadores quanto progressistas. Contudo, as questões suscitadas por esses debates sugerem que alguns dos impasses contemporâneos têm raízes mais antigas, remontando pelo menos à institucionalização da *Altertumswissenschaft* [Ciência da Antiguidade] na universidade alemã do século XIX, a partir da fusão de princípios humanistas e historicistas. O responsável por avançar a proposta de uma disciplina moderna para o estudo da Antiguidade é Friedrich August Wolf, autor também da obra que formaliza a “questão homérica” na Modernidade (*Prolegomena ad Homerum*, 1795). Essas duas frentes de seu trabalho intelectual estão profundamente imbricadas e revelam a que ponto uma reflexão sobre Homero e seus poemas fundamenta a ideia de uma prática filológica desde a Antiguidade. Homero seria não apenas metonímia dos Estudos Clássicos, mas condição de possibilidade para seu desenvolvimento desde os antigos até os (pós-)modernos. Para investigar essa hipótese, desenvolvida por Wolf e assumida como pressuposto pelos estudiosos que escreveram alguma *História dos Estudos Clássicos* (durante os séculos XIX e XX), a estratégia é remontar aos antigos e estudar suas práticas potencialmente filológicas à luz das especificidades de seus contextos históricos. Com isso, emerge um esboço de uma outra história dos Estudos Clássicos — de Homero a Wolf e além —, delineada a partir da perspectiva oblíqua de quem não deixa de refletir sobre a realidade contemporânea e, tomando consciência de sua própria história, busca enfrentar criticamente seus problemas.

**Palavras-chave:** História dos Estudos Clássicos; Homero; Filologia; Friedrich August Wolf; Recepção Clássica.

## ABSTRACT

Homer is dead. Who killed Homer? The question posed by two American classicists, Victor Davis Hanson and John Heath (1998), echoes a traditional topos in the history of Classical Studies and constitutes the starting point for an investigation into the reality of a crisis in this discipline in contemporary times. This investigation analyzes the context of the last decades — especially the so-called culture wars — in order to understand the conflicts between different perspectives on Antiquity and its meanings for the present: between canon and cultural studies, between philology and theory, “classics” constitutes a battleground for classicists and intellectuals, both conservative and progressive. However, the questions raised by these debates suggest that some of the contemporary impasses have older roots, going back at least to the institutionalization of *Altertumswissenschaft* [the Science of Antiquity] in the German university of the 19th century, with its fusion of humanist and historicist principles. The person responsible for proposing a modern discipline for the study of Antiquity is Friedrich August Wolf, author of the work that formalizes the “Homeric question” in Modernity (with his *Prolegomena ad Homerum*, 1795). These two sides of his intellectual work are deeply intertwined and reveal the extent to which a reflection on Homer and his poems underpins the idea that philology is practiced since Antiquity. In this sense, Homer would be not just a metonymy of Classical Studies, but a condition of possibility for its development from the ancients to the (post-)moderns. To investigate this hypothesis, developed by Wolf and assumed by scholars who wrote *Histories of Classical Scholarship* (during the 19th and 20th centuries), the strategy is to go back to the ancients and study their potentially philological practices in the light of the specificities of their historical contexts. Doing so, an outline of another history of Classical Scholarship emerges — from Homer to Wolf and beyond —, sketched from the oblique perspective of someone who keeps reflecting on contemporary reality and, becoming aware of his own history, seek to critically confront its problems.

**Keywords:** History of Classical Scholarship; Homer; Philology; Friedrich August Wolf; Classical Reception.

## Sumário

<b>O Evangelho de Homero .....</b>	<b>13</b>
<b>P.S.: Prolegômenos .....</b>	<b>14</b>
O Evangelho de Homero .....	15
Sobre princípios, meios e fins .....	25
Por uma outra história dos Estudos Clássicos .....	29
<b>Os fins de Homero .....</b>	<b>37</b>
<i>The Gay Science</i> .....	38
A cena do crime: <i>The Culture Wars</i> .....	49
O banco dos réus: <i>We Classicists</i> .....	69
<i>Made in Germany</i> .....	105
<b>Os princípios de Homero .....</b>	<b>123</b>
<i>Prolegomena ad Homerum</i> .....	124
<i>Fuerunt ante Homerum poetae?</i> .....	142
<i>In principio</i> ... ..	165
<i>Certamen Homeri et Hesiodi</i> .....	197
<i>Successit ecce Homerus</i> .....	231
O festival como contexto (ou os aspectos políticos da canção) .....	236
O cantor como poeta (ou os aspectos teológicos da canção).....	262
O canto como <i>mímēsis</i> (ou os aspectos epistemológicos da canção) .....	297
O público como aprendiz (ou os aspectos éticos e pedagógicos da canção).....	326
A canção como poema (ou os aspectos estéticos da canção) .....	354
<i>Philologia perennis</i> .....	380
<b>Por uma outra história (lógos, sem télos nem arkhé) .....</b>	<b>428</b>
<i>Am Anfang war</i> ... ..	429
<i>Die Sehnsucht nach dem Verlohrnen</i> .....	455
<i>Der Wolfische Homer</i> .....	474
<i>Darstellung der Alterthums-Wissenschaft</i> .....	496
<i>Homer wieder Homer</i> .....	522
<i>Kulturkampf</i> .....	545

<i>Philologie im Exil</i> .....	574
<i>Dichter in dürftiger Zeit</i> .....	596
Feminismos e(m) Clássicas: <i>L'Auteure</i> .....	604
Multiculturalismos e(m) Clássicas: <i>L'Autre</i> .....	629
<b>Epílogo</b> .....	<b>657</b>
Estudos Clássicos brasileiros: um presente do passado? .....	658
<b>Bibliografia</b> .....	<b>667</b>
<b>Apêndice</b> .....	<b>770</b>
Apresentação da Ciência da Antiguidade (Friedrich August Wolf) .....	773
Notas para “Nós filólogos” (Friedrich Nietzsche) .....	832
Seleção de obras afins ao subgênero <i>História dos Estudos Clássicos</i> .....	885

## **O Evangelho de Homero**

Por uma outra história dos Estudos Clássicos

*... und wozu Dichter in dürftiger Zeit?*

... e para que poetas num tempo miserável?

**Friedrich Hölderlin (1800-1801)**

„Brot und Wein“ (“Pão e vinho”)

## **P.S.: Prolegômenos**

*'The historian must become old in order to develop his art to the full'  
is one of Ranke's maxims;  
this is particularly true of the historian of scholarship.  
Only one who has practised scholarship all his life  
should dare to write about its history.*

‘O historiador precisa envelhecer para desenvolver sua arte ao máximo’  
é uma das máximas de Ranke;  
isso é particularmente verdadeiro para o historiador da erudição.  
Apenas alguém que praticou a erudição durante toda a vida  
deveria ousar escrever sobre sua história.

**Rudolf Pfeiffer (1968)**  
*The History of Classical Scholarship*, p. x

## O Evangelho de Homero

Livro da gênese de Homero, filho dos Estudos Clássicos filhos de Wolf.

Todas as gerações desde Wolf até os filólogos da Antiguidade: inúmeras gerações; e desde esses filólogos até as mais antigas versões escritas dos poemas homéricos: inúmeras gerações; e desde as performances orais dessas canções até o próprio Homero: inúmeras gerações.

Homero é um dos maiores *monumenta* do nosso passado. Não há área da criação humana, desde a poesia à retórica, desde a música à religião e às artes, desde a geografia à filosofia política, que não tenha recebido inspiração inicial dos heróis homéricos. No princípio era Homero... (MIRANDA, 2021, §2).

Essas são as palavras de uma classicista portuguesa, Margarida Miranda, publicadas no início de 2021 pelo *Ponto SJ*, o Portal eletrônico dos Jesuítas em Portugal. Nesse breve trecho, resume-se a profissão de fé moderna dos Estudos Clássicos em Homero e se pressupõe também a profissão de fé de uma certa Modernidade nos Estudos Clássicos. Essa súplica reúne campos da atividade humana tão diversos quanto poesia, retórica, música, religião, artes, geografia e filosofia política. Parece muito, mas se trata aí de versão resumida daquilo que qualquer manual sobre a história dos Estudos Clássicos pode apontar como fruto do poder seminal da poesia homérica e da Antiguidade clássica de modo geral.

Apesar da aparente unanimidade com que essa *vulgata* circula em alguns meios — incluindo manuais da história de outros campos, como literatura, filosofia, história e educação, por exemplo —, contestações cada vez mais frequentes e barulhentas têm confrontado essa versão da história e denunciado seus axiomas alegadamente eurocêntricos, brancos, masculinos e heteronormativos. É o que indica a própria ocasião que levou Miranda a escrever o texto em que se encontra o trecho supracitado, publicado sob o título de “No princípio era Homero... O assalto aos estudos humanísticos e a politização do ensino superior”. Alguns dias antes, *The Wall Street Journal* (*WSJ*) anunciava que uma escola secundária pública do Massachusetts teria retirado Homero do currículo, dando ocasião a que uma de suas professoras, Heather Levin, exprimisse sua satisfação com o seguinte tuíte: “Hahaha – muito orgulhosa em dizer que a *Odisseia* foi retirada do currículo este ano!”<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> A reportagem do *WSJ*, assinada por Meghan Cox Gurdon, foi publicada em 27 de dezembro de 2020. O tuíte de Heather Levine era de 4 de junho do mesmo ano. Todas as traduções de trechos citados em língua estrangeira são de minha autoria, a menos que algo seja dito em contrário. Trechos de difícil tradução, ou de interesse específico para minha argumentação, são citados também em sua língua original.

O pretense cancelamento de Homero e a reação de Levin inserem-se num movimento contemporâneo mais amplo, do qual faz parte também a *hashtag* #DisruptTexts, cujo propósito no *Twitter* é o de “reconstruir o cânone literário numa perspectiva literária antirracista e antidiscriminatória”, a fim de “criar um currículo mais inclusivo...” O alvoroço provocado pela reportagem do *WSJ* desencadeou uma série de reações violentas e reavivou o debate sobre o cânone literário e a educação nos EUA e em outras partes do mundo: desde então, uma enxurrada de textos tem feito um estardalhaço considerável em torno ao tema e pretendo abordar aqui apenas os mais relevantes para meu argumento.<sup>2</sup> Não custa lembrar que essa discussão se desenrolou na ressaca da tentativa de golpe de Estado nos EUA, com a invasão do Capitólio em 6 de janeiro de 2021 por parte dos apoiadores do ex-presidente e candidato republicano então derrotado nas eleições presidenciais do ano anterior, Donald Trump.

Victor Davis Hanson, um classicista conservador sobre o qual voltarei a falar no início do primeiro capítulo desta tese, escreveu um texto curto intitulado “Is the wisdom of Homer immune to cancel culture?” e o publicou em dois veículos de imprensa da América do Norte.<sup>3</sup> Alertando para os riscos da cultura do cancelamento, o estudioso propunha uma série de reflexões sobre a importância da *Odisseia* não apenas em termos de seus ensinamentos acerca da experiência humana de modo geral, mas insistia em seu papel modelar para inúmeras outras obras-primas de artistas tão diversos quanto Joyce, Kaváfis e Kubrick. Destacava ainda a relevância de se conhecer o passado para qualquer tentativa de compreensão do presente e relacionava a iconoclastia testemunhada em meados do ano de 2020 nos EUA — mas também em alguns países da Europa — a um profundo desconhecimento da história. Seu texto se encerrava proclamando: “Cancelar Homero não é demonstrar virtude. É dar um show de ignorância.” (HANSON, 2021, §25).

Nesse entremeio, uma frente mais específica dessa querela se desdobrou a partir da publicação de algumas resenhas e entrevistas sobre o livro lançado no final do ano anterior por Eric Adler, *The Battle of the Classics: How a Nineteenth-Century Debate Can Save the Humanities Today* (2020). Ainda retomarei a produção desse autor ao longo da tese, mas o que gostaria de destacar aqui é o caráter idealista e francamente conservador das propostas de sua obra mais recente, lançada pela prestigiosa editora da Universidade de Oxford: analisando alguns debates educacionais dos EUA do século XIX, o estudioso reivindica antigas soluções

---

<sup>2</sup> A retrospectiva publicada pelo blogue *rogueclassicism*, mantido por David Meadows, apresenta um apanhado com muitos outros títulos dedicados à querela. Essa retrospectiva foi intitulada “Classics in Crisis? (a.k.a. ‘The Discourse’)” e ainda tem sido atualizada com novas referências.

<sup>3</sup> O texto saiu por *Toronto Sun* em 8 de janeiro de 2021 e por *The Daily Signal* três dias depois, em 11 de janeiro.



para problemas contemporâneos, mas o faz sem levar em conta aspectos fundamentais dos contextos históricos em que tais soluções seriam pretensamente aplicáveis. Por um lado, praticamente não aborda questões relativas à escravidão, à Guerra de Secessão, ao sexismo, ao racismo, à industrialização, ao êxodo rural e ao genocídio indígena que os EUA de Irving Babbitt já conheciam muito bem àquela altura; por outro, parece imaginar que o tema de seu livro — qual seja, a atual crise dos Estudos Clássicos e da universidade de modo geral — não tenha relação também com esse legado social da história de seu país. Embora o estudioso tenha razão em defender a necessidade de revisão dos argumentos por meio dos quais esse campo tem justificado sua relevância para a sociedade, sua proposta me parece totalmente inapropriada para isso. Retomar o *New Humanism* defendido por Babbitt, com sua evocação da “sabedoria das idades” [*wisdom of the ages*] e uma “vida séria e satisfatória” [*serious and satisfying life*] (ADLER, 2020, p. 178), soa extremamente oco diante da realidade multifária de classicistas na universidade contemporânea, tendo que lidar não apenas com as mais diversas demandas progressistas identitárias, mas também com pressões econômicas de viés neoliberal e utilitário. O tom idealista dessas reflexões causa ainda mais perplexidade porque vem de um estudioso responsável por estudos sociológicos de fôlego dedicados a refletir criticamente sobre as Clássicas, a universidade neoliberal e sua realidade (ADLER, 2016; 2018; 2019).

Em todo caso, o embate virtual em torno ao livro de Adler só se acirrou com a publicação de uma resenha assinada pelo homerista Joel Christensen, em 11 de janeiro de 2021, no blogue *Sententiae Antiquae*. Após dar a entender certa reticência tanto em parecer muito áspero quanto em chamar atenção excessiva para a obra, o estudioso afirma ter sido motivado a publicar sua resenha pela seguinte razão:

Estou cada vez mais cansado de histórias intelectuais que fingem objetividade enquanto ainda suportam um sistema incisivamente ideológico. Nós *precisamos* que classicistas escrevam histórias críticas e honestas de seu próprio campo para nos ajudar a traçar melhores cursos adiante. Mas não precisamos de prevaricação sofisticada. (CHRISTENSEN, 2021, §3).

Demarcada assim sua motivação, essa resenha propõe uma análise acerba do livro de Adler. Questionando alguns dos mesmos pontos aos quais aludi acima — e muitos outros —, o estudioso reconhece que compartilha com o autor do livro resenhado a convicção de que as Humanidades podem tornar os seres humanos melhores, mas não que isso seja possível a partir dos ensinamentos contidos nas obras clássicas da tradição humanista e sim por meio da capacidade com que sujeitos críticos podem abordar essas obras. Eu tendo a concordar com o posicionamento de Christensen, bem como com a maior parte de sua argumentação, que, a meu

ver, não foi corretamente avaliada nos desdobramentos do embate, seja no texto publicado sob o pseudônimo de Maximus Planudes (2021) seja nas manifestações pelo *Twitter* de Teresa M. Bejan e Zena Hitz.<sup>4</sup> Igualmente, a entrevista que Adler concedeu a Scott Jaschik, algumas semanas depois, apenas reforça o caráter idealista e conservador de seu livro.<sup>5</sup>

Quando os ânimos exaltados pelos eventos políticos testemunhados em janeiro começavam a se apaziguar, *The New York Times Magazine* publicou uma reportagem de fôlego, assinada por Rachel Poser, sobre Dan-el Padilla Peralta e uma série de questões polêmicas com relação aos Estudos Clássicos na Modernidade.<sup>6</sup> No texto, a autora revisita a trajetória pessoal do classicista, desde sua infância pobre na República Dominicana e os primeiros anos como imigrante nos EUA, passando pelo momento em que encontrou tutores dispostos a apoiar sua educação, até entrar na vida acadêmica e na cena pública dos debates educacionais estadunidenses. A partir de algumas de suas vivências pessoais, incluindo situações de racismo e preconceito dentro da própria universidade, certas propostas de um engajamento mais ativo (se não ativista) com o passado parecem ganhar sentido no discurso de Peralta, sobretudo em suas críticas ao papel de espelho modelar desempenhado pelos Estudos Clássicos em boa parte das piores práticas da história mundial moderna: colonialismo, imperialismo, escravização, racismo, sexismo...

Ver o campo das Clássicas como Padilla o vê significa quebrar esse espelho; significa condenar o legado clássico como uma das mais danosas histórias que contamos para nós mesmos. Padilla está a par de colegas que citam usos radicais das Clássicas como um modo de propor mudanças; mas ele acredita que tais exemplos são superados pela longa aliança do campo com forças de dominação e opressão. As Clássicas e a branquitude [*whiteness*] são os ossos e os músculos de um mesmo corpo; crescem juntos e talvez tenham que morrer juntos. (POSER, 2021, §38).

O texto de Poser apresenta um panorama bastante complexo do debate em curso sobre os Estudos Clássicos nos EUA: embora seu foco seja a vida e a obra de Peralta, traz ainda as ponderações mais conservadoras do latinista Denis Feeney, os apontamentos pragmáticos da feminista Amy Richlin e as propostas contestadoras de Joel Christensen (o polêmico resenhista da obra de Adler, acima citado). Além disso, oferece balizas para uma compreensão tanto dessa disciplina e sua história moderna quanto das possíveis motivações de quem gostaria de

---

<sup>4</sup> O texto de Planudes, “Battling Classicists; Saving Souls”, publicado em 11 de janeiro de 2021, reúne críticas tanto ao livro de Adler quanto à resenha de Christensen. Por outro lado, as observações de Bejan e Hitz, publicadas nos dias 12 e 13 de janeiro de 2021, não apresentam qualquer contribuição real ao debate.

<sup>5</sup> A entrevista foi publicada em 9 de fevereiro de 2021 no *site Inside Higher Ed*.

<sup>6</sup> “He Wants to Save Classics From Whiteness. Can the Field Survive?”, de Poser, saiu em 2 de fevereiro de 2021.

transformá-la, citando para isso palavras de estudiosos tão importantes para o campo quanto Mary Beard e Anthony Grafton.

O texto de Poser fez os ânimos esquentarem novamente, sobretudo por causa da imagem algo incendiária de Peralta em sua publicação,<sup>7</sup> e desencadeou a parte mais aguda da enxurrada de textos dedicados a reflexões sobre as complexas relações entre Estudos Clássicos e política, seus possíveis extremismos, cultura do cancelamento, racismo estrutural, reivindicações por justiça social, meritocracia e, claro, questões educacionais em geral. Não revisitarei aqui a argumentação de cada um desses textos de ocasião, escritos no calor da hora, com posicionamentos que vão desde o mais declarado conservadorismo (de viés republicano) até formas mais ou menos radicais de engajamento progressista, incluindo muitas defesas da necessidade de uma abordagem crítica do repertório clássico. Para se ter uma ideia da amplitude da discussão, citarei aqui alguns dos nomes de classicistas, educadores e jornalistas que publicaram textos apenas nas semanas seguintes (em ordem cronológica de publicação): Shadi Bartsch, Len Gutkin, Dimitri Nakassis, Damon Linker, Massimo Pigliucci, Johanna Hanink, Tushar Irani, Rebecca Kennedy, Sarah Ruden, Edith Hall, James Kierstead, Michael Poliakoff, Andre M. Archie, Simon Goldhill, Ayelet Haimson Lushkov e Barbara Graziosi.

Os efeitos de todo esse debate educacional, tal como reacendido desde o final de 2020, foram sentidos não apenas nos EUA (e no Reino Unido, onde atuam alguns de seus participantes), mas também em outras partes do mundo. Mesmo num país em que a organização dos Estudos Clássicos e da universidade de modo geral é bastante diversa da estadunidense, como é o caso do Brasil, certas reverberações se fizeram notar. Dentre aquelas relacionadas com a discussão educacional mais ampla, acredito poder situar a polêmica provocada pelo texto “Parece revolução, mas é só neoliberalismo”, publicado sob o pseudônimo de Benamê Kamu Almudras na revista *piauí*. A partir de uma série de exemplos (pretensamente reais e representativos de um fenômeno mais amplo), o texto sugere que muitas das contestações estudantis contra as práticas universitárias do Brasil e seus docentes seriam características do neoliberalismo, por tratarem a universidade “como um supermercado ou um restaurante, onde quem decide o que consome (que textos ler), quanto consome (quantos textos ler), por quanto tempo consome (quantas aulas ter) e como consome (como as aulas devem ser) são os

---

<sup>7</sup> Uma visão mais nuançada, ainda que não menos marcada por um engajamento crítico com o passado no presente, emerge da entrevista que Peralta concedera alguns meses antes a Johan Martinez Arriaga (2020). Algumas propostas do estudioso a essa altura já não eram desconhecidas de classicistas no Brasil, posto que tinham sido apresentadas numa das duas conferências de abertura do XXII Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC), em 2019, junto com a de Christian Werner. Os textos de ambas as conferências foram publicados na revista *Classica* (PERALTA, 2020; WERNER, 2020).

consumidores” (ALMUDRAS, 2021a, §6). Essa atitude seria uma forma de autoritarismo, praticada por alunos tanto “de direita” quanto “de esquerda”, cabendo à universidade e seus docentes resistir heroicamente a essas pressões em nome de uma educação de qualidade.

Os inúmeros problemas do texto foram apontados nas réplicas de Érico Andrade, Marcus Aurélio Taborda de Oliveira, Elizabeth Araújo Lima *et alii*, Leonardo Monastério e Demétrio Toledo *et alii*. Esses problemas incluem, por exemplo: a ausência de uma definição clara do que aí se entende por “neoliberalismo”, bem como de uma explicação do que seriam suas relações, em termos econômicos, com a curiosa noção de “neoliberalismo cultural”; a falta de uma contextualização sócio-histórica básica da educação superior nas duas primeiras décadas do século XXI no Brasil; a incapacidade de compreensão da realidade discente, da importância de políticas afirmativas e das demandas identitárias contemporâneas. Com relação a esse último ponto, não deixa de ser emblemático que uma dessas demandas passe justamente pela identificação explícita do sujeito que fala, isto é, pela explicitação de seu *locus* social, uma vez que a pretensa universalidade de um sujeito sem corpo, alheio aos condicionantes de sua posição na sociedade, seria uma ficção que apenas naturalizaria a ideia tradicional de sujeito — europeu ou europeizado, elitista, branco, masculino e heterossexual — como uma espécie de norma subentendida: com a decisão de empregar um pseudônimo para publicar o texto “Parece revolução, mas é só neoliberalismo”, evitando responder publicamente por suas acusações (como se estivesse correndo um risco extremamente grave por posicionamentos que são bem comuns no meio acadêmico, como atestaram as várias reações públicas positivas ao texto), tal docente apenas demonstrou quão pouco entendeu do que tem estado em jogo no debate contemporâneo e em parte das reivindicações estudantis que ele busca demonizar.<sup>8</sup> Inclusive, daí vêm os errôneos pressupostos implícitos de seu texto, que parecem lhe autorizar a universalizar suas experiências e visões, inevitavelmente parciais, como se constituíssem dados suficientes para uma compreensão completa do quadro geral aí criticado. Não me interessa, contudo, acompanhar os desdobramentos desse debate — do qual já faz parte a tréplica de Almudras (2021b) —, mas apenas destacar o fato de que vários dos temas abordados na discussão educacional dos EUA emergem também aqui, como acredito ter deixado suficientemente evidente.

---

<sup>8</sup> Sobre a autoria de quem assina sob o pseudônimo Benamê Kamu Almudras, o texto publicado pela *piauí* esclarece apenas que se trata de “docente de graduação e de pós-graduação em uma universidade pública de São Paulo”. Acerca de sua própria estratégia de se esconder por trás do pseudônimo — evitando responsabilizar-se pelas palavras de seu artigo —, Almudras afirma: “Apenas lamento que tenha de assiná-lo com um pseudônimo. O motivo disso está evidente. Nestes tempos de cruzadas autoritárias moralistas e de narcisismo midiático neoliberal, uma crítica como a que fiz aqui tem de lançar mão da privacidade autoral como escudo e refúgio.” (ALMUDRAS, 2021a, §30).

Dentre os ecos brasileiros da discussão mais específica em torno às proposições de Peralta, é possível citar o debate organizado pelo Grupo de Trabalho em História Antiga da Associação Nacional de História (GTHA-ANPUH) e divulgado em seu canal de *YouTube*. No dia 24 de fevereiro de 2021, os classicistas Gilberto da Silva Francisco (Unifesp), Priscilla Gontijo (UFPB) e Félix Jácome (pós-doutor, USP), mediados por Fábio Morales (UFSC), debateram o seguinte tema: “História Antiga, cancelamento e racismo”. Como o próprio título indica, alguns pontos da discussão estadunidense orientaram parte das reflexões aí propostas, embora os estudiosos tenham sugerido — com razão — que nem todas teriam a mesma aplicabilidade e pertinência no Brasil, sobretudo em termos institucionais, uma vez que a realidade nacional no campo dos Estudos Clássicos tem suas especificidades. Em todo caso, emerge desse debate um entendimento comum sobre a necessidade de atenção à cena estadunidense para uma boa compreensão de certas influências e tendências detectáveis na produção acadêmica brasileira.

Na linha do que sugeri em artigo publicado recentemente, classicistas atuando no Brasil começaram a abordar temas como “gênero”, “raça” e “sexualidade” apenas nas duas últimas décadas, em larga medida sob influência da produção acadêmica estadunidense (Rafael SILVA, 2021a, p. 143). Nessa mesma publicação, divulguei os resultados de um levantamento feito por mim com o propósito de sondar algumas tendências da realidade e do imaginário de profissionais da área de Clássicas no Brasil: como resultado de uma ampla campanha de divulgação, consegui que o formulário fosse preenchido por 288 estudantes, pesquisadores e professores das áreas de Letras Clássicas, História Antiga, Filosofia Antiga e outras conexas ao estudo da Antiguidade. Para se ter uma ideia do que significa esse número, a *InfoClassicas* — que foi fundada em 2002 e trabalha em parceria com a Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC) desde 2007, promovendo a circulação de informações sobre temas de interesse para classicistas do Brasil — conta com 957 participantes (segundo informação obtida em 30 de julho de 2021).<sup>9</sup> Como a seleção de dados da pesquisa não foi aleatória, tratou-se de uma amostra não probabilística e sua margem de erro está em níveis bastante aceitáveis, uma vez que a amostragem equivale a cerca de 30% de uma ampla e representativa lista de profissionais dessa área no país. Pensando num índice de confiabilidade postulado em 95% (como se costuma adotar nesse tipo de pesquisa), seu percentual de erro é de 4,43%. Apesar de alguns dados desse levantamento serem lamentavelmente previsíveis — como a predominância numérica de pessoas identificadas como do sexo masculino, brancas, de classe média e

---

<sup>9</sup> A lista atualizada de participantes do grupo pode ser consultada aqui: <http://www.pec.ufri.br/proaera/Lista.htm>

habitantes da região sudeste do Brasil —, outros são surpreendentes e oferecem excelente material para uma análise crítica que queira desmistificar algumas impressões, modalizar outras e apresentar direcionamentos mais seguros sobre a área. Para o que nos interessa aqui, o mais digno de nota é que 81,3% das pessoas entrevistadas concordam que seja positiva a possibilidade de se lidar hoje com uma variedade maior de temas de pesquisa, incluindo explicitamente estudos de gênero, sexualidade, raça etc. (Rafael SILVA, 2021a, p. 142). Assim sendo, o campo dos Estudos Clássicos no Brasil julga-se majoritariamente aberto tanto ao tratamento desses novos objetos quanto ao desenvolvimento de novas metodologias para abordá-los e acredito que seja fundamental refletir acerca das influências do debate intelectual estadunidense sobre aquilo que tem sido feito de mais instigante e inovador (embora, obviamente, isso não seja sempre o caso) também por aqui.

A bem da verdade, desde meados do século XX, os EUA destacaram-se dos demais países capitalistas por sua hegemonia e, conseqüentemente, por sua abundância de recursos para investir também em educação. Basta conferir o crescimento de sua população universitária nesse período e compará-la com a de qualquer outro lugar do mundo.<sup>10</sup> Isso para não falar em termos de investimentos, instituições, periódicos, publicações, salários etc. Esse período testemunhou uma inevitável migração de capital intelectual para o país — movimento passível de ser ligado também às perseguições e guerras vivenciadas diretamente pela Europa e outros continentes ao longo desse período —, incluindo muitos alemães, britânicos, franceses etc.<sup>11</sup> Em consequência disso, a maior efervescência intelectual das últimas décadas no mundo, e, sem dúvida, a que mais afeta o Brasil, acontece nos EUA. O modelo de produtividade intelectual atualmente em curso na universidade brasileira (com seus indicadores quantitativos e todo o aparato institucional para mantê-los), inclusive, vem de lá.<sup>12</sup> Por causa disso tudo, qualquer crise vivenciada nos EUA é sentida de forma muito mais violenta e apocalíptica do que em outros lugares e acaba por encontrar aí suas formulações mais agudas, a partir de onde se dissemina globalmente segundo as especificidades de tais formulações.

Essa enorme influência não se restringe à universidade, contudo. Infelizmente, o Brasil — como outros países, embora nenhum talvez com tamanha profundidade — está na zona de

---

<sup>10</sup> Alguns desses números são oferecidos por Hartman (2015, p. 7) e, no que diz respeito ao campo das Clássicas, por Cole (1989).

<sup>11</sup> Esses temas aparecem trabalhados dentro de uma reflexão sobre os Estudos Clássicos nos EUA em várias das contribuições que fazem parte do volume editado por Phyllis Culham e Lowell Edmunds (1989).

<sup>12</sup> Bill Readings (1996) oferece reflexões extremamente críticas sobre o modelo universitário estadunidense e sua influência sobre outras partes do mundo. Pretendo retomá-las em momento oportuno da tese, mas aproveito para mencionar que críticas análogas — aplicadas à imposição desse modelo de universidade no Brasil contemporâneo — aparecem nos textos supracitados de Andrade (2021), Oliveira (2021) e Lima *et alii* (2021).

ingerência direta dos EUA, em termos políticos, econômicos, socioculturais e diplomáticos. Desde a eleição do presidente Jair Messias Bolsonaro, em 2018, um alinhamento ideológico mais ou menos subentendido foi escancarado e o país se viu arrastado para uma posição declaradamente subalterna com relação a seu maior “aliado”, principalmente no período coincidente com a segunda metade do mandato de Donald Trump.<sup>13</sup> Nesse sentido, certos paralelos entre a política brasileira e a estadunidense podem ajudar a compreender algumas das peculiaridades desse estranho momento histórico. Aludo aqui, por exemplo, à importância da noção de “guerra cultural” para compreender debates sócio-políticos, e seus desdobramentos, nos últimos tempos. Tal como aponta João Cezar de Castro Rocha, autor do livro *Guerra cultural e retórica do ódio*:

O choque entre visões de mundo contrárias remonta aos séculos XVI e XVII, pois é parte estrutural da noção moderna de tempo. Uma vez que se introduziu uma diferença qualitativa entre passado, presente e futuro, a novidade se tornou o sal da terra; em consequência, o choque de valores passou a ocupar o centro da cena da cultura. Naturalmente, o sentido norte-americano de *culture wars* não é o único possível, embora seja dominante e tenha desempenhado um papel decisivo na articulação do bolsonarismo. Eduardo Wolf realizou um importante trabalho conceitual relativo à noção de guerra cultural, associada aos conflitos internos da sociedade norte-americana após a década de 1960 e a revolução da contracultura. Esse caráter agônico favorece o *impulso de eliminação do adversário*, pois se trata de disputar a “essência” de uma sociedade e não apenas debater alternativas de governo: traço igualmente definidor do bolsonarismo. (ROCHA, 2021, p. 26).

A reportagem de Eduardo Wolf (2018), aí mencionada, sugere justamente relacionar a retórica de Trump, em sua cruzada conservadora e moralista contra os “inimigos da América”, com a estratégia de Bolsonaro, ao explorar um clima de polarização, reforçando a ideia de que a “esquerda” teria aparelhado as instituições públicas para implementar o “comunismo” e a “ideologia de gênero”. Para meus propósitos aqui, pouco importa que Olavo de Carvalho seja o responsável por sintetizar e difundir esse “sistema de crenças” (ROCHA, 2021, p. 57-76), pois basta apontar o relativo consenso quanto ao fato de que um imaginário e uma retórica forjados no âmbito das *culture wars*, no final do século XX nos EUA, foram apropriados alguns anos depois pela extrema-direita — tanto dos próprios EUA quanto do Brasil — com inegável sucesso eleitoral e profundas implicações práticas sobre a sociedade contemporânea.

Mas o que essas questões podem ter a ver com Homero? Isto é, com uma tese sobre sua gênese moderna, a partir da fundação dos Estudos Clássicos e dos trabalhos de Friedrich August

---

<sup>13</sup> À guisa de exemplo, que se leve em conta o que já afirmava sobre “Trump e o Ocidente”, em publicação de 2017, Ernesto Araújo, Ministro das Relações Exteriores do Brasil no início do governo Bolsonaro.

Wolf? Como pretendo demonstrar em minha investigação, acredito que tenham tudo a ver. Segundo a sugestão contida na sequência do texto já citado da classicista portuguesa Margarida Miranda, as *culture wars* constituem o contexto responsável por apresentar educação e cultura da perspectiva das relações de poder, ou seja, dos conflitos de interesses e das disputas políticas. Segundo a estudiosa:

Termos como *humanismo* e *busca desinteressada da verdade* afiguram-se esvaziados de sentido. Em lugar de Homero ou Virgílio, os estudantes de *Pop Culture* ocupar-se-iam da análise de *videoclips* da *Madonna*. E por fim, abandonar-se-ia o estudo das grandes obras da tradição ocidental para dar atenção a materiais secundários, de importância intelectual duvidosa — desde que ao serviço de certos objectivos políticos. (MIRANDA, 2021, §6).

Nesse sentido, acredito que a sobrevivência de Homero no presente — seja no Brasil, seja em outras partes do mundo — passa por uma compreensão desse contexto: suas premissas, circunstâncias e implicações. No que diz respeito aos argumentos conservadores em defesa da tradição, assim como às demandas progressistas por justiça social, a presença de Homero hoje na universidade e na educação de modo geral precisa ser justificada em termos de sua relevância para a sociedade contemporânea, além de inevitavelmente vir ressignificada à luz dessas transformações contextuais.

Minha pesquisa de doutorado teve início com meu próprio mal-estar diante disso que então me parecia uma crise dos Estudos Clássicos, vivida principalmente a partir de minha experiência do campo no Brasil e de ressonâncias que me chegavam do estrangeiro. Constatando a voga cada vez mais violenta — e pertinente — de discursos disruptivos da tradição clássica, a princípio nas áreas de Teoria da Literatura, Sociologia e Filosofia, mas paulatinamente também no seio dos próprios Estudos Clássicos, comecei a tentar entender as causas, especificidades e consequências dessa crise. Foi nesse momento inicial de minha pesquisa que, enquanto editor da revista *Em Tese*, escrevi a chamada do dossiê “Em torno a uma crise clássica” e publiquei, nos dois primeiros volumes de 2019, as contribuições de quem se propôs a refletir sobre o tema. Os vários debates sobre a relação entre cânone literário e seus valores (sobretudo, sociais), em termos de educação e cultura, foram fundamentais para que eu me desse conta de algumas das principais balizas dessa problemática e passasse a estudá-las de forma mais detida. Foi assim que consolidei meu entendimento sobre a importância das *culture wars* no estabelecimento dos termos desse debate contemporâneo, vindo a perceber pouco depois que a presença de Homero desempenhava aí um importante papel metonímico: encarnação a um só tempo das Clássicas (disciplina) e dos clássicos (cânone literário), Homero



se tornava um campo de disputa entre *classicistas* progressistas e conservadores, bem como entre *intelectuais* progressistas e conservadores. Daí o ponto de partida escolhido para este meu *Evangelho de Homero*, cuja redação me levou a empreender uma verdadeira investigação dedicada à própria história dos Estudos Clássicos.

Aqui, contudo, alguém poderia voltar a me indagar: por que é que você, um classicista brasileiro — branco, de classe média, heterossexual —, aparentemente preocupado com a situação dos Estudos Clássicos em seu país, pretende não apenas partir dessa presença de Homero nas *culture wars* e seus debates identitários, mas propor em seguida um enorme desvio pela história dos Estudos Clássicos desde a Antiguidade, em vez de simplesmente se dedicar a uma análise das especificidades desse campo no Brasil contemporâneo? Para responder a essa indagação, peço licença para revisitar alguns momentos de minha trajetória pessoal, com o objetivo de explicitar os princípios, meios e fins que me guiam aqui.

## **Sobre princípios, meios e fins**

Sou estudante de Clássicas desde 2012. Atualmente, faço minha pesquisa de doutorado junto ao Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos Literários, da Faculdade de Letras (FALE) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), instituição pela qual obtive meu bacharelado e meu mestrado, sempre na área de Estudos Clássicos (com ênfase no grego antigo). Ao longo desse percurso, estive na companhia dos professores Teodoro Rennó Assunção (UFMG), meu orientador, e Nabil Araújo (UERJ), meu coorientador. Concluí minha graduação em 2015, com uma monografia intitulada *Uma poética de Platão*. Nela, partia da constatação de uma espécie de querela entre poesia e filosofia (em termos atualizados, entre literatura e teoria-crítica), buscando retomar e compreender alguns dos momentos inaugurais desse distanciamento, a fim de delinear suas motivações, seus modos de operação e suas implicações. A aurora dessa discussão pode ser remontada à obra de Platão, responsável em grande parte pelo estabelecimento da filosofia — em sua relação agônica com a poesia — como o mais importante elemento para uma nova *paideía*, ou seja, para uma nova forma de educação ou formação. Ao longo desse trabalho, aponteí uma série de nuances na leitura da relação entre filosofia e poesia na obra platônica, tendo sempre em vista esse tema mais amplo da educação na Atenas do período clássico e na Antiguidade de modo geral.

Entre 2016 e 2018, fiz minha pesquisa de mestrado e defendi uma dissertação com o título de *Arqueologias do drama: uma arqueologia dramática*. Fundamentando-me na análise de algumas teorias influentes sobre as origens do drama, desde suas primeiras formulações na Antiguidade — com as obras de Platão e Aristóteles, além de autores dos períodos helenístico e imperial romano — até seus desenvolvimentos durante a Idade Média, o Renascimento e a Modernidade, tentei apresentar uma crítica das interpretações que essas teorias ofereciam ao *corpus* de fragmentos poéticos e testemunhos antigos relevantes para o estudo do tema. Paulatinamente, minha investigação converteu-se numa espécie de arqueologia do drama. Colocando em xeque a dicotomia moderna entre religião e política, minha proposta consistiu em sugerir que um fenômeno histórico como esse precisava ser interpretado a partir de diferentes perspectivas a fim de que fosse compreendido em toda a sua devida complexidade. Tratou-se, portanto, de um trabalho dedicado a uma questão de Poética: identificar a origem dos gêneros dramáticos na Antiguidade helênica a partir do surgimento gradual das características formais que se revelariam definidoras dos mesmos. Com esse intuito, uma contextualização histórica foi fundamental para que eu tecesse uma série de considerações relativas à origem da tragédia, da comédia e do drama satírico, sobretudo em conexão com o desenvolvimento gradual do ditirambo no período arcaico.

Contudo, essa investigação, durante o processo de pesquisa e elaboração da dissertação, acabou por se revelar — para minha própria surpresa — uma espécie de arqueologia de outras arqueologias do drama. Colocando em perspectiva certas teorias sobre as origens dos gêneros dramáticos, busquei esboçar um panorama hermenêutico amplo o bastante para dar a ver de que forma essas teorias se imbricavam em seu contexto histórico, sendo responsáveis não apenas por conformar a compreensão de certos dados relativos ao fenômeno analisado, mas também por definir quais dados haveriam de ser considerados relevantes para sua compreensão. Nesse sentido, o trabalho acabou propondo um exercício de crítica das críticas dedicadas a esse aspecto da história da Poética e tal dimensão metacrítica culminou em apontamentos de caráter metateórico, com implicações para suas próprias sugestões de uma nova teoria. Com esse fim, a ambivalência do termo *arkhḗ* em grego antigo — presente no étimo da palavra “arqueologia” — foi de fundamental importância, pois, entre outros sentidos, remete às noções de “origem” (isto é, “começo”), “princípio” (entendido aí como “diretriz”), mas também “poder”. Ou seja, busquei sugerir o imbricamento — em termos de teoria e crítica — entre diferentes dimensões das propostas que buscavam definir e exaltar um discurso *arcaico*, de valor pretensamente *arquetípico*, no âmbito do que seria um *arquivo* a serviço dos *arcontes* da política, da religião, da cultura, do pensamento.

A tese aí defendida é a de que toda *arkhē* postulada por uma determinada teoria se revela, a um só tempo, *arbitrária* e *necessária* para a formulação dessa mesma teoria. *Arbitrária*, porque — dada a multiplicidade e a variedade do *corpus* disponível ao intérprete — privilegiar certas visadas e certos aspectos em detrimento de outros só pode se explicar a partir de uma decisão pautada em critérios anteriores à possibilidade de uma reflexão crítica sobre eles (nesse sentido, é possível dizer que uma determinada concepção de *arkhē* fundamenta toda teoria). *Necessária* também, porque — sem uma tomada de posição *a priori* — seria impossível definir quais os aspectos e as visadas relevantes para uma dada interpretação a fim de que determinado fenômeno seja compreendido numa primeira leitura (nesse sentido, é possível dizer ainda que toda teoria acaba por fundamentar sua própria *arkhē*). Fica ressalvada, contudo, a possibilidade de que, com o aprofundamento dos estudos, novos aportes teóricos e conhecimentos mais refinados do *corpus* venham a ser desenvolvidos durante a pesquisa: o amadurecimento da reflexão pode, portanto, levar à elaboração gradual de um tratamento mais afim à prática epistemológica de um dado contexto histórico, suscitando transformações no que foi o posicionamento inicial do pesquisador desde seus primeiros contatos com o tema.

Em todo caso, para a sugestão de outras “arqueologias” do drama bastaria que outros aspectos da história da poesia arcaica fossem enfatizados e trabalhados pela argumentação. Alguém que empregasse a filologia, poderia ter questionado determinadas lições textuais, assumido algumas em detrimento de outras e recusado a validade histórica de certos testemunhos incompatíveis com uma dada visão de mundo documentalmente bem atestada. Com a antropologia comparada, poderia ter proposto uma série de paralelos com ritos e práticas sociais de outros grupos humanos, a fim de sugerir as semelhanças e as diferenças também no valor e na função das performances dramáticas dos povos helênicos. Muitas outras formas de liberdade na seleção, utilização e interpretação do *corpus* de fragmentos e testemunhos antigos teriam sido oferecidas por abordagens formalistas, estruturalistas e psicanalíticas, por exemplo. A bem da verdade, o fenômeno de performances dramáticas no período arcaico é tão complexo que diferentes reconstruções teóricas propostas por pensadores antigos e modernos são, a um só tempo, *corretas* (mas insuficientes) e *incorretas* (mas parcialmente esclarecedoras). Ainda assim, existem limites no que diz respeito à qualidade dos trabalhos e ao nível de seriedade no manejo dos dados a partir da visada teórica adotada.

Com essas constatações, não pretendi acusar a parcialidade das construções propostas pelos estudos analisados por mim, mas antes chamar atenção para a inevitabilidade de que toda interpretação seja sempre provisória e parcial. Deixando de lado os casos em que há evidente negligência ou má-fé na manipulação das teorias ou de elementos do *corpus* selecionado, a

pesquisa deve ser capaz de se posicionar criticamente perante o material disponível, assumindo critérios de seleção e exclusão daquilo que tem mais interesse segundo a adoção de um ou mais posicionamentos dentre aqueles que as múltiplas teorias fornecem num dado contexto epistemológico. A abertura desse *corpus* e a variedade de abordagens teóricas arruinam qualquer pretensão de certeza definitiva que se pudesse almejar, oferecendo uma ocasião singular para uma verdadeira discussão sobre o tema estudado. Nesse sentido, a impossibilidade de se sustentar com certeza definitiva uma abordagem teórica qualquer como “a *única* correta” constitui a própria possibilidade de que diferentes teorias instituem uma arena de debate efetivo. Ou seja, para o caso do objeto de meu mestrado, a impossibilidade de encerrar a questão sobre as origens dos gêneros dramáticos — a partir da complexa matriz de manifestações poéticas, religiosas e políticas do período arcaico — é condição necessária para que outros aspectos dessa rede sejam dados a ver a partir de perspectivas teóricas diversas em novas abordagens sempre renovadoras.

Esse mesmo princípio tem me guiado na organização das listas de vídeos pedagógicos que proponho em meu canal no *YouTube*.<sup>14</sup> Lá, organizo algumas séries em torno a temas como “Fundamentos de Literatura Grega Antiga”, “História dos Estudos Clássicos” e “Recepção Clássica na literatura e na cultura”, incorporando às videoaulas gravadas por mim muitos outros materiais já disponibilizados em língua portuguesa no YouTube sobre esses assuntos. Evidentemente, incluo apenas aquilo que julgo estar em consonância com os critérios epistemológicos básicos da área, mas sem preocupação em delimitar um todo coeso em cada uma dessas listas: oriento-me por um critério de ordenação cronológica, embora, no geral, permita que os vídeos e suas exposições dialoguem e entrem em conflito livremente em torno à interpretação de determinados assuntos. Assim, o público pode ter acesso a diferentes perspectivas, argumentos e posicionamentos, refinando pouco a pouco suas próprias posições.

Peço desculpas pela extensão que esses prolegômenos acabaram ganhando, mas espero que nada disso pareça supérfluo ou inútil para uma compreensão do que já estou propondo aqui sobre Homero, Estudos Clássicos e — como pretendo indicar — Estudos Clássicos no Brasil. Pesquisas recentes da área têm chamado cada vez mais atenção para a importância de se explicitar a pessoa de quem pesquisa, a partir da incorporação de elementos importantes de sua história pessoal em seu próprio discurso, a fim de evidenciar certos aspectos de sua pesquisa,

---

<sup>14</sup> O endereço eletrônico desse canal é: <https://www.youtube.com/RafaelSilvaLetras>

em termos de objetos, métodos, motivações, objetivos etc. Afinal, tudo indica que vida e obra andem mais próximas do que a tradição científica moderna gostaria de admitir.<sup>15</sup>

Essa retomada de meu percurso pessoal busca apenas suscitar uma contextualização básica de meus princípios, meios e fins aqui, nesta tese. Espero ter ficado evidente a constância com que me voltei para a questão da educação — sempre acompanhando Platão e Aristóteles, em suas críticas a Homero, Hesíodo e muitos outros nomes importantes da poesia grega antiga —, buscando identificar no jogo entre poesia e filosofia (em termos modernos, entre literatura e teoria-crítica), a arena de construção da autoconsciência dos sujeitos no processo pedagógico. Durante o mestrado, esses esforços me levaram a empreender um exercício de metacrítica (ou seja, de crítica das críticas ali propostas aos dados relativos à *arkhḗ* do drama, nisso que podemos compreender como um exercício de compreensão das condições de criticidade acerca daquele material), mas, mais do que isso, vislumbrei a importância fundamental de uma espécie de metateoria, isto é, do esforço de compreensão e reflexão acerca das próprias condições de teorização em contextos específicos. Surgiu aí a pergunta sobre o lugar dos Estudos Clássicos na história da educação. Sobre seu lugar na história *tout court*. Sobre seu lugar em meio à fundação e à fundamentação do poder: entre política, religião, conhecimento e cultura. Onde um aspecto fundamental da proposta a que se dedica esta tese.

## **Por uma outra história dos Estudos Clássicos**

Antes de encerrar estes prolegômenos, gostaria de propor mais um breve desvio para delinear melhor as razões que me levaram a adotar o percurso argumentativo aqui empreendido. Acima refletia, enquanto classicista brasileiro preocupado com a situação atual de sua área no país, se não deveria simplesmente me ater a uma análise das especificidades desse campo no Brasil contemporâneo. Afinal, por que falar de Homero e da história dos Estudos Clássicos em geral, quando, na verdade, essa generalidade não passa de uma forma de falar dos Estudos Clássicos nos atuais grandes centros de poder, isto é, nos EUA e na Europa? Aqui, alguém poderia imaginar que me guio por uma convicção análoga àquela de Antonio Candido, quando

---

<sup>15</sup> O título de referência sobre esse assunto na área de Clássicas, elaborado a partir das experiências pessoais de classicistas anglófonos, é *Compromising Traditions: The personal voice in classical scholarship*, com edição de Judith P. Hallett e Thomas van Nortwick (1997). Esse tema importante para a *práxis* acadêmica contemporânea, na linha do que já sugeri anteriormente, ainda será desenvolvido em outros trechos da tese.

escreve as seguintes palavras no prefácio à 1ª edição de sua célebre *Formação da Literatura Brasileira*:

Há literatura de que um homem não precisa sair para receber cultura e enriquecer a sensibilidade; outras, que só podem ocupar uma parte da sua vida de leitor, sob pena de lhe restringirem irremediavelmente o horizonte. Assim, podemos imaginar um francês, um italiano, um inglês, um alemão, mesmo um russo e um espanhol, que só conheçam os autores da sua terra e, não obstante, encontrem neles o suficiente para elaborar a visão das coisas, experimentando as mais altas emoções literárias.

Se isto já é impensável no caso de um português, o que se dirá de um brasileiro? A nossa literatura é um galho secundário da portuguesa, por sua vez arbusto de segunda ordem no jardim das Musas... Os que se nutrem apenas delas são reconhecíveis à primeira vista, mesmo quando eruditos e inteligentes, pelo gosto provinciano e falta do senso de proporções. Estamos fadados, pois, a depender da experiência de outras letras, o que pode levar ao desinteresse e até menoscabo das nossas. (CANDIDO, [1957] 2000, p. 9).

Se isso fosse verdade para o caso da literatura brasileira, onde até a década de 1950 já se contavam nomes como os de Clarice Lispector, Guimarães Rosa, João Cabral de Melo Neto, Cecília Meireles, Graciliano Ramos, Rachel de Queiroz, Carlos Drummond de Andrade, Murilo Mendes, Oswald de Andrade, Mário de Andrade, Manuel Bandeira, Lima Barreto e Machado de Assis, dentre muitos outros, que dizer dos Estudos Clássicos brasileiros? Logo mais, veremos que até a década de 1950 ainda mal engatinhávamos nessa área no Brasil. Contudo, não compartilho do posicionamento que Candido defende no trecho citado e, embora compreenda sua preocupação quando faz tais afirmações, acredito que padecemos muito mais do segundo mal do que do primeiro: ou seja, tanto em termos de Literatura Brasileira quanto de Estudos Clássicos, erramos menos por um excesso de zelo e atenção com o que é produzido entre nós do que pelo quase exclusivismo com que nos voltamos ao que é publicado nos EUA, no Reino Unido, na França, na Alemanha, na Itália...

Também não acho que um literato ou um classicista, quer ele seja estadunidense, britânico, francês, alemão ou italiano, esteja liberado da obrigação de “sair para receber cultura e enriquecer a sensibilidade” com pessoas e obras de outras nacionalidades para além da sua própria: por mais vastas, ricas e complexas que sejam as produções literárias e acadêmicas de cada uma dessas tradições, quem quer que fique confinado a esses limites será imediatamente reconhecível, “mesmo que seja erudito e inteligente”, devido à incapacidade de dialogar com certas ideias e correntes no campo da Literatura e dos Estudos Clássicos. Poderia me apoiar aqui em grandes nomes, tanto brasileiros quanto de fora, para demonstrar isso, mas acredito que quem me lê consiga preencher mentalmente essa lista, a partir de suas próprias experiências

de leitura: todos os grandes nomes — e eu reitero, *todos* os grandes nomes — elaboraram suas obras em diálogo com mais de uma cultura, em mais de uma língua, sempre.

Assim sendo, alguém poderia voltar a me indagar: por que então você pretende começar falando de Estudos Clássicos de modo geral, isto é, de Estudos Clássicos nos EUA e na Europa, em vez de já partir logo para o tema que lhe é mais caro, qual seja, Estudos Clássicos no Brasil? Minha resposta aqui seria: por uma questão de princípios, meios e fins. Ainda que eu não compartilhe serenamente do ideário vitalista que sugere a imagem botânica empregada por Candido no trecho supracitado, é inegável que certos aspectos de um jogo metafórico análogo fazem parte de nossas ideias de cultura e cultivo, em suas relações com o processo mais amplo da colonização.<sup>16</sup> Como tive a experiência de descobrir certa vez, os Estudos Clássicos foram transplantados para o Brasil; não são espécie autóctone. Senti a pungência dessa constatação durante um intercâmbio em Freiburg (na Alemanha): em meu primeiro dia de aula da disciplina dedicada a uma leitura do canto IX da *Odisseia*, fui indagado por uma colega de classe sobre os motivos por que alguém no Brasil se interessaria por estudar grego antigo e latim, já que não tínhamos qualquer relação direta com essas culturas e que se cavássemos o solo não encontraríamos ruínas clássicas, inscrições ou algo do tipo. Evidentemente, pasmei. Só aí descobri, meio estarecido, que os Estudos Clássicos não eram uma espécie autóctone brasileira. Digo isso não porque antes imaginava que fossem, mas porque jamais imaginei que pudessem ser vistos como autóctones de qualquer lugar, muito menos da cidadezinha de Freiburg, no sul da Alemanha! Aparentemente, contudo, houve e ainda há quem acredite nisso ou em diferentes versões dessa mesma ideia: ainda pretendo refletir sobre essa questão, mas justifico desde já minha opção argumentativa dizendo que, em termos de poder (epistemológico, institucional e até argumentativo, de persuasão pura e simples), é preciso confrontar esse tipo de concepção se quisermos abrir espaço para estabelecer os fundamentos de uma construção diferente de Estudos Clássicos, sobretudo a partir de uma periferia como o Brasil. Assim sendo, começarei pelo começo, isto é, pelo centro.

Como se sabe, os Estudos Clássicos constituem um campo dedicado às línguas, literaturas e culturas da Antiguidade mediterrânea, com ênfase especial na grega e na latina. Esse campo tem uma história bastante complexa, mas foi com certa surpresa que descobri a existência de um verdadeiro subgênero dedicado ao tema: “História dos Estudos Clássicos”. Dentre os principais expoentes desse subgênero, figuram nomes de classicistas que fizeram história dentro da própria disciplina, como os de Sir John Edwin Sandys, Ulrich von

---

<sup>16</sup> Reflexões pertinentes acerca desse tema são propostas nas páginas iniciais do livro de Alfredo Bosi (1992), *Dialética da colonização*.

Wilamowitz-Moellendorff e Rudolf Pfeiffer. Ainda me dedicarei à leitura crítica de seus manuais — auxiliado pelos apontamentos fundamentais de Pascale Hummel (2000), em *Histoire de l'histoire de la philologie [História da história da filologia]* —, mas gostaria de destacar somente que, apesar das diferenças de tratamento e profundidade com que cada um aborda diferentes pontos dessas histórias, um aspecto comum a todos é o reconhecimento do seguinte esquema triádico:

- i. sua origem na própria Antiguidade na Grécia antiga;
- ii. seu desenvolvimento com o Renascimento italiano, o Neoclassicismo francês, os séculos XVII e XVIII no Reino Unido e nos Países Baixos;
- iii. seu aperfeiçoamento definitivo nas universidades da Alemanha no século XIX.

Todos esses panoramas propõem retrospectivas a um só tempo arqueológicas (a partir dos princípios) e teleológicas (em direção aos fins), narrando a história da formação de uma disciplina cujo ápice é sua conformação crítica na Modernidade europeia. Nesse tipo de esquema, simplesmente não há espaço para uma história dos Estudos Clássicos no Brasil e será preciso investigar a fundo suas motivações, seus modos de operação e seus desdobramentos, caso queiramos abrir espaço para reflexões efetivamente capazes de compreender as especificidades dessa disciplina em nosso país e suas mais importantes contribuições.

Assim sendo, mesmo que de forma precária e provisória, gostaria de delinear aqui as bases gerais dessa história. Trata-se de uma narrativa em larga medida ainda por se inventar. Evidentemente, classicistas de destaque atuando no país já dedicaram estudos, e mesmo pesquisas de mais fôlego, à questão, demarcando referências fundamentais para quem queira dar continuidade à tarefa. Cito aqui alguns desses nomes: Maria Celeste Consolin Dezotti e Maria Helena de Moura Neves (1987), Eduardo Tuffani (2000/2001), Paula da Cunha Corrêa (2001), Jacyntho Lins Brandão (2006), José Amarante Santos Sobrinho (2013) e Zélia de Almeida Cardoso (2014) fornecem bons panoramas sobre a história e a situação dos Estudos Clássicos no país; sobre a tradução de obras clássicas por aqui, cumpre destacar as propostas de Eduardo Tuffani (2006), Maria das Graças de Moraes Augusto (2010; 2015), Adriane da Silva Duarte (2016) e a tese de Thaís Fernandes (2017); no que diz respeito à presença da História Antiga no país, há o volume organizado por Pedro Paulo Funari, Glaydson José Silva e Adilton Martins (2007) e o dossiê temático da revista *Mare Nostrum* de 2017 (número 08), com o título “História Antiga no Brasil: Ensino e Pesquisa”; tudo isso, além de muitos textos



apologéticos, como os de Flávio Ribeiro de Oliveira (2014) e Roosevelt Araújo de Rocha Júnior (2019), e outros dedicados à questão da recepção clássica.

Apesar dessa quantidade de materiais, acredito que ainda não contemos com uma história dos Estudos Clássicos no Brasil. A meu ver, isso se deve não apenas ao que já expliquei anteriormente, mas também a dois outros motivos: em primeiro lugar, porque não há no país um trabalho muito coeso de leitura, tradução e divulgação do subgênero acima mencionado, qual seja, o de história dos Estudos Clássicos. Embora existam vários manuais sobre o assunto em alemão, inglês, francês e italiano — publicados desde o final do século XIX —, salvo engano, nenhuma dessas obras foi vertida para o português. Isso dificulta um trabalho pedagógico de base com o tema e prejudica a divulgação da existência e importância desse campo de pesquisa, diminuindo a probabilidade de que alguém o conheça desde cedo e venha a se interessar por pesquisá-lo.<sup>17</sup> Em segundo lugar, porque também não há no país uma quantidade suficiente de estudos de caso mais específicos sobre os diferentes momentos, aspectos e figuras de destaque dessa história, dificultando consideravelmente qualquer trabalho de síntese sobre o assunto, uma vez que toda empreitada nesse sentido acaba precisando adotar uma perspectiva muito panorâmica e, portanto, pouco atenta a certas especificidades de potencial disruptivo. Como consequência, cada proposta de história dos Estudos Clássicos no Brasil aponta certas tendências desses desenvolvimentos — dentro do quadro mais geral de história do campo, incluindo suas premissas, missões e promessas —, mas não aprofunda muito as fissuras que poderiam promover um engajamento crítico com esse passado.

Em todo caso, delineio aqui um breve esboço dessa história. O ensino do latim — não o do grego — é bem antigo nessas terras. Pouco depois da invasão portuguesa, ainda no início do período colonial, em 1549, a Companhia de Jesus encarregou-se do ensino (catequizador) e, com esse objetivo, posteriormente adaptou à realidade local sua famosa *Ratio Studiorum*: fruto maduro da Contrarreforma, a base desse estudo era o latim e sua literatura, além de incluir, no caso da Colônia, também o tupi antigo, empregado como base de uma língua franca local (CUNHA, 2007, p. 29). Embora houvesse a possibilidade de estudos avançados para os mais afortunados, nenhuma universidade colonial foi fundada e, com a expulsão dos jesuítas em 1759, a educação passou por um período de crise que só veio a ser mitigada com a vinda da família real portuguesa para o Brasil, cerca de meio século depois. Ainda que a gradual

---

<sup>17</sup> Proponho-me a tentar mitigar uma pequena parcela dessa lacuna bibliográfica na presente tese. No “Apêndice”, ofereço minha tradução de duas referências alemãs importantes para a constituição do subgênero dedicado à história dos Estudos Clássicos. Entram aí contribuições, ainda inéditas em português, da lavra de Friedrich August Wolf e Friedrich Nietzsche.

estruturação de instituições educacionais básicas tenha se tornado realidade a partir de 1808, e avançado ainda mais após a Independência, em 1822, é inegável que as décadas de negligência das autoridades pesaram sobre a formação e a consolidação do ensino no país.

Ainda no século XIX, tivemos a fundação de alguns cursos superiores, sobretudo das áreas de Direito, Engenharia e Medicina, para a formação de quadros administrativos do Brasil, mas as primeiras universidades em que viriam a vingar cursos com disciplinas afins à área dos Estudos Clássicos só foram criadas por aqui no século XX: a Universidade do Rio de Janeiro, fundada em 1920, e na sequência a de São Paulo (1934), a do Distrito Federal (1935), também no Rio de Janeiro, e a de Minas Gerais (1939) (CUNHA, 2007, p. 241). As primeiras faculdades de Letras foram fundadas por volta dessa época, com um curso dividido em três modalidades (clássicas, neolatinas e anglo-germânicas), sendo digno de nota que, apesar da importância da cultura literária clássica nesse modelo, as pesquisas aprofundadas e os estudos especializados só surgiram, gradualmente, nas décadas seguintes.<sup>18</sup>

Como se nota, portanto, o surgimento e a consolidação do ensino universitário brasileiro são fatos bastante tardios e isso ajuda a esclarecer algumas particularidades do campo de Clássicas no país. Afinal, ao contrário do que ocorre na Itália, na França, na Inglaterra, na Alemanha, e mesmo nos EUA, essa disciplina não é um curso de graduação pleno na universidade brasileira. A fundação dos cursos dedicados às áreas em diálogo com os Estudos Clássicos no Brasil data da década de 1950. É só a partir de então que, paulatinamente, tem início nossa formação classicista mais especializada, com a defesa dos primeiros doutorados na pós-graduação em Letras Clássicas na USP, onde foi de fundamental importância a atuação do classicista francês Robert Aubreton.<sup>19</sup> Tendo chegado aí em 1952 e atuado por mais de uma década, Aubreton empenhou-se em organizar os estudos de grego antigo, formar novos professores, constituir uma infraestrutura básica de trabalho (incluindo um acervo bibliográfico e uma tipografia para a impressão de textos nessa língua), além de conceber a Associação de Estudos Clássicos do Brasil, fundada em 1954 (embora extinta em meados da década seguinte, devido à instalação da ditadura cívico-militar no país). Dentre os resultados positivos de seus esforços, cumpre destacar alguns pioneiros trabalhos de doutoramento na área: em 1961, José Cavalcante de Souza, com a tradução e o estudo do *Banquete* de Platão; em 1963, Gilda Reale Starzynski, também com uma tradução e um estudo, dedicados às *Nuvens* de Aristófanes

---

<sup>18</sup> Um excelente apanhado sobre esse processo de estabelecimento dos cursos de Letras Clássicas no Brasil é oferecido por Tuffani (2021).

<sup>19</sup> Para mais informações sobre Aubreton: CASTILHO, 1963; CARDOSO, 2014, p. 29; CASTILHO, SARIAN, 2021.

(DUARTE, 2016, p. 55). O coroamento dessa tendência ocorreu com a criação da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC), no ano de 1985. Segundo as palavras de Zélia de Almeida Cardoso (2005, p. 1), foi só então que, chegado ao fim o longo período da ditadura cívico-militar imposta no Brasil em 1964, voltou a ser possível “que os estudiosos do assunto se reunissem, assistindo a apresentações de trabalhos e participando de grupos de estudo, intercambiando-se, ao mesmo tempo, experiências e informes sobre as investigações em curso.”<sup>20</sup>

Como se nota, portanto, a constituição de uma comunidade acadêmica brasileira de Estudos Clássicos é bastante recente e, embora seja possível defender que a Antiguidade greco-romana tenha chegado ao Brasil com a primeira caravela portuguesa em 1500, não se pode negar que a fragilidade da formação superior no país teve um impacto profundo sobre sua relação com o que se chama de Tradição Clássica e ainda mais com a consolidação de seus Estudos Clássicos. Isso fica evidente a partir de uma esquemática comparação com a história da tradução clássica no país. Tal como sugerido por um estudo de Adriane da Silva Duarte (2016, p. 44), é possível dividir essa história da seguinte forma:

- i. a era dos patriarcas, centrada no período do Império, com as traduções de José Bonifácio de Andrada e Silva, João Gualberto Ferreira dos Santos Reis, Odorico Mendes e o próprio Dom Pedro II;
- ii. a era dos diletantes, que atravessa boa parte do século XX e inclui figuras fundamentais para o campo da tradução clássica brasileira, como Carlos Alberto Nunes, Péricles Eugênio da Silva Ramos, Mário da Gama Kury, Guilherme de Almeida, José Paulo Paes e Millôr Fernandes;
- iii. a era dos doutores, resultado do advento das universidades, iniciada em meados do século XX e continuada até os dias de hoje, com a atuação de professores universitários como JAA Torrano, Trajano Vieira, João Ângelo Oliva Neto, Tereza Virgínia Ribeiro Barbosa, Ana Maria César Pompeu, Christian Werner, Guilherme Gontijo Flores, entre muitos outros.

Não é mera coincidência que a proposta de arranjo histórico aí defendida por Adriane Duarte seja basicamente a mesma da cronologia que propus para as instituições brasileiras de

---

<sup>20</sup> Para mais detalhes sobre a criação da SBEC e seu periódico, a revista *Classica*, indico os textos recentes de Zélia de Almeida Cardoso, Jacyntho Lins Brandão, Filomena Hirata, Pedro Paulo Funari, João Batista Prado e Renata Garraffoni, publicados na própria *Classica*, em seu v. 22, n. 2 (2020).

ensino. Em qualquer parte do mundo — e no Brasil não poderia ser diferente —, Tradição Clássica e Estudos Clássicos andam de mãos dadas.

A fragilidade do campo no país, a quase ausência de uma tradição universitária consolidada, a dificuldade ainda existente para se encontrarem traduções e estudos de qualidade sobre certos temas fundamentais, tudo isso se explica quando compreendemos — a partir de um esboço reconhecidamente apressado e geral — certas particularidades da história dos Estudos Clássicos no Brasil. Apesar do que pode haver de precário aí, não acredito que as contribuições brasileiras sejam negligenciáveis para a história dos Estudos Clássicos em geral. Muito antes pelo contrário, creio que talvez por isso mesmo suas contribuições se revelem valiosíssimas para tal história. Ou melhor, para aquilo que eu gostaria de compreender como uma *outra* história dos Estudos Clássicos.<sup>21</sup>

Acredito ter sugerido bem o lugar de Homero nisso tudo, de que forma sua figura parece encarnar uma metonímia dos Estudos Clássicos — representando, de certa forma, a própria área — e por que motivo faz sentido acompanhá-lo, desde seus pretensos estertores na contemporaneidade até seus extraordinários vagidos na Antiguidade, especialmente para quem queira compreender a história dessa área. Para concluir meus prolegômenos, reforçando o que ficou dito sobre as implicações dessa discussão para classicistas atuando no Brasil, cito aqui palavras de valor fundacional. Trata-se daquilo que Aubreton proclamou, no prefácio do primeiro livro que publicou no país, sua *Introdução a Homero*, pouco após lançar as sementes que viriam a florescer em nossos Estudos Clássicos:

Gerações têm lido a *Ilíada* e a *Odisseia* e as têm vivido. Estes poemas inspiraram a Virgílio, o ‘mestre do Ocidente’; toda a Idade Média bizantina continuou a lê-los e comentá-los, a Idade Média ocidental conheceu, pelo menos, o tema da guerra de Troia e, até nossos dias, grandes escritores se têm inspirado em Homero.

Que esta introdução possa contribuir para despertar a curiosidade do leitor e incitá-lo a abandonar um estudo teórico, para debruçar-se sobre o texto e deixar-se levar por suas belezas. Que possa também despertar neste país vocações de helenistas, de homericistas que, partindo dos atuais dados da ciência, permitam às gerações futuras compreender melhor o divino Homero. (AUBRETON, [1956] 1968, p. 5).<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Afino-me aqui com o posicionamento defendido por Malta (2015), no posfácio do livro *A Musa difusa*: “Os clássicos pelas beiras”.

<sup>22</sup> Curiosamente, apesar de a primeira edição do livro só ter saído em 1956, o prefácio vem datado de “14 de Julho de 1953”. Ou seja, foi escrito cerca de um ano após a chegada de Aubreton ao Brasil e o início de sua regência da Cadeira de Língua e Literatura Grega da USP, não parecendo fortuita sua datação alusiva à queda da Bastilha.

## Os fins de Homero

*Huc saepe litteratos nos decet animo regredi,  
ut famae nostrae conditionem discamus,  
et ex tot clarorum scriptorum miserrima fortuna  
solatium quaeramus nostris sive cito interituris,  
seu aliquando acris censoris carbone notatis.  
Illic quanta uno in loco cadavera  
et busta voluminum ante oculos iacent!*

A nós, literatos, amiúde convém lançar o pensamento aí,  
a fim de conhecermos a condição de nossa fama,  
e, na miserabilíssima fortuna de tão célebres escritos,  
buscarmos consolo para os nossos, quer pereçam de pronto  
ou depois, condenados pela pena de um crítico afiado.  
Ali, num único lugar, quantos são os cadáveres  
e tumbas de livros jazendo diante de nossos olhos!

**Friedrich August Wolf (1795)**  
*Prolegomena ad Homerum*, p. CXCII

## *The Gay Science*

Homero está morto.

“Quem matou Homero?”, indagam os classicistas Victor Davis Hanson e John Heath no eloquente título de seu livro publicado nos EUA em 1998: *Who killed Homer?* Retomando e aprofundando os pontos principais de um artigo anterior, escrito por ambos e já intitulado com a mesma fórmula inquisitória (1997), esses vates inconformados apoiam-se ainda em algumas das controversas acusações avançadas por Heath pouco antes, em seu parecer sobre a questão então em voga acerca da realidade de uma crise dos Estudos Clássicos na contemporaneidade (1995). Definidas assim as bases para esse processo investigativo, eles dão início à reunião e interpretação das pistas de um crime há muito prescrito. Para isso, percorrem as vastidões de um campo que lhes parece em ruínas e interrogam o silêncio das sombras. Por todos os lados, seu sussurro se resume a: “Homero está morto”.

*Who killed Homer?* reúne os principais argumentos de Hanson e Heath (1998, p. xviii-xx) sob três formulações de caráter geral: em primeiro lugar, a ideia de que existe uma “sabedoria grega” [*Greek wisdom*], como um *corpus* único e imutável de valores da Grécia clássica, não multicultural nem mediterrânico, mas fundamentalmente ocidental; em segundo, a noção de que a decadência dos Estudos Clássicos na universidade é real e mensurável, em termos de sua desconsideração da “sabedoria grega” e de sua irrelevância tanto para a comunidade em geral quanto para o público especificamente universitário; em terceiro, que a geração atual de classicistas contribuiu e continua contribuindo com o declínio e queda dos Estudos Clássicos, devido à hipocrisia de suas vidas, a seu hermetismo e ao relativismo de suas teorias.

*Who Killed Homer?*, então, é uma história sobre os motivos por que todos devemos nos preocupar com o vasto abismo entre a vitalidade dos gregos e a fraqueza dos responsáveis por preservá-los, entre a clareza e exuberância dos primeiros e a obscuridade e embotamento dos últimos. No entanto, não se trata de outra análise (acadêmica ou popular) do declínio da Universidade. Nem se há de encontrar aqui um engajamento direto nas *Culture Wars*. Esses livros tão sérios — ensaios filosóficos e exposições jornalísticas — já foram todos publicados. Talvez em quantidade excessiva. Desde a publicação de *The Closing of the American Mind* de Allan Bloom em 1987, tanto a merecida indignação quanto a acidez egoísta — geralmente acompanhadas por estatísticas com um vago sabor de ciências sociais — têm sido direcionadas contra a modernidade em geral e, em particular, contra a ideologia liberal que permeia o ensino superior nos Estados Unidos. Mas aqui estamos mais interessados *no comportamento e na cultura* do Classicista do que em sua política. Se somos críticos da ideologia e teoria atuais, não é apenas por

desacordo político, mas mais frequentemente por causa da dissimulação e hipocrisia — o grande abismo entre o que os Classicistas agora dizem e o que fazem, e porque tais metodologias pouco ajudam a despertar o interesse dos alunos medianos ou do público pelos gregos antigos, e porque eles não salvaram, mas antes ajudaram a arruinar os clássicos aos quarenta e cinco minutos do segundo tempo [*in its eleventh hour*].

Em vez disso, *Who killed Homer?* é mais sobre a morte de uma maneira difícil e peculiar de ver o mundo — a maneira como os antigos gregos viam seu universo. Esta é a nossa primeira e principal história: o sentido e o significado dessa visão grega da vida — o que queremos dizer em nosso título por “Homero” — e as consequências para o mundo moderno de seu quase abandono. Homero é o primeiro e melhor dividendo criativo da *pólis* e, portanto, serve de base para todo o mundo subsequente dos gregos. Mas porque a antiguidade clássica não tem mais vida própria na América [*America*] — isto é, porque os antigos gregos e romanos estão, em sua maior parte, limitados apenas a algo chamado Departamento de Clássicas da universidade local — *Who Killed Homer?* deve ser também sobre a morte de uma disciplina acadêmica, o campo mais antigo (antes o *único* campo) no ensino superior. (HANSON, HEATH, 1998, p. xvi-xvii).

Será preciso retornar logo mais à série de recusas com que os autores pretendem evitar qualquer identificação com Allan Bloom e outros conservadores do debate político-cultural dos EUA desse período, qual seja, com outros atores das chamadas *culture wars*.<sup>23</sup> Cumpre imediatamente destacar, no entanto, que eles próprios fazem uma espécie de *mea culpa* por terem participado muitas vezes desse arranjo criminoso aí delatado e passível de ser entendido aqui como uma espécie de academicismo intelectualista, cujas características incluiriam certo hermetismo, ensimesmamento, proselitismo, egoísmo, presunção e pedantismo (HANSON, HEATH, 1998, p. xxi). Ainda que reconheçam a dimensão institucional por trás de boa parte desse processo severamente criticado por eles, e que tem relação com o advento da sociedade moderna e suas complexidades, ambos acreditam ser imprescindível destacar a parcela de culpa que os universitários e, mais especificamente, os classicistas universitários têm, uma vez que seriam os responsáveis por abdicar do que há de mais importante em sua profissão, em nome de um sistema que apenas os beneficia individualmente, às expensas da coletividade.

---

<sup>23</sup> Uma discussão recente especificamente dedicada às *culture wars* é proposta por Andrew Hartman (2015). Apesar das dificuldades de se definir um momento histórico cujas características parecem manter muitas afinidades com os frequentes debates da cena pública estadunidense desde a primeira metade do século XX, Eric Adler (2016, p. 5) propõe o seguinte, em seu livro dedicado aos Estudos Clássicos nesse contexto específico: “Há razões para limitar nossa investigação às décadas de 1980 e 1990. Esse período testemunhou uma batalha pública especialmente proeminente sobre as atitudes culturais nos Estados Unidos. Livros e artigos, tanto acadêmicos quanto jornalísticos, regularmente se referem a esse período como a era das ‘*culture wars*’ americanas. Entre essas lutas estava um debate excepcionalmente barulhento e que chamou a atenção para o ensino superior. Na medida em que essa disputa pública cercou principalmente o estado das Humanidades nos Estados Unidos, ela continua sendo um período chave para aqueles que tentam discernir o futuro dos Estudos Clássicos nas faculdades e universidades americanas.” O autor traz referências bibliográficas que detalham e problematizam a questão, constituindo um material ao qual recorrerei à medida que meu argumento avançar.

A ideia de escrever um livro popular — concebido para ser lido e discutido pelo leitor médio dos EUA — nesse espírito combativo de denúncia, pretensamente heroico ou mesmo salvífico, parece vir motivada pela renúncia à crença na possibilidade de modificar as estruturas dos departamentos de Clássicas e da própria Universidade por meio de uma discussão interna: acerca disso, os autores comentam que um deles (John Heath) teria ingenuamente escrito um artigo (já mencionado acima) sobre “A crise nas Clássicas” (1995), na forma de “um apelo sério, ainda que patético, para que classicistas enfatizassem pesquisas mais amplas e ensino na graduação”, mas lamentam que essa honesta proposta tenha sido originalmente recebida de forma hostil, publicada apenas depois de uma “lobotomia” e cerca de dois anos e meio de terapia editorial e treinamento de sensibilidade (HANSON, HEATH, 1998, p. xxii). Segundo os autores, essa experiência teria plantado a semente que eventualmente germinou o argumento principal de *Who killed Homer?* alguns anos depois.

Movidos a um só tempo por indignação perante tal decadência dos Estudos Clássicos e por ressentimento contra classicistas determinados a se aproveitar dessa situação em benefício próprio, os estudiosos concebem a retórica desse livro para que tenha o máximo possível de impacto público. Valem-se de estatísticas para demonstrar a inegável queda nos números relativos ao interesse pela formação acadêmica em Clássicas e, empregando uma série de fórmulas bombásticas, denunciam que tal decadência no prestígio social do campo teria se precipitado apenas nas últimas décadas.

A morte de Homero, vista em perspectiva histórica, ocorreu com considerável rapidez. Há apenas trinta anos, as Clássicas ainda eram uma parte importante da educação ocidental. Um encanador, um cozinheiro ou um fazendeiro teriam feito ao menos um ano de latim no colégio, teriam sido capazes de traduzir *carpe diem* na camiseta de um adolescente. Por mais de dois milênios, as pessoas educadas e iluminadas do Ocidente foram conduzidas pelos “Clássicos” desde a mais tenra idade. O estudo das línguas e literaturas gregas e latinas era reconhecido como o treinamento perfeito para quase todas as profissões, quer se direcionassem para negócios, direito, medicina, política ou uma convenção constitucional. O que, então, no fim deste milênio, deu cabo dessa tradição de educação liberal, que por dois mil anos serviu tão bem a seus membros? (HANSON, HEATH, 1998, p. 5).

Ainda que reconheçam uma longa história de disputas em torno à tradição clássica — principalmente por parte de inovadores, como o próprio Platão, ainda na Antiguidade, em sua crítica à poesia na *República* —, Hanson e Heath (1998, p. 7-13) acreditam que essa disputa tenha se dado amiúde no interior de uma arena onde o conhecimento dessa tradição constituía um pressuposto compartilhado por todos os envolvidos. Em seu breve apanhado histórico sobre tal tradição, de Platão e Aristóteles a meados do século XX, eles mencionam sua apropriação



pelos romanos, sua revisão pelos cristãos, sua transmissão medieval, sua redescoberta pelos humanistas italianos, suas transformações com as controvérsias neoclássicas na Itália, na França e na Inglaterra, bem como seu lugar de destaque no sistema educacional concebido e implementado no século XIX. Em todos esses períodos, as Clássicas teriam sido frequentemente obrigadas a enfrentar a necessidade de se justificar perante o público e outros campos de conhecimento, sempre com graus consideráveis de sucesso. Segundo os autores, mesmo no período crítico de ascensão da Modernidade, isso também teria se verificado:

Antes, como agora, as Clássicas — e particularmente o aprendizado do grego antigo — foram acusadas de serem inúteis, impraticáveis, uma perda de tempo, antidemocráticas e antitéticas para a aquisição de ofícios e profissões. Isso não garantiria um emprego ou mesmo forneceria uma habilidade útil; era um sinal de elitismo, pedantismo ou agnosticismo. No entanto, as Clássicas permaneceram no centro de toda a educação ao longo do século XIX, uma época em que nosso conhecimento da própria Antiguidade clássica cresceu em saltos quânticos. Os Estudos Clássicos entre 1800 e 1920 atingiram seu apogeu com a ajuda das novas disciplinas da arqueologia, epigrafia, numismática, papirologia e crítica literária, enquanto o latim continuava a ser ensinado nos campos e cidades fronteiriças do Ocidente em desenvolvimento. (HANSON, HEATH, 1998, p. 12-13).

Os enormes desafios enfrentados pelo campo nesse período, tanto na Europa quanto nos EUA, teriam incluído o advento de novos paradigmas de cientificidade, como os das ciências biológicas e físicas, bem como demandas advindas de abordagens mais pragmáticas, como as da linguística e das ciências sociais (incluindo áreas tão diversas quanto a antropologia, a sociologia e a economia, por exemplo). Esse momento teria sido especialmente perigoso para as Clássicas por representar o estabelecimento de uma nova cosmovisão — moderna —, preponderantemente antitética à perspectiva clássica. Apesar dos enormes riscos, contudo, Homero teria sido salvo pela intervenção de heróis, relativamente marginalizados pelo que começava a se firmar como o *establishment* acadêmico dos Estudos Clássicos. Mostrando-se profundamente motivados por seu amor pela “sabedoria grega”, esses heróis teriam arriscado suas próprias vidas para preservar e difundir a verdade profunda encarnada por Homero: Heinrich Schliemann, o empreendedor alemão que teria trazido os gregos antigos de volta à vida e às manchetes dos jornais com suas descobertas arqueológicas de Troia, Micenas e Tirinto; Milman Parry, o californiano que teria reinventado a forma de ouvir esses gregos antigos, ao defender brilhantemente suas teorias acerca da longa tradição de poesia oral na base da *Ilíada* e da *Odisseia*; Michael Ventris, o jovem arquiteto britânico responsável por desvendar o Linear B, demonstrando assim a realidade histórica da relação entre os micênicos e os gregos

dos períodos posteriores, ou seja, entre os heróis homéricos e os beneficiários da tradição clássica legada ao Ocidente. Em suma, ao fim desse período:

Homero não estava morto. Homero nos últimos cem anos foi salvo por três desajustados — Schliemann, Parry e Ventris — que trabalharam não para obter promoção, estabilidade ou aprovação acadêmica, mas em grande parte por um desejo intrínseco de conhecer e fazer outras pessoas conhecerem os gregos. (HANSON, HEATH, 1998, p. 19).

Nessa narrativa heroica acerca da sobrevivência de Homero nos últimos dois séculos, além da idealização romântica obtida pela ênfase na dimensão excêntrica e trágica que Hanson e Heath escolhem dar quando mencionam as biografias desses três homens excepcionais (aludindo ainda a outros, como T. S. Eliot, Ezra Pound, Pablo Picasso e Winston Churchill), fica evidente sua reprovação do que se lhes figura como um distanciamento cada vez maior entre o pretenso ideal clássico da “sabedoria grega” e a postura dos próprios classicistas profissionais. Em vez de encarnarem esse ideal em suas vidas e discursos, eles teriam se acomodado às exigências de um revisionismo histórico raso, excessivamente atento às sensibilidades de minorias ressentidas pelo sucesso da tradição clássica, cedendo ainda ao relativismo característico das ciências sociais e de outros campos em voga na universidade moderna. Segundo esses estudiosos, portanto, embora as atuais estruturas de produção e reprodução do conhecimento sejam avessas à manutenção da “sabedoria grega”, a culpa pelo declínio e queda dos Estudos Clássicos caberia em última instância aos próprios classicistas, incapazes de resistir à barbárie representada pelo advento do pós-modernismo — “esse novo ataque à verdade objetiva, com sua negação de fatos e eventos separados da linguagem ou do texto e sua noção de que toda a realidade é socialmente determinada” (HANSON, HEATH, 1998, p. 23).

Não pretendo seguir aqui todos os passos desses que parecem se colocar como os últimos de uma longa linhagem de *outsiders* desejosos de intervir para evitar o crime inevitável — e, ao que tudo indica, já perpetrado — contra Homero e aquilo que ele representa, mas acredito valer a pena sintetizar ainda o restante de sua argumentação. Depois de tentarem definir no segundo capítulo do livro o que seria a tal “sabedoria grega”, por meio de um apelo verborrágico a uma série de lugares-comuns sobre as verdades universais e os valores absolutos legados por algumas obras de autores clássicos ao Ocidente,<sup>24</sup> eles propõem um longo terceiro

---

<sup>24</sup> Clinton Marrs (2007, p. 44-8), em seu artigo “Paideia in America”, questiona com razão a existência desse *corpus* de valores pretensamente coesos que os autores gostariam de reunir sob a noção de “sabedoria grega”. Outras críticas à ideia podem ser consultadas com proveito: DUBOIS, 2001, p. 38-41; ADLER, 2016, p. 186-8.

capítulo intitulado: “Quem matou Homero — e por quê?”. A conclusão mordaz desse processo inquisitorial proclama o seguinte:

Quem matou Homero? Pessoas. Argumentamos que foi um trabalho interno de filólogos de elite e teóricos da época atual, que não foram capazes nem desejaram enfrentar os desafios do final do século XX. No momento em que esforços heroicos e inovadores eram necessários na universidade, essa última geração de guardiães da Grécia e de Roma adotou a ética dos magnatas do “vencer a qualquer preço”, embora dissesse desprezá-la. Aqueles que não o fizeram, ficaram calados. (HANSON, HEATH, 1998, p. 158).

Nas páginas que antecedem essa veemente condenação, os autores mencionam explicitamente os seguintes “filólogos elitistas”: George Goold, David Konstan, D. Shive, A. Kahane e S. T. Kelly. Já entre os “teóricos elitistas”, um rol de nomes muito mais extenso e profundamente rechaçado é proposto: James O’Donnell, Ian Morris, Tina Passman, Garry Wills, Martin Bernal, Barbara Goff, Peter Rose, Page Dubois, Eva Keuls, Nancy Sorkin Rabinowitz, Amy Richlin, Shelley Haley, Salman Rushdie, Edward Saïd (*sic*), Marilyn Katz, W. T. MacCary, Thomas van Nortwick, John Peradotto, Irene J. F. de Jong, S. L. Wofford, Paolo Vivante, K. Scott Morrell, Charles Martindale, Phyllis Culham, V. J. Wohl, I. E. Holmberg, L. E. Doherty, M. Suzuki, A. L. T. Bergen, W. M. Clarke, David M. Halperin e Charles Segal. Outros nomes denunciados sem maiores especificações de pertencimento a um dos dois grupos anteriores — uma vez que as acusações aqui se dão com base em argumentos de ordem moral e mesmo ética — incluem: Martha Nussbaum, William M. Calder III e Sir Kenneth Dover. Como se vê, trata-se de boa parte dos principais autores universitários trabalhando com Clássicas e áreas afins nos EUA por volta da década de 1990 (e que aparecem mais de uma vez entre as referências bibliográficas da presente tese).

No meio desse longo libelo, Hanson e Heath acusam o hermetismo da filologia clássica moderna, mas principalmente o relativismo de abordagens multiculturalistas, o egocentrismo de certas tendências teóricas contemporâneas, o anacronismo de leituras feministas ou associadas aos *gay studies*, além da decadência moral de classicistas acadêmicos preocupados exclusivamente com suas próprias carreiras e suas constantes publicações (e republicações), em detrimento de suas verdadeiras responsabilidades perante a docência. Curiosamente, enquanto tentam deslegitimar e ridicularizar essas abordagens, os autores se esforçam de forma igualmente árdua para defender os gregos antigos de críticas construídas a partir delas: segundo uma argumentação pouco convincente, os gregos antigos não teriam imposto sobre as mulheres um controle tão estrito quanto convencionalmente se diz, nem se mostrado tão duros no tratamento de seus escravos, nem adotado uma perspectiva tão elitista e aristocrática sobre as

camadas populares, nem sustentado um etnocentrismo tão violento em seu tratamento da alteridade. Surpreendentemente, tudo aí parece uma questão de perspectiva: fôssemos acreditar no que Hanson e Heath defendem a partir de trechos específicos do *corpus* de textos clássicos, os gregos antigos teriam constituído uma espécie iluminada de estado democrático de direito *avant la lettre*, cujo fim só teria sido provocado pelo desleixo de classicistas trabalhando nas últimas décadas:

De novo, quem matou Homero? Nem a televisão, nem o “governo”, muito menos o modernismo, a tecnologia ou mesmo as ciências sociais. Nós fizemos isso — nós, Classicistas [we *Classicists*], estudiosos da geração atual, cujo dever era passar os gregos para outra geração. E por que fizemos isso? Para nosso próprio ganho de muito curto prazo, por alguns cargos e títulos mesquinhos, algum pequeno senso de autopromoção, a presunção patética de pertencer à última seita esotérica, um pouco de dinheiro — todos os companheiros usuais da preguiça, ganância e arrogância. Nada realmente mais dramático do que isso. (HANSON, HEATH, 1998, p. 160).<sup>25</sup>

Assim termina esse polêmico terceiro capítulo. O quarto, por outro lado, dedica-se a defender a importância do aprendizado do grego antigo e do latim para quem queira tomar parte nos Estudos Clássicos. Apresenta-se como uma proposta pedagógica razoável e bem menos polemista: após mencionar alguns dos obstáculos no caminho de quem busca tal conhecimento, os estudiosos sugerem uma série de técnicas para superá-los e delineiam ainda modos diversos de suscitar o apreço e a admiração pela Antiguidade greco-romana como forma de motivação a tal estudo.

O quinto e último capítulo do livro apresenta uma série de propostas práticas para a renovação da educação nos EUA, com o fim de sugerir as bases para uma espécie de renascimento cultural, no qual as Clássicas teriam o papel central de guardiã dos valores ocidentais (liberdade, autonomia, democracia etc.). Apesar de certas propostas francamente elitistas e desconectadas da realidade, alguns dos tópicos aí aventados merecem ser aqui mencionados: eles defendem uma reconsideração da forma de se lidar com a enorme bibliografia secundária no ensino e na produção do conhecimento acadêmico; uma flexibilização no ritmo exigido de publicação; um aumento no rigor do controle de responsabilidades docentes; uma atenção mais estrita a pesquisas e projetos de extensão com

---

<sup>25</sup> Sobre as possíveis relações do livro de Hanson e Heath (1998) com Nietzsche, em especial suas anotações de 1875 para a (abandonada) quarta de suas *Considerações extemporâneas*, “Nós filólogos” [„Wir Philologen“], indico as observações de Adler (2016, p. 194-5; p. 191-2). O enorme potencial crítico do material nietzschiano para uma reflexão sobre a história dos Estudos Clássicos me motivou a traduzi-lo para a presente tese (ver Apêndice). A esse respeito, conferir ainda as seguintes passagens de seus escritos sobre a pedagogia do final do século XIX: NIETZSCHE, [1872] 2003, p. 88; p. 93-4.

relevância pública; uma revisão das prioridades orçamentárias e das regras de progressão na carreira docente; um plano para possibilidades de intercâmbio interinstitucional (para alunos e professores); e ainda um posicionamento intelectualmente mais honesto perante cartas de recomendação e avaliação de projetos e publicações.<sup>26</sup> Ainda terei ocasião de voltar a algumas dessas sugestões, a fim de analisar que tipo de mal-estar elas indicam e o que seria possível fazer com relação a isso, mas gostaria de aproveitar a oportunidade para destacar o seguinte: apesar de seu caráter polemista e dos inúmeros problemas de formulação e concepção, *Who killed Homer?* levanta uma série de questões importantes acerca do lugar das Clássicas no presente e merece ser encarado atentamente por quem se preocupa com isso.<sup>27</sup>

Da perspectiva de Hanson e Heath, os Estudos Clássicos estariam enfrentando uma terrível crise no final do século XX. As pretensas causas dessa crise, bem como suas circunstâncias e possíveis soluções, precisam ser encaradas com alguma desconfiança e analisadas com muita atenção, mas — como pretendo indicar na sequência de meu argumento — parece ter existido e existir ainda um consenso relativamente geral nas últimas décadas sobre um mal-estar das Clássicas. É certo que podemos encontrar vozes dissidentes, dispostas a negar esse quadro, ou mesmo a celebrar o presente estado de coisas (como Garry Wills é acusado de levemente fazer em seu artigo de 1997, quando tece um elogio a abordagens teóricas radicais, considerando-as responsáveis por uma renovação do campo).<sup>28</sup> Contudo, o tom apocalíptico com que *Who Killed Homer?* encaminha a conclusão de seu capítulo final é compartilhado na retórica de boa parte das pessoas envolvidas nas *culture wars*, inclusive muitos classicistas (como ainda mostrarei).

Após prever que a “sabedoria grega” desapareceria do conhecimento público em menos de duas décadas (fato que já deveria estar consumado em 2022, portanto), Hanson e Heath (1998, p. 249) encerram o livro citando uma célebre passagem da *Ilíada*:

---

<sup>26</sup> Muitos problemas reais por trás dessas críticas são consequência do sistema universitário moderno e alguns constituem desdobramentos da “contribuição” aportada especificamente pelos EUA. Para diferentes tratamentos dessa questão: BATE, 1982; GLEW, 1989; HENDERSON, 1989; MELLOR, 1989; SPAAR, 1989; SUSSMAN, 1989; READINGS, 1996, p. 21-43; BERLINERBLAU, 1999, p. 114-8; DUBOIS, 2001, p. 40-1; CUSSET, 2003, p. 207-10. Esse mesmo tipo de posicionamento já fora avançado na conclusão de um texto virulento escrito por Camille Paglia (1991, p. 199-212), sobre o qual ainda voltarei a comentar.

<sup>27</sup> Em seu livro já citado, a mesma opinião é defendida por Adler (2016, p. 210). Como algumas dessas questões estavam claramente prenunciadas no artigo de Heath (1995, p. 12-24), as respostas que classicistas foram convidados a formular a partir de suas provocações, e que foram anexadas ao fim desse artigo, lidam de diferentes perspectivas com parte delas: GOLD, 1995; GREEN, 1995; KONSTAN, 1995; MCMANUS, 1995; MELLOR, 1995; PORTER, 1995; SOLOMON, 1995; THOMAS, 1995. Pretendo retomar essas questões na conclusão desta tese.

<sup>28</sup> “Garry Wills está totalmente errado [*dead wrong*] quando proclama que pós-modernistas, gays e multiculturalistas engendraram um renascimento dramático dos gregos.” (HANSON, HEATH, 1998, p. 248).

[...] Símile à geração das folhas,  
a geração dos homens: o vento faz cair  
as folhas sobre a terra. Verdecendo, a selva  
enfolha outras mais, vinda a primavera. Assim,  
a linhagem dos homens: nascem e perecem.  
(*Ilíada* 6.146-150, trad. Haroldo de Campos).

Segundo a interpretação alegórica aí proposta pelos estudiosos, embora a presente geração de classicistas esteja fadada a perecer e, em seu estágio avançado de corrupção moral, desaparecer sem deixar rastros, uma próxima geração constitui a promessa de dias melhores para a área. Sua profecia apocalíptica, portanto, é também messiânica: após o fim, haverá certamente um novo princípio.<sup>29</sup> O livro, contudo, não se encerra nesses termos.

Um interessante apêndice vem encerrar a exposição, oferecendo uma série de balizas bibliográficas para uma melhor compreensão do que se encontra em jogo na argumentação defendida pelos autores. Buscando demarcar — pelo menos em parte — seu livro do que eles consideram o *academic exposé* dedicado à situação crítica da universidade nos EUA da época, eles apresentam aí um considerável substrato bibliográfico para quem queira compreender de que modo seu livro pretende se inserir nesse debate cultural.

Desde que Allan Bloom publicou *The Closing of the American Mind* (Nova York: Simon e Schuster, 1987), quase todas as críticas e defesas da universidade nas últimas três décadas têm se centrado nas chamadas *culture wars* — a luta entre esquerda e direita sobre ciência, ensino, contratação e ideologia acadêmica, ou a nova ética dos próprios professores universitários, especificamente o aumento considerável de uma pesquisa marginal e muitas vezes politicamente motivada. (HANSON, HEATH, 1998, p. 252).

Após delinearem uma série de critérios a partir dos quais essas diferentes avaliações sobre a universidade estadunidense teriam sido propostas, tanto pela direita quanto pela esquerda, os autores afirmam que o livro de Bloom teria se tornado um *best-seller* não apenas porque materializava a desconfiança geral do público contra a esquerda acadêmica, mas também porque entabulava um novo argumento. Segundo a interpretação que eles aí oferecem, os acadêmicos de esquerda teriam sido desmascarados “não como iludidos e ingênuos benfeitores, mas antes como provocadores cínicos e hipócritas, que viviam vidas bem resguardadas dos resultados de suas próprias políticas” (HANSON, HEATH, 1998, p. 253).

---

<sup>29</sup> Marrs (2007) inicia seu artigo ridicularizando esse tipo de jeremíada tradicional por parte de velhos moralistas ao longo da história, cujos ancestrais mais recuados seriam ninguém menos que Hesíodo, entre os gregos, e Jeremias, entre os hebreus.

Ora, o principal argumento de *Who killed Homer?* contra classicistas das abordagens teóricas mais radicais — marxistas, feministas, multiculturalistas, pós-estruturalistas — é precisamente essa crítica do descolamento entre seus discursos e suas ações.<sup>30</sup> É certo que Hanson e Heath criticam também classicistas de outros tipos de abordagem e posicionamento teórico ao longo do livro (como os filólogos mais tradicionais), por seu hermetismo academicista e seu distanciamento elitista da realidade do público médio dos EUA. Contudo, não deixa de ser sintomático que eles encerrem a parte mais autorreflexiva desse apêndice com as seguintes palavras:

Em última análise, o tradicionalista que não mudará sua filologia, ensinando, em sua única classe de três alunos, o que Aristóteles realmente escreveu e quis dizer, não é tão repreensível quanto o autointitulado radical, que fará e dirá qualquer coisa — a maior parte inteiramente contra o espírito dos gregos — para transformar seu campo e ir ao encontro do consenso mais amplo hoje em voga na universidade. Que o primeiro tenha se isentado enquanto seu campo queimava é lamentável; que o último tenha lucrado, queimando-o de uma distância segura e confortável — e em prol de uma carreira —, é algo repugnante. (HANSON, HEATH, 1998, p. 259).

Antes disso, os autores haviam desfiado — de modo abertamente abonador — uma verdadeira lista de títulos publicados por intelectuais da direita conservadora dos EUA, todos com diferentes versões do mesmo tipo de acusação contra a esquerda acadêmica no âmbito das *culture wars*: de Russell Jacoby, *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe* (1987) e *Dogmatic Wisdom: How the Culture Wars Divert Education and Distract America* (1994); de Roger Kimball, *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Our Higher Education* (1990); de Page Smith, *Killing the Spirit: Higher Education in America* (1990); de Harold Fromm, *Academic Capitalism and Literary Value* (1991); de Camille Paglia, o ensaio “Junk Bonds and Corporate Raiders: Academe in the Hour of the Wolf” (1991); de Martin Anderson, *Imposters in the Temple* (1992). Embora recusem veementemente que seu próprio livro tenha lugar no meio dessa plethora de *academic exposés* e defendam não ter

---

<sup>30</sup> Embora essa ideia seja um lugar-comum do livro como um todo, e remonte ao artigo de Heath (1995, p. 8-12), a passagem onde ela encontra sua mais clara formulação é a seguinte: HANSON, HEATH, 1998, p. 219. Tal ideia é empregada nessa mesma passagem também em ataques *ad hominem* contra Heidegger, Foucault e De Man. A controvérsia em torno aos temas aí aludidos é imensa e algumas referências básicas precisariam ser levadas em conta. Sobre Heidegger e seu envolvimento com o nazismo: LYOTARD, 1988a, p. 87-153; MAY, 1997, p. 5-6; CUSSET, 2003, p. 191; DETIENNE, [2005] 2014, p. 88-91; HÜBSCHER, 2016, p. 150-7; ELSNER, 2017, p. 37-8. Sobre Foucault e sua reação ao ser diagnosticado com AIDS: PAGLIA, 1991, p. 195; MILLER, 1992; CUSSET, 2003, p. 283; WHITE, 2014. Sobre De Man e o antissemitismo de seus escritos num jornal colaboracionista na Bélgica: KIMBALL, 1990, p. 96-115; D’SOUZA, 1991, p. 191-2; LEHMAN, 1991; JACOBY, 1994, p. 165-6; GOFF, 1995a, p. 34, n. 8; CUSSET, 2003, p. 191-2; HARTMAN, 2015, p. 238-41; ADLER, 2016, p. 23-4. A exigência de coerência entre teoria e prática, curiosamente, é um dos pilares de muitas abordagens progressistas e esse assunto ainda será desenvolvido na tese.

alinhamento político pré-definido — uma vez que suas críticas se voltariam contra acadêmicos elitistas, tanto de esquerda quanto de direita —, a verdade é que seu conservadorismo mal disfarçado de apelo populista às “camadas médias” do público (e)leitor dos EUA recorre a algumas das mesmas estratégias retóricas dos livros supracitados.<sup>31</sup>

Apesar de nunca termos votado nos Republicanos, nós dois nos postamos diretamente do lado dos conservadores em seu ataque à universidade. Isso porque não gostamos do sabor desagradável da dissimulação. A direita, pelo menos, é clara e honesta em suas preferências. Os “melhores” querem um elitismo benevolente, uma hierarquia onde os supostamente bem dotados mereçam do capitalismo os dividendos materiais que cabem aos vencedores. Eles são honestos e não pedem desculpas pelas circunstâncias materiais de sua existência — uma riqueza, eles sentem, acessível a qualquer cultura sábia o suficiente para emular seus próprios princípios, para qualquer indivíduo nascido com sorte ou disposto a trabalhar duro e possuir o que a sociedade deseja ou necessita. Enquanto isso, a esquerda chafurda em seu mundo material, o tempo todo defendendo (apenas em teoria) seu dismantelamento, o que consiste na pior hipocrisia — e em total desacordo com a sabedoria grega. (HANSON, HEATH, 1998, p. 259).

As muitas e longas citações de uma obra aparentemente tão superficial e panfletária quanto essa poderiam ser julgadas excessivas aqui. Acredito, contudo, como já sugeri acima, que elas oferecem um rico material para introduzir uma série de questões fundamentais para quem queira compreender não apenas o campo das Clássicas dentro das Humanidades hoje, mas também as Humanidades dentro da Universidade e a Universidade dentro da sociedade em geral. A princípio, tudo isso no âmbito do debate mais restrito das *culture wars* nos EUA, embora não devamos perder de vista suas implicações também para o Brasil e outros lugares do mundo.<sup>32</sup>

---

<sup>31</sup> A referência ao “público (e)leitor dos EUA” não é gratuita, uma vez que Hanson viria a escancarar uma agenda política (há muito delineada) ao publicar, em 2019, o livro *The case for Trump*. A premissa principal dessa peça biográfica — aqui, obviamente política — é a de que Donald Trump seria o representante dos interesses da camada média da sociedade estadunidense interiorana, bem-sucedido apenas na medida em que apoiado nas pessoas relegadas pelas elites tradicionais tanto do Partido Republicano quanto do Democrata. Para detalhes da carreira pública de Hanson: BLOXHAM, 2018, p. 198-203.

<sup>32</sup> Os paralelismos a serem sugeridos, e alguns, explicitamente delineados, seriam muitos. Para ficar aqui apenas nos mais básicos, é possível adiantar o seguinte. A situação socioeconômica de certas categorias em diferentes países (como Brasil e França, por exemplo), apesar das especificidades locais, suscita algumas comparações sugestivas, tanto em termos de posicionamento político-social quanto em termos de retórica. Dentre os temas que serão tratados aqui, como democratização do ensino superior, políticas afirmativas, lutas por direitos sociais, desenvolvimento de novas perspectivas teóricas, revisão do cânone etc., muitos são tópicos comuns nos debates entre:

- intelectuais conservadores: GUSDORF, 1964; MERQUIOR, 1985; FINKIELKRAUT, 1987; FERRY, RENAULT, 1988; CARVALHO, 1996; PERRONE-MOISÉS, 1996; TODOROV, 2007;
- e intelectuais progressistas: BOURDIEU, PASSERON, 1964; 1970; FREIRE, 1974; DELEUZE, GUATTARI, 1975; FOUCAULT, 1975; SANTIAGO, 1978; MIRANDA, 1998; SOUZA, 1998.



*Who killed Homer?* obteve um sucesso de público relevante, ainda mais quando se considera que o principal objeto de sua investigação é a área universitária de Clássicas.<sup>33</sup> Apenas sua primeira edição vendeu mais de 30.000 cópias em menos de um ano (GREEN, 1999a) e recebeu importantes apreciações positivas na imprensa popular, com críticas assinadas por figuras tão famigeradas (e a interpretação desse ambíguo adjetivo pode variar) quanto o straussiano Francis Fukuyama (1998), Bernard Knox (1998), Mary Lefkowitz (1998) e Camille Paglia (1999). Ainda que tenha recebido críticas negativas nesse tipo de mídia também — como a que foi assinada por Peter Green (1999a) —, as reações mais acerbas às propostas do livro (como já era de se esperar) vieram dos próprios meios universitários: Charles Beye (1998), de novo Green (1999b), Charles Martindale (1999), Page duBois (2001) e Clinton Marris (2007) são alguns dos nomes que manifestaram sua indignação em resenhas, artigos e livros.<sup>34</sup>

Ainda voltarei a alguns dos argumentos mobilizados por quem se envolveu nesse polêmico debate, mas, para mapear melhor o que se encontra em jogo nessa discussão, enquanto tento oferecer um dimensionamento de sua importância para o lugar das Clássicas ainda hoje, será necessário propor um panorama histórico das *culture wars*: quando e de que modo aconteceram? Quem participou ativamente delas? Quais as suas relações com os Estudos Clássicos?

## **A cena do crime: *The Culture Wars***

Uma das melhores sínteses sobre esse período é proposta por Andrew Hartman (2015), *A War for the Soul of America: A History of the Culture Wars*. Tomando seu título de empréstimo de uma expressão utilizada por Patrick Buchanan num discurso às vésperas da Convenção Nacional Republicana de 1992, o estudioso pretende sugerir a amplitude e a importância política desse debate cultural cujos desdobramentos frequentemente ocuparam as manchetes dos principais veículos de comunicação nos EUA dessa época. Temas considerados relativamente sensíveis então (e, para algumas pessoas, até os dias de hoje) começaram a ser mais amplamente debatidos na cena pública, incluindo tópicos como aborto, feminismo, ações afirmativas, homossexualidade, multiculturalismo, educação sexual, pornografia, darwinismo,

---

<sup>33</sup> Para mais informações sobre sua recepção imediata: ADLER, 2016, p. 192-6.

<sup>34</sup> Adler (2016, p. 193, n. 139) reúne a maior parte das publicações acadêmicas dedicadas a analisar *Who killed Homer?*

liberdade nas artes e na opinião pública, educação laica, abertura do cânone, padrões de história nacional, entre muitos outros. As condições necessárias para a formação de uma atmosfera de polarização política e franca animosidade no tratamento de muitos dos temas fundamentais para essa sociedade tiveram origem com a ruína de seus ideais tradicionais e valores mais ortodoxos, sobretudo a partir da década de 1960, e das inúmeras mobilizações políticas radicais testemunhadas desde então.<sup>35</sup>

A mais evidente formulação desse enfrentamento encontra-se no que Malcolm X declarou em 1964: “Eu não vejo nenhum sonho americano; eu vejo um pesadelo americano.” Tal era, sem dúvida, o posicionamento do grupo heterogêneo que veio a ser chamado de *New Left* [Nova Esquerda] e que era composto por associações estudantis, pacifistas, feministas, de libertação gay, *Black Power*, *Chicano Power*, *Red Power* e outras. Embora a resistência conservadora ao tipo de reivindicação desses grupos tenha sido considerável, a sociedade estadunidense foi tragada por um amplo movimento de transformação que deixou um legado inquestionável para o futuro, sobretudo em termos de direitos civis e produção cultural (nas universidades ou nos estúdios musicais e cinematográficos, por exemplo), mas também em termos políticos. Não deixa de ser curiosa a influência que a filosofia de Friedrich Nietzsche exerceu nesse contexto — a partir dos estudos e traduções renovadores de Walter Kaufmann —, naquilo que foi entendido de forma instigante como um “iluminismo dionisíaco” (RATNER-ROSENHAGEN, 2012, p. 219-62).<sup>36</sup>

Ao longo da década de 1960, os estudantes converteram-se numa força demográfica importante e isso explica a relevância pública cada vez maior conferida a debates sobre políticas educacionais a partir de então. Funcionando como uma caixa de ressonância para muitas das reivindicações do período, grupos estudantis ajudaram a disseminar os gritos da contracultura (“It is forbidden to forbid!”), dos movimentos negros (“Black is beautiful”), feministas (“The

---

<sup>35</sup> Para detalhes sobre o conservadorismo desse período, em sua relação com as Clássicas, incluindo a participação de figuras que ainda se revelariam tão influentes quanto Leo Strauss e Eric Voegelin: BLOXHAM, 2018, p. 9-98. Esse aspecto conservador da década de 1950 nos EUA pode ser encarado tanto em sua dimensão política, com o macarthismo, por exemplo, quanto em termos de fenômenos mais específicos da esfera da cultura, como a hegemonia do *New Criticism* nos departamentos de Literatura. Essa associação é explicitamente desenvolvida por Cusset (2003, p. 57-63). Para considerações sobre a relação entre o *New Criticism* e as Clássicas nesse período: BATE, 1982, p. 49-50; NIMIS, 1984, p. 126; CONNOR, [1986] 1989, p. 25-7; PAGLIA, 1991, p. 173-6; NORTWICK, 1997, p. 184. Um dos primeiros exemplos de uma leitura baseada nessa corrente crítica por um classicista dos EUA é o artigo “The Serpent and the Flame: The Imagery of the Second Book of the *Aeneid*”, de Bernard Knox (1950).

<sup>36</sup> Cusset (2003, p. 64-81) e Hartman (2015, p. 9-37) oferecem uma série de referências bibliográficas importantes para a compreensão dos tópicos mencionados nesse parágrafo e na sequência imediata do mesmo argumento. Referências suplementares incluem ainda: BERNAL, 1987, p. 402-4; HALPERIN, 1990, p. 2; BLOXHAM, 2018, p. 100-1. — Sobre a recepção de Nietzsche nos EUA, desde o final do século XIX até o início do XXI, o livro de Jennifer Ratner-Rosenhagen (2012) oferece um panorama atualizado e abrangente.

personal is political”) e *gays* (“Gay is Good”). Não à toa, as universidades se viram forçadas — por pressão de estudantes ligados a esses movimentos — a criar novos programas de estudos, especialmente dedicados à compreensão dessas lutas identitárias históricas: os programas dos *black studies*, *women’s studies*, *gay studies* e *Chicano studies*, por exemplo, têm suas raízes nessa época.<sup>37</sup>

Ao mesmo tempo, esses movimentos de conscientização e problematização dos parâmetros normativos de conduta social tiveram como consequência a transformação dos próprios valores da sociedade estadunidense, sobretudo entre suas gerações mais jovens: a revolução sexual acompanhou o advento do *rock and roll*, com sua idealização romântica do consumo de drogas e da contestação social.<sup>38</sup> Frutos típicos desse período são as canções de Jim Morrison, Janis Joplin e Jimi Hendrix, por exemplo, ou os livros de William Burroughs, Jack Kerouac e Allen Ginsberg. A partir de então, temas considerados tabus passavam a ser discutidos abertamente na televisão e outras mídias de ampla divulgação: divórcio, masturbação, pornografia, gravidez indesejada, aborto, vasectomia etc.

A reação, contudo, à euforia dessa atmosfera progressista não tardou.

Se os *New Leftists* [Novos Esquerdistas] formaram um lado das *culture wars*, aqueles que passaram a ser chamados de neoconservadores tiveram enorme influência na formação do outro. O neoconservadorismo, rótulo aplicado a um grupo de intelectuais liberais proeminentes que migraram para a direita no espectro político americano durante os anos 60, tomou forma precisamente em oposição à *New Left*. Em sua reação, em sua defesa vigorosa das instituições americanas tradicionais e em seu ataque violento aos intelectuais que compunham, nas palavras de Lionel Trilling, uma ‘cultura adversária’ [*adversary culture*], os neoconservadores ajudaram a estabelecer os próprios termos das *culture wars*. (HARTMAN, 2015, p. 38).

Trabalhando com a ideia de que a “cultura americana” estaria em declínio, os *neocons* (segundo a abreviação empregada para se referir aos neoconservadores) forjaram uma série de propostas que viriam a se tornar lugares-comuns da direita no âmbito das *culture wars*: crítica às políticas de bem-estar social; teses sobre a disfunção patológica da família negra; defesa de uma “benigna negligência” política com relação a questões raciais; emprego de uma retórica bombástica sobre a urgência de se restaurar o padrão moral da “América”; teorias da

---

<sup>37</sup> Para detalhes sobre a relação entre esses movimentos sociais e a criação universitária desses novos campos de estudo: GRAFF, 1992, p. 34-6; CUSSET, 2003, p. 150-67; HARTMAN, 2015, p. 25-37; ADLER, 2016, p. 14-6.

<sup>38</sup> Para detalhes da resistência conservadora ao *rock and roll*, inclusive com propostas de censura governamental: HARTMAN, 2015, p. 176-182. Movimento análogo, ainda que com mais virulência devido às estruturas do racismo nos EUA, ocorreu também contra o *rap* nas décadas de 1980-1990, tal como indicado por Hartman nesse mesmo trecho.

conspiração para denunciar a formação de uma “nova classe” intelectual de pessoas poderosas e com interesses contrários aos da nação, responsáveis por impor uma “cultura adversária” traidora; comparações alarmistas entre a situação contemporânea dos EUA e a da Alemanha de Weimar, nas vésperas da ascensão nazista. Ainda que essas propostas mais ou menos alucinadas tenham encontrado algumas reações por parte de intelectuais da esquerda,<sup>39</sup> fato é que nomes como Irving Kristol, Daniel Patrick Moynihan, Norman Podhoretz e Lionel Trilling conseguiram impor seus discursos e ditar as regras para o estabelecimento de um verdadeiro campo de batalha cultural.<sup>40</sup>

Tais são os termos de uma mensagem enviada por Moynihan ao então presidente Richard Nixon em 1970:

Sem dúvida, há uma luta acontecendo neste país, do tipo que os alemães costumavam chamar de *Kulturkampf*. A cultura adversária que domina quase todos os canais de transferência de informação e formação de opinião nunca foi tão forte e, pelo que posso dizer, quase silenciou os representantes da América tradicional. (MOYNIHAN *apud* HARTMAN, 2015, p. 51).

Curiosamente, esses *neocons* tinham se formado e se engajado em movimentos de esquerda durante a juventude, embora se confessassem desiludidos com tais propostas e adotassem comportamentos e valores tradicionais como alternativa ao que lhes parecia configurar o declínio e queda da “América”. Explorando as tendências anti-intelectuais, racistas, religiosas e conservadoras, todas entranhadas em maior ou menor grau nas camadas médias dos EUA,<sup>41</sup> eles conseguiram emplacar uma série de “plataformas” que viriam a se tornar muito populares nas próximas décadas: denúncias de um pretenso processo de doutrinação esquerdista em massa nas universidades (com sugestões suplementares de que a educação pública e laica seria socialmente perniciosa); críticas frequentes à suposta injustiça representada por cotas e outras ações afirmativas, sugerindo que seriam frutos de uma ideologia da vitimização e do ressentimento; defesas da meritocracia como um valor alegadamente

---

<sup>39</sup> O posicionamento de apelo humanista adotado por parte dessas reações pode ser entrevisto na formulação sintetizada por William Ryan, quando cunha a célebre frase para denunciar o ato de “blaming the victim” (HARTMAN, 2015, p. 45).

<sup>40</sup> As informações desse parágrafo e do desdobramento de sua argumentação baseiam-se principalmente nas referências reunidas por Hartman (2015, p. 38-69) e Bloxham (2018, p. 100-30).

<sup>41</sup> O papel desempenhado pelo ativismo evangélico nesse processo todo, embora a maior parte dos próprios *neocons* fosse composta por judeus não praticantes, é muito bem documentado por Hartman (2015, p. 70-101). Já a questão étnico-racial, incluindo atritos entre as comunidades negras e as judaicas, é tratada em: BERLINERBLAU, 1999, p. 172-7; HARTMAN, 2015, p. 102-133. Para referências sobre as velhas raízes do anti-intelectualismo na sociedade estadunidense: HOFSTADTER, 1962; GRAFF, 1992, p. 90-1; CUSSET, 2003, p. 46; MARRS, 2007, p. 52-4; HARTMAN, 2015, p. 51-3. Uma instigante representação literária de todos esses conflitos, e suas muitas problematizações, encontra-se nos romances de Philip Roth.

universal e neutro para uma sociedade democrática e justa; condenações de reivindicações feministas e *gays* como supostamente responsáveis pela decadência das relações familiares e dos valores morais. Um dos exemplos literários mais típicos dessa atmosfera neoconservadora é o romance de Saul Bellow, publicado em 1969, *Mr. Sammler's Planet*. Nele é possível acompanhar de que forma a articulação de um discurso com aspirações universalistas, contrário a afirmações de caráter identitário de qualquer ordem, conseguiu reagir às conquistas da *New Left*, forjando nesse processo os termos a partir dos quais a guerra cultural teria lugar nos EUA das próximas décadas.<sup>42</sup>

Não pretendo entrar aqui nos detalhes muitas vezes grotescos de algumas das formulações mais conservadoras dessa disputa, como aquelas propostas por George Gilder, com *Sexual Suicide* (1973), Tim LaHaye, com *Unhappy Gays* (1974), Phyllis Schlafly, com *The Power of the Positive Woman* (1977), Camille Paglia, com *Sexual Personae* (1990), ou Charles Murray e Richard Herrnstein, com *The Bell Curve* (1994). Entretanto, acredito ser preciso levar em conta a existência e a aclamação pública de propostas desse tipo, tão abertamente homofóbicas, sexistas e racistas, ao longo de todo esse período, para compreendermos o contexto básico em que surgem as tentativas de empoderamento delineadas, por exemplo, pelo afrocentrismo, pelo feminismo negro e pelos *gender studies* (com seus desdobramentos ainda nos *queer studies*). Da mesma forma, cumpre ter em mente também o impacto social da pandemia inicialmente batizada de “*gay plague*”, ou seja, a AIDS, no início da década de 1980, cujos estigmas sociais seriam impostos, a princípio, justamente sobre parte dessas minorias já marginalizadas (no caso, negros, usuários de drogas, mas sobretudo *gays*).<sup>43</sup>

A divisão entre direita e esquerda, paulatinamente erigida no âmago da sociedade estadunidense, encontrou seu reflexo mais direto na divisão entre vida política (largamente dominada pela ideologia de direita) e vida intelectual (onde o domínio de esquerda era evidente, sobretudo em ambiente acadêmico). Muitos dos debates públicos no âmbito das *culture wars*, portanto, tiveram essa estrutura como pano de fundo para algumas de suas mais relevantes questões: como os EUA deveriam (se) pensar? E como deveriam agir para se (trans)formar nessa direção?<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Para uma leitura crítica dessa obra, no âmbito da produção de Bellow: GRAFF, 1979, p. 229-39.

<sup>43</sup> Para reflexões sobre esse evento traumático de nossa história recente: SONTAG, 1989; HARTMAN, 2015, p. 156-160.

<sup>44</sup> Algumas abordagens desses debates, frequentemente calcados em termos dicotômicos, incluem: BERNAL, 1989, p. 72-3; KONSTAN, 1989, p. 48-9; SKINNER, 1989, p. 200-1; GRAFF, 1992, p. 3-15; BERLINERBLAU, 1999, p. 5-8; BLOXHAM, 2018, p. 131-44.

Na busca por respostas inovadoras a essas questões, muitos acadêmicos se voltaram para reflexões estrangeiras (sobretudo francófonas) em busca de respostas. Tal como alguns anos antes Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir e Frantz Fanon haviam se revelado nomes importantes para parte dos movimentos identitários já citados,<sup>45</sup> a partir do final da década de 1960, o que viria a ser conhecido como *French theory* passou a ter presença garantida nessas discussões: Barthes, Derrida, Lacan, Lévi-Strauss e, pouco depois, Foucault, Deleuze, Guattari, Kristeva e Lyotard foram alguns dos nomes responsáveis por introduzir e desenvolver o (pós)estruturalismo nos EUA, promovendo reflexões críticas sobre as pretensões autoritárias que a razão ocidental impunha por meio de seus sistemas de estabelecimento da verdade, do conhecimento e da justiça.<sup>46</sup> Embora muitos desses estudiosos fossem de outras áreas, principalmente da Filosofia, eles encontraram sua principal porta de entrada e seus mais frequentes anfitriões nos departamentos de Literatura — sinal de um processo mais longo de ascensão desse campo de estudos como o cerne das Humanidades, segundo uma tendência de fins do século XIX — e isso lhes garantiu, a partir de uma recepção nos EUA pautada por diferentes estratégias teóricas de textualização dos campos do saber, uma ampla margem de manobra em termos de metodologias e objetos.<sup>47</sup> O efeito revigorante desse suplemento teórico na cena intelectual do país foi notável.

Parece que cada geração de literatos americanos criticou mais ou menos a anterior, desde o final do século XIX, por sua falta de teoria. Mas a teoria francesa, ao questionar o sujeito cognoscente, a autonomia da razão e a lógica da representação, intensifica repentinamente esse conhecido debate, dramatizando-o até a ruptura. Ao modo de uma bomba-relógio, a suspeita que emite se insinua entre os polos antagônicos do campo americano das humanidades, levando-os ao seu limiar crítico, acentuando as contradições

---

<sup>45</sup> O incômodo causado por esses nomes em intelectuais de direita dos EUA, desde a década de 1960, é bem apontado por Hartman (2015): Sartre e o existencialismo foram vistos como ameaças niilistas ao cristianismo evangélico (p. 82-3); Fanon e sua teorização crítica do colonialismo foram denunciados por promover uma reversão dos valores culturais mais tradicionais, inclusive em termos pedagógicos (p. 129-30; p. 202); Beauvoir foi apontada como responsável por oferecer as bases para aquilo que certas teorizações feministas posteriores vieram a questionar na própria estrutura social daquele país (p. 30). Para referências suplementares sobre esse contato franco-estadunidense: CUSSET, 2003, p. 34-5 (Sartre); p. 151-2 (Fanon); p. 161-2 (Beauvoir).

<sup>46</sup> A curiosa entrada do estruturalismo, acompanhada pela invenção do pós-estruturalismo, no horizonte teórico dos EUA data do congresso organizado pela Johns Hopkins University em 1966, “The Languages of Criticism and the Sciences of Man”, cujos trabalhos viriam a ser posteriormente editados e publicados por Richard Macksey e Eugenio Donato (1970), sob o título de *The Structuralist Controversy*. Para algumas considerações sobre esse evento e seus desdobramentos: CUSSET, 2003, p. 38-42; PEETERS, [2010] 2013, p. 212-4; RATNER-ROSENHAGEN, 2012, p. 266-7; ARAÚJO, 2020, p. 366-9. Até onde sei, o mais completo tratamento do assunto é o livro *Why There Is No Poststructuralism in France*, de Johannes Angermüller (2015).

<sup>47</sup> Para as referências a alguns dos trabalhos em que tais estratégias se verificam, incluindo obras de Barthes, Derrida, Foucault, Lyotard, Deleuze e Guattari, bem como algumas de suas leituras mais profícuas nos EUA, como as de Said, Spivak, Fish e Butler: CUSSET, 2003, p. 87-117; RATNER-ROSENHAGEN, 2012, p. 263-71; HARTMAN, 2015, p. 223-6. A questão é analisada de forma crítica, pelo que há de redutor nessa recepção quase exclusivamente “literária”, por Paul Allen Miller (2003).

históricas: entre as dimensões moral e cognitiva do ensino das humanidades; entre as modalidades científica (alemã) e liberal (inglesa) de seu desenvolvimento; entre suas tentações mais contemporâneas por políticas minoritárias, por um lado, e pela indeterminação máxima de uma teoria concebida como um paradoxo lógico, por outro. É mesmo toda a eficiência da *theory* [...] ser capaz de acentuar essas tensões, opondo antigos e modernos, para mostrar toda a riqueza do campo literário e fundar, ao mesmo tempo, sua própria legitimidade [...]. (CUSSET, 2003, p. 113).

Na sequência do argumento será possível acompanhar a produtividade desse suplemento teórico nos mais diversos campos de estudo que surgiam e se fortaleciam nos EUA por volta desse período. Ainda assim, obviamente tal “invasão” não se deu sem muitas resistências, por parte tanto de autores conservadores quanto também de alguns progressistas (mais tradicionais), desconfiados do possível esvaziamento ético e político de abordagens talvez excessivamente textualistas. Ainda retornarei a alguns desses questionamentos, mas por ora gostaria de destacar o impacto produtivo desses contatos.<sup>48</sup>

Para começar, tomemos em consideração os *black studies*. As reflexões de autores estadunidenses negros sobre a questão racial não eram fato recente nem apanágio do ambiente acadêmico: apesar das cicatrizes deixadas por um passado escravocrata e uma abolição muito problemática (sem distribuição de terras e fortunas, por exemplo), cumpre citar, limitando-me apenas ao século XX, obras de autoria negra tão importantes quanto as de W. E. B. Du Bois, com *The Souls of Black Folk* (1903) e *Black Reconstruction in America* (1935), Joel Augustus Rogers, com *World's Greatest Men of African Descent* (1931), ou ainda George G. M. James, com *Stolen Legacy* (1954). Algumas de suas premissas viriam a ser retomadas em obras mais recentes, escritas por pensadores e pensadoras negras a partir dos anos de 1970, potencializadas ainda por seu acesso cada vez maior à universidade e às reflexões de outros nomes da diáspora africana (como Aimé Césaire e Cheikh Anta Diop, por exemplo).<sup>49</sup>

O afrocentrismo constitui um dos melhores exemplos do modo pelo qual pensadores negros dessa época, refletindo sobre a profundidade do racismo estrutural nos EUA, propuseram questionamentos radicais das próprias bases em que estavam assentados os

---

<sup>48</sup> Algumas referências preliminares para se mapearem tais resistências podem ser aqui propostas. Conservadores: PAGLIA, 1991, p. 177-198; CUSSET, 2003, p. 189-200; HARTMAN, 2015, p. 226-50. Progressistas e intelectuais de esquerda: GRAFF, 1979, esp. 31-62; JAMESON, 1984; SPIVAK, [1985] 2010, p. 99-109; FRASER, 1989; CUSSET, 2003, p. 167-74; p. 226-31; HARTMAN, 2015, p. 250-2.

<sup>49</sup> Obras importantes desses dois autores já incluíam até aquele momento: “Discours sur le colonialisme” (CÉSAIRE, [1955] 2004), *Nations Nègres et Culture* (DIOP, [1955] 1979) e *L’Afrique Noire Précoloniale* (DIOP, [1960] 1987). Trechos dessas duas últimas foram reunidos numa edição publicada nos EUA sob o título de *The African Origin of Civilization* (DIOP, 1974). Sobre as relações entre educação e luta por emancipação, no caso específico dos movimentos negros nos EUA: DAVIS, [1981] 2016, p. 107-16; [1984] 2017, p. 143-94.

discursos e pensamentos hegemônicos nesse país.<sup>50</sup> Segundo as propostas de Molefi Kete Asante, um dos nomes mais importantes dos *African American Studies* (como professor na Temple University), o afrocentrismo — ou a teoria da “afrocentricidade” — restituía a história estadunidense negra à África, em vez de se concentrar na história da Europa ou da América, e para isso defendia que se partisse de ideias africanas para analisar as culturas ou os comportamentos de base também africana. Essa proposta levada a sério tinha desdobramentos com consequências epistemológicas profundas, uma vez que valores como “objetividade” e “neutralidade” passavam a ser questionados por seus pressupostos eurocêntricos.<sup>51</sup>

A título de exemplo, que se considere aqui o parágrafo de abertura de seu influente livro *The Afrocentric Idea*, publicado originalmente na década de 1980:

O que me fascinava era a maneira como a maioria de meus colegas escrevia teoria e se engajava nas ciências sociais com relação aos africanos. Frequentemente, eles presumiam que sua “objetividade”, uma espécie de subjetividade coletiva da cultura europeia, deveria ser a medida pela qual o mundo avança. Raramente acatei isso, insistindo que há outras maneiras de experimentar os fenômenos, em vez de vê-los sempre de um ponto de vista eurocêntrico. (ASANTE, [1987] 1998, p. 1).

Essa afirmação de uma diferença epistemológica entre uma visão de mundo eurocêntrica — considerada a “norma” justamente por desfrutar da hegemonia política, econômica e social — e visões de mundo alternativas converteu-se numa estratégia importante para autoras e autores que queriam questionar os pressupostos de alguns dos valores mais caros à sociedade tradicional dos EUA: as ideias de universalidade e neutralidade, por exemplo, no que se relacionam com os sistemas de determinação da verdade, do conhecimento e da justiça foram frequentemente reconsideradas à luz de novos dados da realidade social. Nesse sentido, enquanto um Foucault teorizava que postulações pretensamente objetivas seriam verdadeiras apenas no âmbito de contextos linguísticos e epistemológicos específicos — como propõe em *Les mots et les choses* [As palavras e as coisas] (1966) —, sua releitura nos EUA muitas vezes reduziu essa ideia a uma formulação mais imediatamente aplicável a questões locais: uma espécie de *vulgata* foucaultiana passou a ser a de que fórmulas universais sobre a verdade e a

---

<sup>50</sup> Uma formulação da noção de “racismo estrutural” em português é proposta por Silvio Almeida (2018).

<sup>51</sup> Para algumas referências preliminares a essas questões: BERLINERBLAU, 1999, p. 133-46; DUBOIS, 2001, p. 44-55; HARTMAN, 2015, p. 126-7. Por outro lado, cumpre mencionar a existência de críticas virulentas a propostas afrocêntricas: LEFKOWITZ, 1996, p. 21-2; Sarah MORRIS, 1996, p. 173-4; PALTER, 1996a; SNOWDEN JR., 1996, p. 118-21; LEFKOWITZ, [1996] 1997. Só para que se tenha uma ideia da violência desse debate nos EUA, vale lembrar que este último livro de Mary Lefkowitz foi publicado com o título de *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*.



objetividade representariam os interesses particulares dos poderosos, ou seja, do grupo composto por *WASPs* (*White Anglo-Saxon Protestants*).<sup>52</sup>

Deixando de lado o afrocentrismo, um engajamento mais consequente com as teorias de Foucault e outros nomes da *French theory* compõe uma das bases do pensamento de Gayatri Chakravorty Spivak, que num artigo originalmente publicado em 1985 questionava o etnocentrismo de certas formulações teóricas desse e outros autores geralmente tidos por “progressistas” dentro do circuito acadêmico. Promovendo uma denúncia do pretenso universalismo do Sujeito presente em muitas dessas abordagens (SPIVAK, [1985] 2010, p. 35), a estudiosa indiana escrutinizava seus pressupostos eurocêntricos a fim de revelar de que modo as consequências práticas desse tipo de discurso frequentemente se mostravam comprometidas com o próprio *status quo* supostamente denunciado por elas. Com isso, surgiam os fundamentos para o tipo de reflexão que viria a culminar no debate em torno da importância de se (re)conhecer o *locus* social de quem fala.<sup>53</sup>

Aqui, mais uma vez, as consequências epistemológicas são profundas, como quando a autora formulava o seguinte questionamento à pretensa “objetividade” de um verbete de dicionário:

Os historiadores frequentemente se impacientam quando os modernistas tentam aplicar julgamentos “feministas” a patriarcados antigos. A questão real é, evidentemente, por que as estruturas de dominação patriarcal devem ser registradas sem questionamentos? As sanções históricas em favor da ação coletiva por uma justiça social apenas podem ser desenvolvidas se as pessoas que se encontram fora da disciplina questionarem os padrões de “objetividade” preservados como tais pela tradição hegemônica. (SPIVAK, [1985] 2010, p. 148, trad. Sandra Goulart Almeida *et al.*).

A afirmação da diferença como fator distintivo de identidades alternativas à “norma” já era empregada pelos movimentos identitários das décadas anteriores, mas algumas dessas afirmações identitárias vinham eivadas pelas limitações de um essencialismo quase estático (como frequentemente se deu em propostas afrocêntricas). Essa dimensão do identitarismo só viria a ser questionada e evitada com o avanço das discussões e reflexões: a própria Spivak ([1985] 2010, p. 116-7) — em franco diálogo com as propostas de Derrida, uma vez que ela mesma traduzira para o inglês uma de suas principais obras, *Of Grammatology* ([1976] 1997)

---

<sup>52</sup> Essa apropriação do pensamento de Foucault no contexto estadunidense é abordada por Cusset (2003, p. 144-5) e Hartman (2015, p. 225-6). Para mais detalhes sobre os trabalhos de Asante (especialmente em sua relação com Martin Bernal e seu livro *Black Athena*): BERLINERBLAU, 1999, p. 142-3; ADLER, 2016, p. 136-47. A denominação *WASP* é referida ironicamente por Bloom ([1987] 1989, p. 37).

<sup>53</sup> Para algumas referências às propostas de Spivak: CUSSET, 2003, p. 213-6; ALMEIDA, 2010. Uma teorização sobre a noção de “lugar de fala” em português é proposta por Djamilia Ribeiro (2017).

— teve participação ativa nessa busca por categorias de pensamento com cada vez mais consciência teórica e pertinência prática a fim de dismantelar as armadilhas do essencialismo.<sup>54</sup>

Uma das mais sugestivas realizações dos potenciais desse tipo de abordagem pode ser encontrada nos trabalhos de Angela Davis, uma teórica e ativista do feminismo negro, que foi capaz de sintetizar uma série de dados históricos sobre a opressão capitalista perpetrada contra a população negra nos EUA, sobretudo em suas estratégias de dominação das mulheres. Um livro como *Women, Race, & Class* (DAVIS, 1981) marcou época, ao inaugurar um tipo de interpretação histórica extremamente profícua para a compreensão do presente, constituindo uma das bases fundamentais para a futura teoria da interseccionalidade, que só viria a ser delineada de forma mais completa posteriormente, por Kimberlé Crenshaw (1989), no campo dos estudos jurídicos. Em todo caso, a intuição básica por trás dessa noção, de dimensão revolucionária para seu próprio tempo — ainda que atualmente possa constituir uma espécie de truísmo para segmentos mais progressistas —, já estava formulada no livro *Women, Culture, & Politics*, publicado por Davis em 1984: “Situadas na intersecção entre racismo, sexismo e injustiça econômica, as mulheres negras têm sido obrigadas a suportar o peso desse processo opressivo complexo” (DAVIS, [1984] 2017, p. 56, trad. Heci Regina Candiani).<sup>55</sup>

Outro excelente exemplo desse tipo de esforço para pensar a questão identitária sem cair em essencialismos e suas conseqüentes amarras, por meio de uma reflexão radical também no interstício entre os diferentes sistemas de dominação, pode ser encontrado nas reflexões de Judith Butler, com *Gender Trouble* (1990). Delineando uma análise filosófica radical sobre a tensa relação entre sexo, gênero e desejo — nas fronteiras entre a biologia, a sociologia e a psicologia —, a estudiosa avança a ideia de performatividade de gênero:<sup>56</sup> buscando sugerir com essa noção que o gênero seria construído em performances sociais (ou seja, em atos, linguísticos ou não), segundo as mais diversas temporalidades e contextos, Butler define novas bases para tratar da questão do gênero sem os essencialismos tradicionalmente associados a ela. Com isso, a filósofa abre um novo campo de investigação e atuação sobre fenômenos tão diversos quanto o da heterossexualidade compulsória e o das subversões performativas, por

---

<sup>54</sup> A esse respeito, “Le discours sur la négritude”, proferido no ano de 1987, em Miami, por Aimé Césaire (2004) traz apontamentos fundamentais. Conferir ainda: SLAMA, 1981, p. 70; BERNAL, 1987, p. 404; p. 434-8; GRAFF, 1992, p. 159-60; RICHLIN, 1993; ROSE, 1993; SKINNER, 1993.

<sup>55</sup> Algumas referências suplementares são oferecidas por Heloísa Buarque de Hollanda (2019, p. 15). Uma tentativa de ler e interpretar a história das mulheres na Antiguidade a partir de uma abordagem marxista-feminista, buscando as intersecções entre diferentes formas de dominação, é proposta por Peter Rose (1993). Para mais detalhes sobre o feminismo negro, os textos reunidos por Djamila Ribeiro (2018) constituem uma boa referência inicial.

<sup>56</sup> O aporte derridiano para tal noção é mencionado pela própria filósofa no prefácio dessa obra. Para outras referências: CUSSET, 2003, p. 135-6, p. 210-3.

exemplo. As consequências práticas dessa reflexão para certos pressupostos tradicionais são profundas, afinal, segundo as palavras com que a estudiosa encaminha a conclusão de seu livro:

O fato de a realidade do gênero ser criada mediante *performances* sociais contínuas significa que as próprias noções de sexo essencial e de masculinidade ou feminilidade verdadeiras ou permanentes também são constituídas, como parte da estratégia que oculta o caráter *performativo* do gênero e as possibilidades *performativas* de proliferação das configurações de gênero fora das estruturas restritivas da dominação masculinista e da heterossexualidade compulsória. (BUTLER, [1990] 2017, p. 244, trad. Renato Aguiar).

Não à toa, Butler é considerada uma figura fundamental para os *gender studies* e seus desdobramentos com os *queer studies*, a partir dos trabalhos de Eve Kosofsky Sedgwick, em *Epistemologies of the Closet* (1991).<sup>57</sup> Não pretendo seguir aqui esses desdobramentos, pois acredito que a tendência geral das teorias progressistas desse período em diante possa ser entendida como uma busca por questionar os pressupostos essencializantes de dicotomias fundacionais de certos sistemas de opressão: homem/mulher para o patriarcado; heterossexual/homossexual para a heteronormatividade; branco/negro para o racismo estrutural; etc. Essa mesma busca foi compartilhada por pensadoras e pensadores que se voltaram para o estudo dos sistemas de produção e reprodução da cultura dos EUA, principalmente no que diz respeito ao ensino, e uma de suas propostas mais bem-sucedidas em termos curriculares veio a ser conhecida como “multiculturalismo”.<sup>58</sup>

Apoiando-se nas reflexões teóricas de alguns dos nomes já mencionados antes — como Fanon, Foucault e Derrida, além de Paulo Freire, Pierre Bourdieu e Jean-Claude Passeron —, novas teorizações acerca dos violentos processos de formação da cultura dos EUA passaram a indicar sua dimensão truncada, mas fundamentalmente múltipla e diversificada. Para além das referências culturais canônicas, impostas como “norma” geral, uma série de outras referências “recalcadas” pela história oficial vinha à tona e passava a fazer parte do repertório cultural disponível para a formação das novas gerações. Ao mesmo tempo, esse tipo de reflexão possibilitou que emergissem perspectivas mais críticas da cultura hegemônica e das violências por meio das quais seu cânone tentava se impor como “universal” e “homogêneo”. Nomes como os de Stuart Hall, Edward Said, Stanley Fish, Homi Bhabha e bell hooks, além da já citada

---

<sup>57</sup> Para considerações sobre as propostas de Butler no âmbito das *culture wars* e de certas discussões feministas: CUSSET, 2003, p. 166-7; p. 210-3; RATNER-ROSENHAGEN, 2012, p. 269-70; HARTMAN, 2015, p. 162-5; HOLLANDA, 2019, p. 12-3. Já para reflexões sobre a obra de Sedgwick: CUSSET, 2003, p. 165-6; HARTMAN, 2015, p. 163-4.

<sup>58</sup> Para mais referências sobre o termo e seu emprego nas discussões pedagógicas dos EUA dos anos de 1980: HARTMAN, 2015, p. 202.

Spivak, construíram obras desafiadoras dos pressupostos etnocêntricos estadunidenses e ocidentais, contribuindo com reflexões contundentes sobre a dimensão múltipla e diversificada da literatura, da história, da arte e da cultura em geral.<sup>59</sup>

Segundo um padrão que já deve ter se tornado bastante previsível para quem acompanhou o argumento até aqui, esses desdobramentos teóricos das décadas de 1980 e 1990 não passaram incólumes a muitas formas de resistência — tanto prática quanto teórica — por parte dos elementos mais conservadores da sociedade estadunidense. Embora seja difícil estipular marcos temporais precisos para o início de certos eventos históricos, costuma-se considerar que um dos primeiros documentos das *culture wars* seja o artigo publicado por Walter Jackson Bate, em 1982, “The Crisis in English Studies”.<sup>60</sup>

Ainda que um texto curto, publicado numa revista universitária estudantil, por um professor de literatura, não pareça o tipo de material capaz de desencadear uma disputa destinada a tomar a cena pública dos EUA pelos próximos anos, a verdade é que Bate reunia em seu artigo alguns dos principais argumentos que viriam a constituir as especificidades desse vasto debate cultural. Em primeiro lugar, embora o autor denunciasse o que lhe parecia a catástrofe das Humanidades de modo geral, ele optava por concentrar sua exposição na disciplina de Literatura em língua inglesa, justificando essa ênfase com base na pretensa importância desse estudo para todas as Humanidades. Tal sugestão prenunciava um tema comum nas *culture wars* e que pretendo retomar logo mais. Na sequência, após criticar a influência do modelo universitário alemão sobre o ensino nos EUA, com sua ênfase em pesquisas muito especializadas, o professor de Harvard sugeria a necessidade de um retorno à tradição das *litterae humaniores*: segundo sua argumentação, a preocupação com questões étnico-raciais, sexuais e de gênero seriam meros sintomas da decadência disciplinar provocada pelo excesso de especialização. Tratava-se aí de outro tema que frequentemente retornaria nas discussões sobre o ensino universitário estadunidense dessa época: uma espécie de dicotomia

---

<sup>59</sup> As informações desse parágrafo e dos seguintes valem-se de algumas das referências fornecidas por Cusset (2003, p. 150-78; p. 213-31) e Hartman (2015, p. 222-84).

<sup>60</sup> Adler (2016, p. 16-7) defende o caráter inaugural desse texto para as *culture wars* e propõe uma breve análise de suas proposições. Apesar disso, algumas dessas características podem ser percebidas em documentos (pouco) anteriores, como o livro *Literature Against Itself*, de Gerald Graff (1979), no qual o autor falava como professor das Humanidades e tentava questionar a denúncia, por parte de intelectuais conservadores, segundo a qual as universidades seriam responsáveis por fabricar uma “cultura adversária”. Sua intuição primordial, que atravessaria inclusive outros de seus escritos, era a de que a literatura desempenhava sim um papel adversário no seio da sociedade, constituindo uma arena para o debate franco de ideias (tanto progressistas quanto conservadoras), ou seja, um “pluralismo da discordância” [*pluralism of disagreement*]. O estudioso já demonstrava aí uma clara preocupação em “salvar as Humanidades” por meio do debate (GRAFF, 1979, p. 181-205), tal como continuaria a fazer em obras posteriores. Sobre essa proposta pedagógica como alternativa à crise instalada nas *culture wars*: CUSSET, 2003, p. 205-6.

entre uma abordagem profissional (especializada) e uma mais generalista (humanista). Em todo caso, esse texto de Bate, embora breve e de circulação relativamente restrita, condensava alguns dos temas caros à retórica conservadora (já mencionados anteriormente), enquanto redirecionava sua aplicação às especificidades do que se configurava como um novo contexto.<sup>61</sup>

Os estudiosos do tema são relativamente unânimes em considerar que William Bennett, então diretor do NEH (*National Endowment for the Humanities*), desempenhou um papel fundamental para a amplificação nacional das *culture wars*.<sup>62</sup> Em 1984, Bennett publicou um panfleto intitulado *To Reclaim a Legacy: A Report on the Humanities in Higher Education*. Defendendo a importância das Humanidades da perspectiva conservadora de um Matthew Arnold, para quem o cânone ocidental deveria constituir as bases de toda a educação superior nacional, o texto de Bennett proclamava a seguinte convicção: “Uma vez que nossa sociedade é o produto e nós somos os herdeiros da civilização ocidental, os estudantes americanos precisam compreender suas origens e seu desenvolvimento, de suas raízes na Antiguidade até o presente.” (BENNETT, 1984, p. 12). Para seu desalento, entretanto, um profundo declínio no ensino das Humanidades teria sido provocado por “falta de nervo e fé” por parte das Faculdades e seus administradores, levando a uma anarquia curricular de consequências nefastas para a nação.

Dentre as muitas acusações de Bennett, destacavam-se aquelas contra professores universitários, sobretudo os das Humanidades. Segundo o autor desse panfleto, se tal área tinha cada vez menos prestígio social e estava enfrentando uma crise econômica grave, isso era em larga medida por culpa dos próprios professores: o excesso de especialização, a politização do ensino e a adesão ao relativismo seriam algumas das principais razões por trás da decadência das universidades e, em especial, das Humanidades (BENNETT, 1984, p. 27-9). Como alternativa a esse estado de coisas, concluía-se aí pela necessidade de reafirmação da civilização ocidental, apoiada em seus princípios básicos — justiça, liberdade, governo com consentimento

---

<sup>61</sup> Menções a esse artigo por participantes nas *culture wars* incluem, por exemplo: BENNETT, 1984, p. 26; CHENEY, 1988, p. 5; George LEVINE, 1989, p. 123. Um texto particularmente interessante é o que Paul de Man escreveu como resposta a Bate, “The Return to Philology” (1982), no qual ele defendia — paradoxalmente para muitos de seus leitores — a seguinte tese: “Na prática, a virada [*turn*] para a teoria ocorreu como um retorno [*return*] à filologia, a um exame da estrutura da linguagem anterior ao sentido que ela produz. Isso é assim até entre os mais controversos teóricos franceses.” (DE MAN, 1982, p. 24). Para algumas reações a essa proposta, no clima de polarização característico das *culture wars*: JOHNSON, 1990, p. 28-9; THOMAS, 1990, p. 70; ZIOLKOWSKI, 1990, p. 4.

<sup>62</sup> A esse propósito: GRAFF, 1992, p. 17-8; CUSSET, 2003, p. 195-6; HARTMAN, 2015, p. 226-30; ADLER, 2016, p. 17-8.

dos governados e igualdade perante a lei —, tal como constituídos na Inglaterra e na França iluministas, na Florença renascentista e na Atenas de Péricles (BENNETT, 1984, p. 38).<sup>63</sup>

Embora nenhuma reforma curricular tenha proposto efetivamente excluir as obras da Atenas clássica, ou do Renascimento italiano, ou do Iluminismo inglês e francês — como o caso da Universidade de Stanford, que ganhou projeção nacional em 1986, poderia facilmente indicar<sup>64</sup> —, fato é que esse tipo de acusação entrou definitivamente na retórica conservadora do período, sempre com notável apelo popular. O mais curioso, contudo, é que a própria ideia de um cânone atentamente delimitado e alinhado a uma concepção eurocêntrica de civilização era fato bastante recente na história do ensino nos EUA: antes da Grande Guerra, o país havia se esforçado para se demarcar das produções europeias (ainda que precisasse recorrer a elas continuamente para isso), só vindo a adotar uma atitude de reverência perante um cânone fechado dessa tradição a partir da década de 1920; tal cânone, contudo, deixou de atender em pouco tempo às demandas de um ensino cada vez mais especializado, cujos objetivos incluíam preparar o país para conflitos em escala mundial e para um amplo processo de globalização (ou americanização, a depender de como se encara o fenômeno). Nesse sentido, as demandas conservadoras para um “restabelecimento do cânone ocidental” se revelavam bastante desprovidas de antecedentes históricos, uma vez que a invenção e a adoção dos *Great Books* como estratégia pedagógica era relativamente recente e de bem curta duração.<sup>65</sup>

Em todo caso, o clima de animosidade geral suscitado pela polarização política do debate desse tipo de assunto, sobretudo devido às representações públicas negativas de assuntos da alçada da universidade, fermentou ainda mais a desconfiança latente da sociedade estadunidense com relação à intelectualidade: promovidas pelo moralismo religioso (principalmente de matriz evangélica) e pelo conservadorismo tradicional das camadas médias da população, algumas manifestações do período denunciaram a educação pública como doutrinação radical, criticaram escolas que adotavam a educação sexual e o ensino do evolucionismo (por oposição ao criacionismo), enquanto tentavam defender a implementação do *homeschooling* como alternativa a um modelo pedagógico pretensamente corrompido.<sup>66</sup>

---

<sup>63</sup> As propostas pedagógicas de Bennett são devidamente escrutinadas por: George LEVINE, 1989, p. 121-2; GRAFF, 1992, p. 42-3; DUBOIS, 2001, p. 23. Para outras referências: HARTMAN, 2015, p. 226-7; ADLER, 2016, p. 18, n. 45; BLOXHAM, 2018, p. 144-50.

<sup>64</sup> Para referências sobre o tema: GRAFF, 1992, p. 22-3; CUSSET, 2003, p. 181-4; HARTMAN, 2015, p. 228; ADLER, 2016, p. 19-23.

<sup>65</sup> Os contrassensos dessa questão do cânone nos EUA são tratados por Readings (1996, p. 44-53; p. 70-116), Hartman (2015, p. 229-30) e Adler (2016, p. 67-72). Algumas referências à história de criação dos *Great Books* são oferecidas por Bloxham (2018, p. 136-41).

<sup>66</sup> Para as referências a essas manifestações: CUSSET, 2003, p. 184-200; HARTMAN, 2015, p. 200-21.

Contudo, o pior ainda estava por vir: mais do que a mera publicação, o sucesso estrondoso do livro bombástico de Allan Bloom (1987).

*The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students* vendeu cerca de 800.000 cópias em seu primeiro ano de publicação e mais de 1.2 milhão exemplares no total.<sup>67</sup> Não tendo sido concebido segundo as concessões características desse tipo de *best-seller*, a princípio poderia parecer difícil compreender de que modo obteve tal sucesso um livro com quase 400 páginas e capítulos intitulados tão abstrusamente quanto “Nietzscheanization of the Left or Vice Versa”, “From Socrates’ *Apology* to Heidegger’s *Rektorsrede*” ou “Rousseau’s Radicalization and the German University”.<sup>68</sup> Contudo, o panorama histórico que esbocei até aqui traz os subsídios necessários para compreendermos que Bloom ofereceu no momento exato o tipo de resposta que o público estadunidense médio buscava encontrar no mercado editorial para suas indagações: partindo de esquemas argumentativos relativamente simples, baseados em verdades e valores com pretensões universais, *The Closing of the American Mind* buscava explicar e criticar o que era publicamente representado como a decadência das universidades, em sua relação com o declínio da sociedade em geral, valendo-se para isso de uma perspectiva straussiana.<sup>69</sup>

Bloom retomava muitos dos lugares-comuns conservadores já mencionados anteriormente: denúncia de um pretenso aparelhamento das universidades pelo pensamento de esquerda; crítica radical ao relativismo (filosófico, moral, cultural e educacional); afirmação de valores com pretensão de validade universal (como a verdade, a beleza, a justiça e o bem); censura da decadência dos costumes (*rock and roll*, consumo de drogas, revolução sexual, divórcio, aborto, desintegração familiar); oposição a políticas afirmativas e a qualquer reivindicação de ordem identitária, sob a acusação de terem por motivação um vitimismo desejoso de instaurar novos privilégios tão injustos quanto haviam sido a escravidão e o racismo (ambas as práticas já devidamente eliminadas no presente); defesa da meritocracia como única forma de recompensa justa e neutra pela excelência e esforço; comparações entre a situação vivida contemporaneamente nos EUA e aquela que prevalecera na Alemanha de Weimar, às vésperas da ascensão nazista. Como bom discípulo de Leo Strauss, além de tradutor da

---

<sup>67</sup> A tradução do título dessa obra para o português, assinada por João Alves dos Santos, buscou adequá-la ao escopo mais amplo de um público não-estadunidense, optando pela fórmula igualmente bombástica de *O Declínio da Cultura Ocidental: Da Crise da Universidade à Crise da Sociedade* (BLOOM, [1987] 1989).

<sup>68</sup> Segundo Adler (2016, p. 19): “*The Closing of the American Mind* deve ser considerado o mais improvável *best-seller* da história americana.”

<sup>69</sup> Tal como bem demonstrado no tratamento que Bloxham (2018, p. 156) confere a Allan Bloom e seu *best-seller*, a influência subterrânea de Leo Strauss é fortíssima na maior parte de sua argumentação.

*República* de Platão para o inglês, esse professor de filosofia política da Universidade de Chicago demonstrava uma clara nostalgia pelo período em que a educação liberal era exclusividade de poucos eleitos — bem educados para tratar das questões últimas da existência nas entrelinhas dos grandes textos da filosofia ocidental —, enquanto o resto da sociedade se limitava ao adestramento necessário para o cumprimento das funções mais básicas e a realização dos desejos mais rudimentares. Pode parecer surpreendente que um livro com esse tipo de colocações elitistas, e não raro, tanto racistas quanto misóginas, tenha alcançado tamanho sucesso de público, mas é bom que isso sirva de lembrete para quem queira compreender a que nível de alucinação coletiva pôde levar a polarização dos posicionamentos políticos em termos socioculturais.<sup>70</sup>

Ao longo deste livro fui fazendo referências à *República* de Platão, que é para mim o livro fundamental sobre educação, já que me explica verdadeiramente o que sinto como homem e como professor. Praticamente me serviu de instrumento para acentuar aquilo que não devemos esperar, como uma lição de moderação e de resignação. Nele, porém, todas as impossibilidades atuam como um filtro, que deixa como resíduo a mais alta e não ilusória possibilidade. A verdadeira comunidade humana, no meio de todos os simulacros mutuamente contraditórios de comunidade, é a daqueles que procuram a verdade, a dos sábios virtuais, quer dizer, em princípio de todos os homens na medida em que tenham o desejo de saber. Na verdade, porém, formam pequeno grupo, o dos autênticos amigos, como Platão o era de Aristóteles no mesmo instante em que discordavam acerca da natureza do bem. A preocupação que lhes era comum pelo bem os unia; o desacordo em torno do bem provava que precisavam um do outro para compreendê-lo. Constituíam uma só alma ao examinar o problema. Reside aí, segundo Platão, a única amizade verdadeira, o único e autêntico bem comum. É aí que se pode encontrar o contato que as pessoas desesperadamente procuram. Os outros gêneros de relações não passam de reflexos imperfeitos desse contato que procura substituir por si mesmo e que só se justificam por sua relação final com ele. Eis aí o significado do enigma dos improváveis reis-filósofos: formam uma comunidade que é um verdadeiro exemplo para todas as demais comunidades. (BLOOM, 1989 [orig. 1987], p. 396-7, trad. João Alves dos Santos).

Para leitores da *República*, a referência elogiosa aos reis-filósofos em tais termos, no final de seu livro, não deixa de ser sintomática do tipo de estrutura social que Bloom imaginou como o ideal para seu país e que lugar pretendeu reservar aí aos *dēmiourgoí* [trabalhadores] e aos *khrēmatistai* [servidores]. Na linha do que foi sugerido por Susan Wake (1991) e reforçado por Page DuBois (2001, p. 29), acredito que Bloom tenha desejado emular Platão, na medida

---

<sup>70</sup> O elitismo e os enganos por trás das concepções de filosofia, universidade e educação apresentadas por Bloom são objetos de críticas severas: NUSSBAUM, [1987] 1988; LEVINE *et al.* 1989, p. 2-3; GRAFF, 1992, p. 72-4; p. 118-24; DUBOIS, 2001, p. 25-30. Muitas outras referências são reunidas em: HARTMAN, 2015, p. 233-7; ADLER, 2016, p. 21, n. 61; BLOXHAM, 2018, p. 150-73.



em que busca delinear uma espécie de “nova” *República* apropriada às especificidades de seu próprio contexto.<sup>71</sup> Embora pudesse tentar provar isso textualmente de forma mais detida, para os propósitos da presente exposição basta ter em mente o seguinte: sua proposta expurgava o radicalismo “progressista” das estruturas sociais básicas delineadas por Sócrates (igualdade de funções entre homens e mulheres, dissolução da unidade familiar, comunismo de bens entre os guardiões etc.), mas tentava manter uma divisão da sociedade em castas, segundo o nível intelectual de cada indivíduo, adaptando sua crítica pedagógica aos “problemas” dos EUA do final do século XX. Bloom não denunciava Homero ou qualquer outro poeta, como fazia a *República*, mas sim o *rock and roll*. Os sofistas criticados por *The Closing of the American Mind* não eram Górgias ou Protágoras, mas os professores universitários, acusados de importar da Alemanha o niilismo de Nietzsche e o relativismo das ciências sociais. Em ambos os casos, contudo, as gerações mais jovens surgiam sempre como as mais comprometidas no processo de corrupção responsável por solapar as bases do arranjo social idealizado por cada um desses pensadores.<sup>72</sup>

A retórica bombástica de Bloom e a dimensão grosseira de uma série de generalizações delirantes, sem qualquer respaldo na realidade social, dificultaram que seu livro fosse lido de forma ponderada pelos universitários que poderiam ter refletido sobre ele e extraído daí uma série de lições importantes. Em todo caso, tal como é possível discernir hoje, mais de três décadas após sua publicação, Bloom e seu livro se converteram em marcos fundamentais para as *culture wars*, não apenas por causa de suas excentricidades legendárias, eternizadas no romance *Ravelstein*, de Saul Bellow ([2000] 2001),<sup>73</sup> mas porque seus argumentos exerceram

---

<sup>71</sup> De antemão, já peço desculpas a platonistas e demais admiradores do filósofo ateniense, pois essa proposta de comparação só pode se revelar pouquíssimo lisonjeira para o último, mas tais são os percalços da recepção clássica. À guisa de demonstração de minha *bona fide*, cito aqui a crítica à proposta de Bloom por parte de Nussbaum ([1987] 1988, p. 390): “No caso da *República* de Platão, o único em que Bloom apresenta de fato uma interpretação de um texto de uma extensão relativa (isto é, cerca de uma página e meia), ele oferece uma leitura (seguindo nisso seu professor, Leo Strauss) que é, a um só tempo, bizarra e não aceita por nenhum dos principais intérpretes não-straussianos do texto, a começar pelo próprio Aristóteles. Bloom alega que a *República* não propõe seriamente a cidade ideal, o governo dos filósofos ou a educação igualitária das mulheres. A *República*, escreve ele, ironicamente se anula e, na verdade, ensina aos que sabem a impossibilidade do que parece advogar.”

<sup>72</sup> As passagens do livro de Bloom ([1987] 1989) mais relevantes para a defesa desses pontos são: crítica dos excessos do proto-feminismo de Sócrates (p. 130-1); impossibilidade de que o plano social delineado por Sócrates na *República* seja sério (p. 163); denúncia do *rock and roll* (p. 87-93); denúncia dos professores universitários contemporâneos como sofistas (p. 335-362).

<sup>73</sup> Nessa espécie de *roman à clef*, Bellow transferiu para o personagem do professor universitário Abe Ravelstein inúmeros dados biográficos e características pessoais de seu amigo, Allan Bloom. A relação dos dois era antiga, antecedendo em alguns anos a publicação de *The Closing of the American Mind* (cujo prefácio é assinado por Bellow). No romance, publicado oito anos após a morte de Bloom (por AIDS), o literato tematizava a insistência com que o amigo lhe solicitara uma biografia franca e oferecia aí, recorrendo a estratégias autoficcionalis, um retrato das contradições dessa figura tão polêmica e central das *culture wars*: homossexual e conservador moralista; puritano com laivos de nacionalismo; cosmopolita com orgulho de sua francofilia; Bloom encarnou até o fim

uma influência efetiva no debate dos anos seguintes. Guiados pelas “teses” desse livro, intelectuais conservadores passaram a empregar como principal arma em seu debate cultural um posicionamento a-histórico, por meio de valores supostamente absolutos, com pretensões à universalidade, em oposição ao recriminado relativismo niilista de seus adversários. O sucesso material de Bloom provava convincentemente que esse tipo de argumento ainda podia desfrutar de imenso prestígio junto ao público.<sup>74</sup>

O legado mais palpável de *The Closing of the American Mind* para esse debate, contudo, parece ter sido o sucesso relativo com que defendeu o “restabelecimento do cânone” como a maneira mais efetiva de restaurar o ensino universitário de qualidade, garantindo a transmissão dos tais valores absolutos às gerações mais novas, por meio dos *Great Books* (textos aclamados de forma pretensamente unânime como basilares para o pensamento ocidental). Mencionando o estado do ensino em que se encontraria o ensino em sua época, Bloom delineava essa proposta nos seguintes termos:

Evidentemente, a única solução séria é a que quase todo mundo rejeita: o retorno aos antigos *Great Books*. Para adquirir uma cultura geral, cumpre ler certos textos clássicos de valor reconhecido, apenas ler, deixando que eles ditem as questões e o método para abordá-las — não os obrigando a entrar nas categorias que nós engendramos, não os tratando como produtos históricos, mas procurando lê-los como seus autores gostariam que fossem lidos. (BLOOM, [1987] 1989, p. 346, trad. João Alves dos Santos, *modificada*).

Haveria muito o que discutir sobre os pressupostos de leitura aí definidos, uma vez que a sugestão é a de que os *Great Books* não deveriam ser lidos como produtos históricos, mas sim “como seus autores gostariam que fossem lidos”: embora pareça existir uma flagrante contradição entre buscar reconstituir o horizonte de expectativa do autor de uma obra e, ao mesmo tempo, negar a dimensão histórica dessa obra no ato de leitura, Bloom defende uma modalidade hermenêutica segundo propósitos humanistas, a-históricos (ou trans-históricos), buscando uma espécie de diálogo atemporal entre grandes mentes capazes de se enobrecer por meio da convivência num fabuloso e remoto mundo das ideias. Como ainda terei ocasião de explorar ao longo desta tese, trata-se aqui da reconfiguração de uma antinomia aparentemente constitutiva dos Estudos Clássicos na Modernidade: por um lado, uma abordagem humanista dos textos clássicos, a-histórica e prescritiva, buscando extrair dali ideias universais para serem

---

alguns dos paradoxos do contexto em que viveu. Para outras referências: CUSSET, 2003, p. 273-6; HARTMAN, 2015, p. 235-7; ADLER, 2016, p. 21.

<sup>74</sup> Acerca da influência exercida por esse livro sobre boa parte das *culture wars*: RATNER-ROSENHAGEN, 2012, p. 307-12; HARTMAN, 2015, p. 234-8; ADLER, 2016, p. 22; BLOXHAM, 2018, p. 166-73.

aplicadas ao presente de quem lê; por outro, uma abordagem historicista dos textos antigos, científica e descritiva, disposta a lidar com esse material para compreender as especificidades de um momento histórico do passado. Bloom, preocupado como se mostrava em angariar simpatias populares para um estudo universitário restaurado em seu conservadorismo, privilegiava uma abordagem humanista de leitura, defendendo a ideia de uma aplicação imediata de lições moralizantes extraídas dos *Great Books*.<sup>75</sup>

Essa proposta de restauração de valores supostamente universais, através de estratégias à *la Great Books*, balizou boa parte do debate pelos anos seguintes: tanto no filão de propostas conservadoras, como as de Roger Kimball, com *Tenured Radicals* (1990), Dinesh D'Souza, com *Illiberal Education* (1991) e Lynne Cheney, com *Telling the Truth* (1995);<sup>76</sup> quanto nas respostas progressistas a essas provocações, como na que foi assinada por George Levine, Peter Brooks, Jonathan Culler, Marjorie Garber, E. Ann Kaplan e Catharine R. Stimpson, em *Speaking for the Humanities* (1989), ou ainda no volume editado por Barbara Herrnstein Smith e Darryl Gless, *The Politics of Liberal Education* (1991), e no livro de Gerald Graff, *Beyond the Culture Wars* (1992).<sup>77</sup>

Um “detalhe”, contudo, que foi deliberadamente menosprezado por Bloom e que passou despercebido por boa parte dos envolvidos nesse debate — isto é, tanto quem fazia uma defesa conservadora da aplicação desse tipo de cânone quanto quem criticava tais amarras curriculares — é o fato de que o cânone e suas reações a ele vêm sempre discutidos em traduções para o inglês. Apagam-se com isso, a um só tempo, a necessidade de um conhecimento linguístico e histórico mais profundo das culturas que produziram esses textos e a possibilidade de um reconhecimento de suas especificidades e idiosincrasias, ou seja, suas diferenças com relação ao presente. Em nome de uma suposta representatividade cultural, seja ela canônica ou multifacetada — ainda que sempre monolíngue, isto é, exclusivamente anglófona —, discutem-

---

<sup>75</sup> Segundo a análise proposta por Adler (2016, p. 22): “No alvoroço em torno a *The Closing of the American Mind*, poucos ou nenhum crítico pareceu notar os elementos pragmáticos por trás da visão de Bloom acerca de uma abordagem adequada para o ensino superior americano. Ao argumentar a favor dos *Great Books*, Bloom promoveu sua subdisciplina a um lugar privilegiado no firmamento acadêmico. A teoria política provavelmente depende mais de um cânone de autores consagrados do que qualquer outro campo da academia contemporânea. O ensino de teoria política é impossível sem menção a Platão, Aristóteles, Maquiavel, Locke, Rousseau e outros pensadores canônicos. Algumas peculiaridades associadas à abordagem de Bloom dos *Great Books* — seu a-historicismo fundamental, por exemplo — podem ser vistas como relacionadas às vicissitudes da disciplina de Bloom. Seu livro não apenas representa os *Great Books*, mas também fornece uma visão do ensino superior que concede à filosofia política um lugar de destaque.” Para uma crítica da “hermenêutica” defendida por Bloom: GRAFF, 1992, p. 71-8. Para mais considerações sobre Bloom e os *Great Books*: BLOXHAM, 2018, p. 162-6.

<sup>76</sup> Para uma apreciação desse conjunto: CUSSET, 2003, p. 192-200; RATNER-ROSENHAGEN, 2012, p. 271-4; HARTMAN, 2015, p. 247-50; ADLER, 2016, p. 22-7. Alguns deles já eram criticados no “calor da hora” por Graff (1992, p. 17-23).

<sup>77</sup> Para uma apreciação também desse conjunto: HARTMAN, 2015, p. 236-40; ADLER, 2016, p. 27-31.

se quais obras deveriam ser lidas para expressar os valores mais caros à autoimagem desejada pelos EUA em fins do século XX: seja sob a armadura canônica de um imperialismo ocidental declarado ou sob a roupagem colorida de um pretenso cosmopolitismo multicultural, o fato da dominação permanece o mesmo sob o discurso da globalização.<sup>78</sup>

No âmbito desse debate, falava-se muito dos “clássicos”, mas praticamente ninguém parecia se lembrar das “Clássicas” — sendo oportuno mencionar aqui que a confusão entre essas noções é ainda maior em inglês, uma vez que essa língua se refere a ambas pelo mesmo termo *classics* —, ainda que a diferença não seja de somenos importância: a palavra “Clássicas” refere-se às disciplinas modernas voltadas para o estudo de aspectos linguísticos e históricos das culturas mediterrânicas antigas consideradas exemplares por algumas sociedades (sobretudo ocidentais), referindo-se frequentemente de modo exclusivo às produções de gregos e romanos. Tanto a noção de “Clássicas” quanto a de “clássicos”, contudo, compartilham de algumas complexas implicações desse adjetivo de origem latina. Pretendo desenvolver maiores considerações acerca disso na sequência, mas gostaria de deixar claro desde já que existe nelas o apelo a uma ideia de ordem e semelhança, sugerindo o recurso àquilo que adquire papel paradigmático no interior de um determinado campo. É nesse sentido mais geral que o adjetivo “clássico” encontrou aplicação nas mais diversas áreas da cultura humana — sempre com apelo à força da tradição, independentemente de quão jovem ela seja em termos absolutos —, como quando se faz referência aos “clássicos da literatura dos EUA”, aos “clássicos do cinema” ou aos “clássicos do rock”.<sup>79</sup>

As *culture wars* fizeram da disputa em torno dos “clássicos”, isto é, dos *Great Books*, uma das frentes de combate mais acirradas de todo esse período. Essa é talvez a mais clara demonstração da importância adquirida pelos departamentos de Literatura em língua inglesa no âmbito das Humanidades dos EUA, indicando o ápice de um processo que começou no final do

---

<sup>78</sup> Sobre a querela do cânone, algumas referências básicas incluem: GRAFF, 1992, p. 16-63; READINGS, 1996, p. 70-118; CUSSET, 2003, p. 179-206; HARTMAN, 2015, p. 222-52. As perspectivas da área de Clássicas e outras afins sobre tal querela incluem: CONNOR, [1986] 1989, p. 27-31; BERNAL, 1989, p. 69; DEE, 1989, p. 275-6; KONSTAN, 1989, p. 45-6; ALEXIOU, 1990, p. 54; HALLETT, 1993; ADLER, 2016, p. 9-41; FORMISANO, 2018. As reflexões de Lyotard sobre uma espécie de “resistência do cânone” foram exploradas por Readings (1991, p. 103-4). Por trás das virulentas proposições do texto de Paglia (1991, p. 204), cumpre destacar que sobressaía uma clara consciência da dimensão política desse projeto de cânone para os EUA.

<sup>79</sup> John Herington (1997), numa publicação conservadora e de título apelativo — *The Future of the European Past* —, foi um dos poucos classicistas a chamar atenção, no âmbito mais amplo das *culture wars*, para a diferença entre os clássicos lidos em tradução nos *Great Books* e aqueles que eram privilegiados pelas Clássicas. Na retórica apocalíptica comum aos envolvidos nos debates culturais desse período, ele afirma: “A integridade futura dos Estudos Clássicos, se não sua sobrevivência, depende, em última análise, do futuro do aprendizado do grego antigo e do latim. Somente se esse aprendizado continuar, podemos esperar pesquisas genuínas, em primeira mão, ou mesmo contar com a honestidade de traduções futuras. Muito disso, é claro, deve se aplicar também ao estudo de qualquer uma das outras grandes literaturas nacionais que surgiram no continente europeu; o futuro do passado europeu geralmente parece estar ligado ao futuro dos estudos de línguas.” (HERINGTON, 1997, p. 119).

século XIX, com a gradual ascensão do estudo da literatura nacional como novo paradigma da formação universitária em vários países ocidentais, em detrimento da versão mais tradicional de um paradigma clássico. Outros assuntos foram calorosamente debatidos em momentos diversos das *culture wars*, incluindo, como tive oportunidade de indicar acima, aqueles trabalhados tanto pelos *black studies*, quanto pelos *women's studies* e pelos *cultural studies*, por exemplo, mas nada comparável com a dimensão do debate em torno do cânone formado pelos “classics”: sinal mais claro dessa mobilização é o fato de que esses “clássicos” tenham sido frequentemente criticados da perspectiva desses outros campos de estudo sob a sigla pejorativa de *DWEM* (*Dead White European Males*), isto é, “them” (eles, aqueles).<sup>80</sup>

Mas e as “Clássicas”? Quais foram suas relações com esse amplo debate público que a partir dos anos de 1990 passava a ser conhecido como *culture wars*?<sup>81</sup>

## O banco dos réus: *We Classicists*

Na linha do que sugeri acima, pretendo fazer algumas considerações preliminares sobre a noção de “Clássicas” e outras expressões do mesmo campo semântico. A palavra “Clássicas” refere-se às disciplinas modernas voltadas para o estudo histórico de aspectos linguísticos, literários, artísticos e culturais das civilizações mediterrânicas de *status* paradigmático para algumas sociedades a partir da Modernidade — restringindo-se frequentemente apenas às civilizações de matriz greco-romana, durante todo o período conhecido como Antiguidade (ainda que seja difícil definir precisamente as balizas espaço-temporais de tais delimitações). A

---

<sup>80</sup> Para diferentes formulações e interpretações dos processos aqui mencionados, vale a pena sugerir algumas referências. Sobre a ascensão do estudo da literatura nacional como novo paradigma de formação universitária em vários países ocidentais desde o final do século XIX (com ênfase nos EUA, a partir de seu diálogo com a Inglaterra): BATE, 1982, p. 46-7; DE MAN, 1982, p. 21-2; GRAFF, 1992, p. 150-6; READINGS, 1996, p. 70-88; TURNER, 2014, p. 246-66. Sobre a preponderância das discussões de literatura e cânone no âmbito das *culture wars*: READINGS, 1996, p. 84-88; CUSSET, 2003, p. 86-117; HARTMAN, 2015, p. 222-52; ADLER, 2016, p. 9-41. A sigla *DWEM* é mencionada por Cusset (2003, p. 101) e por Settis (2004, p. 15-6), além de fazer parte de um título irônico de Bernard Knox (1993), *The Oldest Dead White European Males*, que é retomado e explicitamente criticado por Donna Zuckerberg (2018, p. 37-9), em seu livro recente *Not All Dead White Men*.

<sup>81</sup> Uma curiosidade sobre a possível origem do emprego dessa expressão é mencionada por Adler (2016, p. 12): “Até hoje, os estudiosos discordam sobre as origens das *culture wars* americanas. De acordo com James Davison Hunter, um escritor fundamental para a questão, essas lutas ganharam seu nome com base em suas conexões com a ideia alemã de *Kulturkampf* do final do século XIX. Embora não tenhamos datas precisas para as *culture wars* americanas, elas provavelmente se aqueceram no início dos anos 1980 e diminuíram com os ataques terroristas de 11 de setembro de 2001, embora nunca tenham sido concluídas definitivamente. As *culture wars* foram um período na história dos Estados Unidos em que preocupações de política interna ganharam relevo.” Em nota, o estudioso complementa dizendo que o livro de Hunter (1991, p. xii) pode ter sido o principal responsável por associar a noção de *culture wars* especificamente ao contexto estadunidense das décadas de 1980 e 1990. Tal é também a sugestão de Smith, Mayer e Fritschler (2008, p. 11).

história desse campo moderno é bastante complexa e, embora muitos estudos tenham sido dedicados à questão desde o início do século XIX, não há consenso sobre uma série de pontos fundamentais de seu desenvolvimento, incluindo seus limites e propósitos na contemporaneidade.<sup>82</sup>

Acredito ser interessante mencionar desde já alguns desses estudos cuja leitura será fundamental para muitas de minhas reflexões:

- *Manuel de Philologie Classique*, de Salomon Reinach (1880);
- *La Philologie Classique*, de Max Bonnet (1892);
- *History of Classical Scholarship*, de Sir John Edwin Sandys (em três volumes, 1903, 1908a e 1908b);
- *Geschichte der klassischen Philologie*, de Wilhelm Kroll ([1908] 1919);
- *A History of Classical Philology: From the Seventh Century B.C. to the Twentieth Century A.D.*, de Harry Thurston Peck (1911);
- *Geschichte der Philologie*, de Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff ([1921] 1998);
- *Breve storia della Filologia classica*, de Gaetano Righi ([1962] 1967);<sup>83</sup>
- *History of Classical Scholarship*, de Rudolf Pfeiffer (em dois volumes, 1968 e 1976);
- *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, de L. D. Reynolds e N. G. Wilson ([1968] 1991);
- *Lo Spazio Letterario della Grecia Antica*, sob a direção de Giuseppe Cambiano, Luciano Canfora e Diego Lanza (em três volumes, divididos em cinco tomos e publicados entre 1992 e 1996);
- *La Philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*, editado por Franco Montanari (1994b) ;
- *Einleitung in die lateinische Philologie*, editado por Fritz Graf (1997) e depois publicado em italiano (2003);

---

<sup>82</sup> Para uma reunião dos muitos títulos dedicados à questão, nos últimos dois séculos, bem como um panorama crítico de suas principais propostas, considero incontornável o livro de Pascale Hummel (2000), *Histoire de l'histoire de la philologie* [História da história da filologia].

<sup>83</sup> O volume oferece um desdobramento mais abrangente e panorâmico do livro que Righi publicara a partir dos escritos sobre filologia moderna de seu mestre, Antonio Bernardini: *Il concetto di filologia e di cultura classica nel pensiero moderno* (BERNARDINI, RIGHI, 1947).

- *Geschichte der Altertumswissenschaften: Biographisches Lexicon*, editado como *Der Neue Pauly Supplement 6* por Peter Kuhlmann e Helmut Schneider (2012), depois traduzido para o inglês por Duncan Smart e Chad M. Schroeder (2014);
- *History of Ancient Greek Scholarship: From the Beginnings to the End of the Byzantine Age*, editado também por Franco Montanari (2020b).<sup>84</sup>

Em que pesem as diferenças de tratamento e profundidade com que cada um desses manuais aborda diferentes pontos de sua própria história dos Estudos Clássicos, um ponto comum a todos é o reconhecimento de que seria preciso remontar de certa forma à própria Antiguidade para encontrar suas raízes, relacionadas certamente com a atividade dos filólogos da Biblioteca de Alexandria — senão com as escolas de filósofos como Aristóteles e Platão, ou mesmo com a prática hermenêutica de sofistas, rapsodos e até poetas. Outro ponto relativamente incontroverso nesses manuais é a sugestão da importância que parecem representar para a continuação de uma prática própria ao campo dos Estudos Clássicos — a partir da noção antiga de Filologia — tanto o Renascimento italiano, quanto o Neoclassicismo francês, os séculos XVII e XVIII no Reino Unido e nos Países Baixos, embora os louros se destinem invariavelmente às universidades da Alemanha no século XIX.<sup>85</sup>

Esses panoramas trabalham com os pressupostos necessários para propor uma retrospectiva tanto arqueológica (a partir dos princípios) quanto teleológica (em direção aos fins) sobre a formação de uma disciplina cujo ápice é sua conformação crítica na Modernidade, segundo as diretrizes estabelecidas por Friedrich August Wolf, não com seus célebres *Prolegomena ad Homerum* [*Prolegômenos a Homero*], de 1795, mas sim com sua *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft* [*Apresentação da ciência da Antiguidade*], de 1807: segundo uma versão tradicional da história dos Estudos Clássicos, Wolf teria sido o primeiro aluno a se matricular na Universidade de Göttingen como *studiosus philologiae* [estudante de filologia], em 1777, e algumas décadas depois teria alterado definitivamente a história do campo ao propor a sistematização da disciplina moderna da *Altertums-Wissenschaft* [Ciência da Antiguidade].

---

<sup>84</sup> Esse livro é um desenvolvimento aprofundado da parte inicial do *Brill's Companion to Ancient Greek Scholarship*, editado por Franco Montanari, Stephanos Matthaios e Antonios Rengakos (2015). Como ainda pretendo demonstrar, as publicações editadas por Montanari sobre o tema são orientadas pela ideia da necessidade de suplementar o primeiro volume da *History* de Pfeiffer (1968), como ele próprio admite em algumas passagens: MONTANARI, 1994a, p. 4; 2011, p. 12; 2020a, p. 2.

<sup>85</sup> A análise proposta na presente tese restringe-se basicamente aos títulos supracitados do subgênero *História dos Estudos Clássicos*. Ainda assim, buscando demonstrar a amplitude com que esse subgênero é praticado desde o século XIX até os dias de hoje, elaborei uma “Lista de obras afins ao subgênero ‘História dos Estudos Clássicos’” e a disponibilizei como um dos apêndices da tese.

Embora esse mito sobre sua matrícula inaugural em Göttingen já tenha sido desmentido, como indica Pfeiffer (1976, p. 173), e muito possa ser questionado na pretensa originalidade de sua proposta para o campo — uma vez que seu professor Christian Gottlob Heyne reivindicou, aparentemente com razão, a autoria de muitos pontos inovadores do programa esboçado por seu ex-aluno (HUMMEL, 2000, p. 106-116) —, o prestígio da fundação moderna de uma ciência crítica dedicada ao legado clássico da Antiguidade continua a recair sobre o ensino universitário alemão e o estatuto mítico de Wolf.

Antes de dar continuidade à exposição principal, relativa à situação das Clássicas durante as *culture wars* nos EUA, eu gostaria de concluir esse breve excursus em torno à história desse campo disciplinar moderno com um esclarecimento suplementar acerca de seu nome. A própria história da palavra “Clássicas” parece sugerir algo relativo à ideia de classe e, talvez, até de disputa de classes. Segundo Ernout e Meillet (1951, p. 223), o sentido primeiro da palavra *classis* em latim era o de “chamado”, como nas expressões *classis iuniorum* [chamado aos jovens] por oposição a *classis seniorum* [chamado aos anciãos]. Em seguida, passou a designar os diversos tipos de “classes” de cidadãos passíveis de serem chamados ou convocados à guerra (SÉRVIO HONORATO, *Comentário a Virgílio* 7.716). É nesse segundo sentido que os romanos antigos foram divididos em cinco classes diferentes, segundo a dignidade e a fortuna, a partir da proposta de seu sexto rei, Sêrvio Túlio (tradicionalmente datado entre 578-535 AEC), conforme o historiador Tito Lívio (*Desde a fundação da Cidade* 1.42). Um cidadão da classe mais alta era chamado de *classicus*, enquanto quem pertencia a alguma das outras quatro se encontrava *infra classem*, ou seja, abaixo da classe (ideia análoga ainda subsiste em português, na noção de “desclassificado”). Em termos crítico-literários, o adjetivo veio a ser empregado para qualificar autores cujo estilo se revelava suficientemente distinto e abonado para adquirir um *status* paradigmático perante o público: Aulo Gêlio, no século II EC, citando Cornélio Frontão, contrapunha o *classicus adsiduusque aliquis scriptor* — isto é, “algum clássico e abonado escritor” — ao *proletarius* — isto é, “um pobretão” (*Noites Áticas* 19.8.14-15).<sup>86</sup> Finalmente, em linguagem pedagógica, o substantivo *classis* veio a ser usado para se referir a uma classe de alunos pelo menos desde o século I EC, com Quintiliano (*Instituição Oratória* 1.23-24) e, por transferência, o adjetivo *classicus* foi empregado algum tempo depois por Magno Félix Enódio, no século VI, para descrever um aluno pertencente a uma classe escolar (*Dictio* 9.16). Ou seja, durante a Antiguidade, os próprios romanos já começaram a misturar os diferentes sentidos da palavra “clássico”, criando uma curiosa ambivalência: em sua referência

---

<sup>86</sup> Algo nesse sentido já se encontrava sugerido na forma como Cícero (*Acadêmicos* 2.73) se referia a alguns filósofos estoicos — como figuras de “quinta categoria” [*quintae classis*] — em comparação com Demócrito.



seja à classe social, seja a um autor literariamente bem classificado, ou ainda a um texto adotado nas classes escolares, “clássico” parecia acionar um conjunto de associações relativamente afins.<sup>87</sup>

Todos esses sentidos caíram em desuso durante a Idade Média (a julgar por sua falta de atestação textual), quando bastava se referir a um escritor como *auctor* para evocar tudo isso a um só tempo: em contextos intelectuais, a autoridade derivava do mero fato de que esse autor fosse lido nas classes escolares, o que em geral sugeria sua distinção social, intelectual e retórica.<sup>88</sup> Numa passagem célebre do *Convívio*, Dante abordava a questão da “autoridade” filosófica e, após oferecer duas etimologias — uma relacionada ao verbo latino *auieo*, “ligar palavras”, outra ao vocábulo grego *autentin*, “digno de fé e obediência” (ambas consideradas fantasiosas hoje) —, afirmava preferir a segunda para pensar em qualquer “autor”, uma vez que a palavra “se aplica a todas as pessoas dignas de crença e obediência, gerando a palavra ‘autoridade’ [...], equivalente a ‘ato de fé e obediência’.” (ALIGHIERI, *Convívio* 4.6, trad. Emanuel França de Brito). O principal exemplo na sequência dessa passagem era Aristóteles, embora fossem citados ainda Zenão, Catão, Epicuro, Torquato, Sócrates, Platão, Espeusipo e Xenócrates da Caledônia.

A palavra “clássico” só retornou a partir do século XVI, quando passou a ser usada para se referir especificamente aos autores do passado, sobretudo no que dizia respeito à alta qualidade literária e seu emprego escolar. A mais recuada atestação desse retorno da palavra é de 1548, com o termo francês *classique*, usado por Thomas Sebillet, em *Art poétique*, para aludir a Jean de Meun (poeta do século XIII) e Alain Chartier (do século XV) como “bons e clássicos poetas franceses” (SEBILLET, [1548] 1910, p. 26). Com a fundação da *Académie Française*, em 1635, o termo generalizou-se, entrando por volta dessa mesma época no léxico em italiano e inglês.<sup>89</sup>

Segundo um dicionário etimológico de palavras da língua inglesa:

CLÁSSICO (adj.) *circa* 1610, “da mais alta classe, aprovado como um modelo” do francês *classique* (séc. XVII), do latim *classicus* “relacionado às (mais altas) classes do povo romano”, daí, “superior”, de *classis*.

---

<sup>87</sup> Para outras reflexões sobre a história do termo: CATENACCI, 2000; SETTIS, 2004; ZIOLKOWSKI, 2007, p. 17.

<sup>88</sup> Para algumas referências: ASCOLI, 2000; HARPER, 2016. Sobre o papel da autoridade entre leitores medievais, por oposição ao trabalho de crítica das fontes, que “começa” com o texto da *Doação de Constantino*, a partir das leituras propostas por Nicolau de Cusa e Lorenzo Valla, já no século XV, e culmina nas práticas historiográficas do século XVII, paradigmaticamente representadas pelas regras diplomáticas formuladas por Mabillon, cumpre sugerir as seguintes referências básicas: POMIAN, 1975; GRAFTON, 1991, p. 1-46; SALADIN, 2000 [2013], p. 59-76; p. 150-159.

<sup>89</sup> Para mais informações: SETTIS, 2004, p. 65-7.

Originalmente em inglês, “da primeira classe”; com o significado de “pertencente a autores tradicionais da antiguidade greco-romana” é atestado desde *circa* 1620. (HARPER, 2016).<sup>90</sup>

Essa definição, de base etimológica e voltada para o desenvolvimento do adjetivo de mesmo radical em língua inglesa, já apresenta uma nuance que ultrapassa aquilo que se poderia julgar meramente descritivo e pragmático. Se o emprego dessa palavra tinha a pretensão de descrever, ou constatar, uma característica — na medida em que sua definição remete ao que é “da mais alta classe” —, por outro lado, comporta uma dimensão prescritiva. Quando define “clássico” como aquilo que é “aprovado como modelo”, envolve a noção de que algo *deva* ser de certa forma. Trata-se, portanto, não apenas de uma definição descritiva, mas também axiológica, ou seja, que faz um juízo a partir de um determinado valor. Que esse valor seja definido pela “mais alta classe” é algo que fica bastante evidenciado pelo verbete: para além da sugestão de uma visão de mundo classista, é inegável que o viés do “retorno” dessa palavra se revela elitista, ou seja, adota a perspectiva da elite que pretende se compreender como a única classe (abaixo da qual todos os demais membros da sociedade se encontrariam).

É de se notar, contudo, que a dimensão social do sentido dessa palavra começa a ceder cada vez mais terreno para suas implicações literário-pedagógicas, desde suas primeiras retomadas na Modernidade. Pelo menos é o que podemos constatar quando consultamos uma obra que se mostra tão relevante para qualquer história das ideias do século XVIII quanto a *Encyclopédie*, editada por Diderot e D’Alembert:

CLÁSSICO, adj. (Gram.) Essa palavra se diz apenas dos autores que são explicados nos colégios; as palavras e os modos de falar desses autores servem de modelo aos jovens. Dá-se particularmente esse nome aos autores que viveram no tempo da República e àqueles que foram contemporâneos ou quase de Augusto [...]. (DIDEROT, D’ALEMBERT, 1751, T. 3, p. 507).<sup>91</sup>

A definição da famosa *Encyclopédie* tem um caráter descritivo e potencialmente pragmático. Segundo sua proposta, “clássico” é uma palavra basicamente empregada para remeter aos autores lidos e estudados nos colégios (isto é, nas classes), de preferência os antigos

---

<sup>90</sup> No original: “classic (adj.) 1610s, ‘of the highest class; approved as a model,’ from French *classique* (17c.), from Latin *classicus* ‘relating to the (highest) classes of the Roman people,’ hence, ‘superior,’ from *classis* (see class). Originally in English, ‘of the first class;’ meaning ‘belonging to standard authors of Greek and Roman antiquity’ is attested from 1620s.”

<sup>91</sup> No original: « CLASSIQUE, adj. (Gramm.) Ce mot ne se dit que des auteurs que l’on explique dans les collèges ; les mots & les façons de parler de ces auteurs servent de modele aux jeunes gens. On donne particulièrement ce nom aux auteurs qui ont vécu du tems de la république, & ceux qui ont été contemporains ou presque contemporains d’Auguste [...] » (DIDEROT, D’ALEMBERT, 1751, T. 3, p. 507).

romanos, embora o final do verbete faça uma referência explícita aos “autores clássicos franceses”, especificando ainda “os bons autores do século de Louis XIV e do atual”.<sup>92</sup>

Essa relação entre o estudo em classe e a aquisição de um estatuto “clássico” por determinados autores será mantida, de certo modo, pressuposta por definições contemporâneas de línguas neolatinas (como o francês, o italiano, o espanhol e o português), na medida em que, para sobreviver “à prova do tempo”, uma presença constante nas classes, desde as primeiras etapas da educação, pode cumprir um papel fundamental (como de fato cumpriu, em inúmeros casos). Na definição da *Encyclopédie* tem-se a leve sugestão de que uma espécie de tautologia começa a triunfar como o sentido fundamental da palavra: “clássico” é aquilo que está presente nas classes. A quem cabe a escolha do que há de penetrar essas classes é algo que ainda seria necessário questionar. O que cumpre destacar desde logo, no entanto, é que essa publicação fundamental do século XVIII — prenunciadora (para alguns, propiciadora) da Revolução Francesa de algumas décadas depois — oblitera o sentido social, “classista”, que a palavra eventualmente ainda poderia sugerir para conhecedores de suas raízes antigas no latim. Ao mesmo tempo, não deixa de ser curioso que, por volta desse mesmo período, Jean de Sismondi carregue toda a dimensão político-social sobre a palavra *proletarius*, restaurando o que guiava sua oposição originária ao termo *classicus* (tal como sugerido acima, na passagem de Aulo Gélío), segundo uma lógica que viria a ser muito bem explorada pela teoria econômico-social do início do século XIX, como nos trabalhos de Karl Marx e Friedrich Engels, dos quais cumpre destacar, em termos de influência, seu célebre *Manifesto do partido comunista* (1848).<sup>93</sup>

Antes de encerrar esse breve panorama histórico da evolução da palavra “clássico”, creio ser instrutivo darmos ainda uma olhada num dicionário de português contemporâneo, a fim de nos certificarmos de algumas tendências sugeridas acima:

CLÁSSICO. [Do lat. *classicus*] *Adj.* 1. Relativo à arte, à literatura ou à cultura dos antigos gregos e romanos. 2. Que segue, em matéria de artes, letras, cultura, o padrão desses povos. 3. Da mais alta qualidade; modelar; exemplar [...]. 4. Algo cujo valor foi posto à prova do tempo; tradicional; antigo [...]. 5. Que segue cânones preestabelecidos; acorde com eles. 6. Sem excessos de

---

<sup>92</sup> No original: « On peut [...] donner le nom d’auteurs classiques François aux bons auteurs du siècle de Louis XIV. & de celui-ci ; mais on doit plus particulièrement appliquer le nom de classiques aux auteurs qui ont écrit tout à la fois élégamment & correctement, tels que Despréaux, Racine, &c. » (DIDEROT, D’ALEMBERT, 1751, T. 3, p. 507).

<sup>93</sup> A precedência de Sismondi é referida por Lutz (1992, p. 92), embora não tenha sido possível localizar sua primeira ocorrência. O economista suíço é mencionado em várias passagens da obra de Marx, sendo de interesse para a presente discussão citar o que ele escreve no prefácio à 2ª edição de *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*: “Esquece-se o dito importante de *Sismondí*: o proletariado romano vivia à custa da sociedade, ao passo que a sociedade moderna vive à custa do proletariado.” (MARX, [1852] 2011, p. 19, trad. Nélio Schneider). Cumpre evocar ainda a famosa fórmula com que Marx e Engels encerram seu *Manifesto*, e que também está inscrita em sua capa original: „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!“ [Proletários do mundo inteiro, uni-vos!].

ornamentação; simples, sóbrio [...]. 7. Famoso por se repetir ao longo do tempo; tradicional [...]. 8. Usado nas aulas ou classes [...]. 9. Costumeiro, costumado, habitual [...]. 10. Diz-se da obra ou autor que, pela originalidade, pureza de língua e forma perfeita, se tornou modelo digno de imitação [...]. 11. Autorizado ou abonado pelos autores clássicos [...]. 12. *Bras. desus.* Diz-se do curso de nível médio em três anos, no qual predomina o ensino de línguas, de filosofia, etc. [...]. (FERREIRA, 1999, p. 484).

Encerro meu excuro com essa citação de mais um verbete dedicado ao adjetivo “clássico” (excluídos daí apenas os exemplos e as definições de seu uso substantivado, uma vez que essas se mantêm as mesmas ou adquirem sentidos irrelevantes para o presente contexto).<sup>94</sup> O que cumpre observar, no entanto, é a total ausência do sentido classista e explicitamente elitista com que a palavra e seus cognatos foram frequentemente usados em latim: trata-se aí de mera mudança linguística da passagem do latim para o português? Amnésia cultural? Recalque histórico (no sentido de uma psicologia das massas)? Embora seja difícil determinar as razões por que tal mudança veio a acontecer na passagem gradual do latim para as línguas românicas modernas (uma vez que o mesmo fenômeno se verifica em francês, italiano e espanhol, por exemplo, isso para não mencionar o inglês e o alemão, idiomas de outro ramo linguístico, apenas influenciados pelo latim), fato é que nada disso se mostra irrelevante para uma reflexão sobre o nome moderno de “Clássicas”.

Durante todo o período compreendido entre os séculos XVI e XIX, a disciplina responsável pelo estudo das obras dos autores antigos, com atenção especial a sua língua e, portanto, à gramática, é chamada em latim de *philologia*, ou seja, filologia. A estudiosa Pascale Hummel (2009, p. 37-47) mostra a consistência com que o termo se mantém ao longo de todo esse período, oferecendo uma coletânea com algumas das passagens mais significativas para o assunto, envolvendo autores e obras tão diversos quanto: Juan Luis Vives, com *De Disciplinis* (1531); Guillaume Budé, com *De Philologia* (1532); Gerardus Johannes Vossius, com *De Philologia liber* (1660); Giambattista Vico, com o texto “De Constantia philologiae” (1721); Johann Andreas Fabricius, com *Abriß einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit* (1752); Immanuel Kant, com “Vorlesungen über Logik” (1800); entre muitos outros. Segundo os apontamentos já defendidos num estudo anterior, Hummel (2000, p. 300) indica que essa

---

<sup>94</sup> Para quem conhece o ensaio de Italo Calvino, “Perché leggere i classici” (orig. 1991), talvez emerja aqui uma impressão de *déjà vu*: em seu célebre texto, o escritor italiano propõe um catálogo de definições dessa palavra (no sentido daquilo que se pode dizer de um “livro clássico”) e, do choque, ou do diálogo, dessas definições, avança uma verdadeira defesa da literatura em chave humanista. Não tendo o talento literário de um Calvino, nem estando no espaço próprio para praticá-lo, mimetizo seu procedimento em chave acadêmica: apraz-me acreditar que a principal diferença entre nossas estratégias consista no fato de que, enquanto recorro a definições lexicográficas da palavra ao longo da história, o autor italiano parece acreditar que realmente inventa as suas: CALVINO, [1991] 2007, p. 9-16.

definição mais estável de *philologia* só começa a ser delimitada por um adjetivo, relacionado às noções de “antiga” ou “clássica”, a partir do século XIX, pela necessidade de demarcar essa disciplina das emergentes filologias nacionais. A inflexão humanista que parece ser enfatizada por quem fala de “Filologia Clássica” frequentemente vem contraposta às preocupações historicistas de quem prefere algum termo afim à noção temporal de Antiguidade (às vezes acompanhada ainda pelas definições étnico-culturais relativas a gregos e romanos), segundo uma diferença na nomenclatura que indica o tipo de tensão constitutivo da refundação dessa disciplina na Modernidade. Apesar de tal tensão poder ser testemunhada até os dias de hoje na multiplicidade de nomes empregados para se referir ao campo, acredito ser seguro considerar que durante o século XX torna-se hegemônica a preferência pela expressão Estudos Clássicos, eventualmente abreviada para Clássicas. No terceiro capítulo desta tese pretendo refletir sobre isso e aventar alguns fatores em jogo nessa disputa terminológica, com suas implicações disciplinares, sem descuidar do que já vem sugerido nas reflexões preliminares aqui propostas.<sup>95</sup>

Em todo caso, feito esse excursus preliminar pela história da palavra “Clássicas”, posso retornar para minha investigação principal sobre as relações possíveis entre as *culture wars* e esse moderno campo de estudos antigos. Até onde pude averiguar, a mais completa análise desse assunto continua a ser *Classics, the Culture Wars, and Beyond*, de Eric Adler (2016). Constatando uma situação de crise cultural aguda nos EUA dos anos de 1980 e 1990, não apenas nas discussões políticas, manifestações públicas e manchetes dos grandes veículos de imprensa, mas também nas várias publicações acadêmicas dedicadas aos temas desse debate, o estudioso busca compreender de que forma classicistas se comportaram perante as incertezas e confusões do período.<sup>96</sup>

Tal como já tive ocasião de sugerir, os EUA testemunharam nessa época um consenso bastante geral sobre a existência de uma crise nas Clássicas. Isso pode ser detectado de forma relativamente extemporânea desde a publicação de um artigo como “Research Opportunities in the Modern History of Classical Scholarship”, de William M. Calder III, em 1981, no qual o estudioso defendia o interesse de se pesquisar a história moderna dos Estudos Clássicos como alternativa ao estrangulamento vivenciado pela pesquisa diretamente na própria área, sobretudo

---

<sup>95</sup> Amy Richlin (1989, p. 64), concluindo sua análise de uma pesquisa de opinião, realizada em 1988, sobre a relação entre classicistas dos EUA e a área de Clássicas, sugere o seguinte: “Eu proporia que nós, como profissão, renunciássemos à palavra e ao conceito de ‘Clássicas’ e definíssemos nosso campo como o estudo do mundo mediterrânico no âmbito de certo lapso temporal.”

<sup>96</sup> Para uma apreciação de alguns dos acertos e limites desse livro, a resenha de Harriet Fertik (2017) é bem instrutiva. Eu mesmo publiquei uma resenha em português dessa obra e, oportunamente, retomarei partes da leitura (Rafael SILVA, 2018b).

devido às dificuldades materiais das instituições estadunidenses.<sup>97</sup> Uma controvérsia de notáveis proporções teve início com a franqueza de suas considerações nesse breve texto e envolveu as mais diversas reações: de despeito como as de Rick Newton e John Callahan *et al.* (Helen North, Martin Ostwald, Ruth Scodel, Friedrich Solmsen, Zeph Stewart e Richard Thomas), de caráter apaziguador como a de Charles Robert Phillips III, ou de propensão favorável como as de Dana Ferrin Sutton, Anthony Leach II, Thomas Africa e Robert Ackerman, além de terem incluído a tréplica do próprio Calder III e a nota do editor, Jerry Clack, esforçando-se por declarar o fim oficial da polêmica (todas essas contribuições foram publicadas em *The Classical World*, ao longo dos volumes de 1981 e 1982).<sup>98</sup> Muitos dos temas que viriam a ser tratados e aprofundados nas décadas seguintes encontraram uma primeira formulação pública no âmbito desse debate, incluindo: o impacto das exigências de publicação e pesquisa na universidade moderna, com seu sistema de avaliação segundo a produtividade; a queda recente na qualidade da formação clássica nos EUA (e no mundo como um todo); a perda de prestígio social do campo; as dificuldades econômicas enfrentadas aí e no ensino universitário de modo geral (especialmente nas Humanidades); a ausência de uma verdadeira sociologia do conhecimento clássico, na linha do que já era uma tendência comum para outras áreas científicas; a falta de consciência crítica dos classicistas e a sugestão de que o estudo da história das Clássicas poderia funcionar como um corretivo dessa situação; etc.

A atestação dessa crise, ainda relativamente incipiente no debate em torno a Calder III, poderia ser proposta de forma muito mais direta e violenta a partir do que se revelou com algumas publicações dos anos seguintes, como estas:

- *The Teaching of Latin in American Schools: A Profession in Crisis*, editado por Richard LaFleur (1987);
- “Is Classics Dead?”, *Women’s Classical Caucus Newsletter*, de Amy Richlin (1988);

---

<sup>97</sup> Segundo suas próprias palavras: “A preocupação de que as Clássicas possam seguir o caminho da filogenia, da anatomia comparada e da geografia, embora exagerada, não é infundada. O principal dever de seus praticantes é transmitir o já conhecido, em vez de descobrir o novo.” (CALDER, 1981, p. 242).

<sup>98</sup> Steve Nimis (1984, p. 133, n. 4) comenta que toda a controvérsia foi motivada pelo simples fato de Calder III ter explicitado certas conexões entre a pesquisa acadêmica e seu retorno financeiro, despindo assim as ingênuas ilusões relativas à pesquisa “desinteressada” que continuavam (e ainda continuam) a funcionar como uma espécie de ideal na área. A meu ver, Calder III fez mais do que isso: produziu uma crise nas Clássicas de seu país no início da década de 1980 a fim de avançar sua própria agenda teórica, voltada para o estudo da história moderna desse campo e seus “gigantes”, com relação aos quais não tem a mínima vergonha de se admitir “inferior”: “Eu sou menos bem treinado e menos inteligente que Wilamowitz e seus colegas” (CALDER, 1982, p. 249).

- *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?*, editado por Phyllis Culham e Lowell Edmunds (1989), com contribuições ainda de Herbert Benario, Martin Bernal, Jerry Clack, Porter Coggeshall, Susan Cole, Robert Connor, Robert Crane, James Dee, Stephen Dyson, Thomas Figueira, Robert Gutzwiller, Shelley Haley, Judith Hallett, David Halperin, James Halporn, Jeffrey Henderson, Richard Janko, Stephanie Katz, Eva Keuls, Christian Kopff, Mary Lefkowitz, James Leshner, Ramsay MacMullen, Else Mogensen, Elli Mylonas, John Peradotto, Edward Phinney, Robert Pounder, Amy Richlin, Marilyn Skinner, Sherill Sparr, Lewis Sussman, Carol Thomas e John Van Sickle;
- “What is Philology?”, um dossiê da revista *Comparative Literature Studies* (v. 27, n. 1, 1990), sob a organização de Jan Ziolkowski, com contribuições em que chegam ao extremo as tensões entre filologia e *theory*;
- “Classics beyond Crisis”, de Karl Galinsky (1991);
- “Beleaguered Classicists Debate Strategies for Survival: Proponents of new theoretical approaches challenge traditional philological model”, de Peter Monaghan (1993);
- “The Owl at Dusk: Two Centuries of Classical Scholarship”, de Thomas Africa (1993);
- “Self-Promotion and the ‘Crisis’ in Classics”, de John Heath (1995), texto cuja difícil publicação, segundo o próprio autor, teria “motivado” a escrita de *Who Killed Homer?*;
- Todas as respostas que o texto supracitado de Heath suscitou, publicadas em anexo a seu artigo de 1995 e escritas por Barbara Gold, Tamara Green, David Konstan, Barbara McManus, Ronald Mellor, David Porter, Jon Solomon e Richard Thomas;
- “Greek 2000. Crisis, Challenge, Deadline”, de Kenneth Kitchell Jr., Edward Phinney, Susan Shelmerdine e Marilyn Skinner (1996).

Recorro mais uma vez aqui à estratégia argumentativa de trazer um verdadeiro catálogo de classicistas e suas obras, uma vez que dificilmente teria outra maneira de demonstrar a dimensão real da quantidade de pessoas e materiais mobilizados para refletir, em tão curto intervalo de tempo — com publicações concentradas apenas entre os anos de 1987 e 1996 —, sobre essa ideia de uma crise das Clássicas. Simultaneamente, aproveitei a oportunidade para

reavivar nossa memória com boa parte dos nomes que já tinham aparecido antes sob as recriminações propaladas por Hanson e Heath (1998). Como espero ter deixado claro, classicistas trabalhando nos EUA nos entornos da década de 1990 parecem ter compartilhado de uma impressão generalizada de crise em seu campo: é certo que as perspectivas pessoais sobre tal questão, com análises de suas possíveis causas, avaliações das condições presentes e previsões de suas consequências (ou, para recorrer ao vocabulário médico, seus diagnósticos e eventuais prognósticos), variaram muito, mas a ubiquidade do discurso da crise aponta para algo digno de nossa reflexão.

As Clássicas, apesar de suas barreiras quase inexpugnáveis — representadas pela necessidade de um domínio razoável de duas línguas antigas (o grego e o latim), bem como de um punhado de línguas modernas (além do inglês, ainda o alemão, o francês e o italiano, dentre outras), isso para não falar de suas tendências históricas conservadoras e até mesmo elitistas, em termos de método<sup>99</sup> —, foram invadidas pelas *culture wars*. Evidentemente, alguns anos antes da década de 1980, as Clássicas já apresentavam fissuras que se abriam para outros campos, sujeitos e objetos do saber: *Greek Homosexuality*, de Sir Kenneth Dover (orig. 1978); *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*, de Sarah Pomeroy (orig. 1975); *Slavery in Classical Antiquity*, editado por Moses I. Finley (orig. 1960); *The Greeks and the Irrational*, de Eric R. Dodds (1951).<sup>100</sup> A bem da verdade, esse tipo de discurso subterrâneo, de potências ctônicas, poderia ser rastreado até as raízes do século XX e mesmo antes: nos trabalhos dos chamados *Cambridge Ritualists*,<sup>101</sup> os emergentes campos da antropologia, da sociologia e da psicologia se uniam para dar a ver as facetas sombrias das civilizações clássicas, explorando aquilo que havia sido prenunciado nos trabalhos filológicos de ninguém menos que Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche e Erwin Rohde.<sup>102</sup> Tais discursos, no entanto, permaneceram marginalizados com relação à produção hegemônica das Clássicas até meados do século XX e só conquistaram território pouco a pouco. Pretendo retomar a história de algumas dessas

---

<sup>99</sup> Acerca dessas “barreiras”: ACKERMAN, 1982, p. 365; KATZ, 1989, p. 40-1; MACMULLEN, 1989, p. 243-5; HALEY, 1993; PASSMAN, 1993; RABINOWITZ, 1993; GRAFTON, MARCHAND, 1997, p. 2; MORLEY, 2018, p. 71-4.

<sup>100</sup> Sobre esses títulos, e outros da mesma época, em seu impacto renovador para a área de Clássicas: ACKERMAN, 1982, p. 365; KEULS, 1985, p. 11; KONSTAN, 1989, p. 47-8; HALPERIN, 1990, p. 4-5; KNOX, [1992] 1993, p. 47-52; BROWN, 1993; HALEY, 1993; WILLS, 1997; LEYRA SORIANO, 2017, p. 44-8.

<sup>101</sup> Grupo composto principalmente por Jane Ellen Harrison, Gilbert Murray e Francis Cornford. Ao contrário do que pareceria indicar o nome pelo qual ficaram conhecidos, nem todos eram professores de Cambridge. Para referências à influência do grupo sobre certas transformações desse contexto posterior: CONNOR, [1986] 1989, p. 32; WINKLER, 1990, p. 8-10; KNOX, [1992] 1993, p. 28-37; AFRICA, 1993, p. 157-9; PASSMAN, 1993; HAYNES, 2007, p. 103.

<sup>102</sup> Ainda voltarei a considerar essas figuras, sobretudo Nietzsche, mas uma boa referência com trabalhos sobre os três, em suas afinidades e diferenças, é a coletânea editada por Ingo Gildenhard e Martin Ruehl (2003), *Out of Arcadia: Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*.



disputas oportunamente, mas por ora gostaria de sugerir que a década de 1980 foi o limiar de uma verdadeira explosão de publicações pioneiras, ensejadas ou respaldadas pelos espaços acadêmicos conquistados nos EUA pelos *women's studies*, *gay studies* e *black studies*.<sup>103</sup>

Para me limitar aqui a algumas das mais básicas referências:

- *Women in the Ancient World*, editado por John Peradotto e John Patrick Sullivan (1984);
- *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*, de Eva Keuls (1985);
- *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, de Martin Bernal (1987), que, embora não fosse classicista de formação, conquistou bastante respaldo disciplinar em sua incursão pela área (como ainda teremos ocasião de acompanhar);
- *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, de John Winkler (1990);
- *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*, de David Halperin (1990);
- *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, editado por David Halperin, John Winkler e Froma Zeitlin (1990);
- *Feminist Theory and the Classics*, editado por Nancy Sorkin Rabinowitz e Amy Richlin (1993);
- *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*, de Froma Zeitlin (1996);
- *Compromising Traditions: The personal voice in classical scholarship*, editado por Judith Hallett e Thomas van Nortwick (1997).

---

<sup>103</sup> Para referências: HALPERIN, 1990, p. 8; AFRICA, 1993, p. 162-3; RICHLIN, 1993; WILLS, 1997. Sobre o fenômeno, Edith Hall (1996, p. 334-5) comenta: “Cada era dos Estudos Clássicos olha para o mundo antigo e encontra nele um reflexo de suas próprias preocupações sociopolíticas contingentes. O exemplo recente mais claro da maneira como as atitudes acadêmicas se alteraram como resultado de mudanças políticas foi o desenvolvimento da teoria feminista e dos estudos das mulheres em todas as disciplinas: isso não pode ser separado da ascensão e do sucesso do movimento pelo direito das mulheres na arena política. O aumento da sensibilidade política em certos setores para o legado problemático do imperialismo europeu, do racismo e do chauvinismo também finalmente começou a produzir trabalhos acadêmicos que admitem um etnocentrismo latente em quase toda a historiografia europeia antiga e moderna [...]”

Mais uma vez, praticamente todos esses nomes já haviam sido citados antes: alguns figurando nas acusações que Hanson e Heath fizeram contra classicistas responsáveis por “matar Homero”, outros aparecendo como autores de estudos voltados para a crise da área de Clássicas. A maioria, contudo, apareceu em ambos os grupos (Peradotto, Keuls, Bernal, Halperin, Richlin, Hallett e Nortwick) e isso não me parece obra do acaso: constatar a crise é, de certa forma, uma maneira de produzi-la. Não entendo aqui o verbo “produzir” como criação *ex nihilo*, fabricação, mas sim em seu sentido etimológico, como ação de atrair para si, trazer à frente, apresentar algo que já estava aí.<sup>104</sup>

Essa produção da crise cumpriu um papel fundamental nas *culture wars* de modo geral, mas seus impactos se mostraram ainda mais profundos no campo específico das Clássicas. Recorrendo novamente a uma reflexão etimológica, é possível sugerir que a noção de *crise* implica a ideia de um contexto de instabilidade que exige uma tomada de decisão, uma revisão dos *critérios* estruturadores dos posicionamentos-padrão, ou seja, trata-se de uma situação encarada como fundamentalmente *crítica* por aqueles que a confrontam: pode significar a destruição de quem não souber se posicionar perante seus desafios, mas ao mesmo tempo tem tudo para se revelar a possibilidade de uma transformação saudável e benéfica para quem descobrir como responder *criticamente* a tais desafios.<sup>105</sup>

Houve quem tenha tentado deslegitimar essa crise. Uma das formas foi negar que estivesse acontecendo algo diferente do que sempre ocorreu no campo das Clássicas — e a ideia aqui parecia ser a de que tal negação faria desaparecer as transformações já testemunhadas na área (tal como teremos ocasião de ver logo mais, a partir de uma controvérsia envolvendo o editorial da mais famosa revista de Clássicas dos EUA, o *American Journal of Philology*).<sup>106</sup> Outra forma foi tentar uma estratégia parecida com a de “culpabilizar a vítima”, como é possível

---

<sup>104</sup> Para mais considerações sobre a etimologia do verbo latino *produco* e seu radical *dux*: ERNOUT, MEILLET, 1951, p. 330-1.

<sup>105</sup> Para mais detalhes desse jogo entre as noções de “crise”, “critério” e “crítica”, todas derivadas do verbo grego antigo *krínō*, cujos sentidos primários circulavam entre “separar”, “distinguir”, “escolher” e “decidir”: CHANTRAINE, 1968, p. 584-5. A relação entre crise e *theory* é explicitamente trabalhada por Nortwick (1997, p. 185-6) e Cusset (2003, p. 110). A intuição por trás dessa ideia está presente na obra de nomes tão diversos quanto Foucault, Derrida, Spivak, Davis e Butler.

<sup>106</sup> Outro exemplo poderia ser encontrado na proposição principal do artigo supracitado de Karl Galinsky (1991), que se encerra com a seguinte provocação: “Se as Clássicas parecem uma disciplina marginalizada hoje, elas não devem seguir a tendência atualmente em voga de grupos marginalizados (ou, mais corretamente, autoprojetados como marginalizados) em direção à autopiedade, ao rancor, à entropia, muito menos às conclamações de empoderamento por algum tipo de mandato protetor. Meu argumento básico é que os desafios enfrentados são emocionantes, gratificantes e podem ser superados.” Não deixa de chamar atenção o tom rancoroso desse e outros trechos do texto, escrito por um acadêmico envolvido judicialmente em graves acusações de sexismo: Kathryn Gutzwiller e Barbara Gold, ambas classicistas de mérito reconhecido na área, encontraram obstáculos em obter a estabilidade em suas carreiras; em ambos os casos, a opinião (contestada) de Galinsky teve peso determinante na criação de tais obstáculos. Para detalhes da judicialização desse tipo de processo nos EUA, o artigo de Robert Gutzwiller (1989) é informativo.

ver na especiosa argumentação com que Mary Lefkowitz encerrou um texto argumentando contra a produtividade de perspectivas feministas na área de Clássicas:

Em minha opinião, a atual “crise” dos Estudos Clássicos neste país decorre não de um conflito entre aqueles que fariam e não fariam uso de abordagens teóricas, mas de uma falha em dar prioridade ao estudo e ao conhecimento da língua e dos grandes textos do “cânone”, prioridade a ser conferida ainda que quase todos tenham sido escritos por homens. Ao ensinar os textos essenciais da civilização grega, não precisamos aprovar seus valores, a menos que assim o desejemos; mas acredito que se substituíssemos os valores de outras civilizações, antigas ou modernas, poderíamos achar mais difícil chamar a atenção para as desigualdades no tratamento das mulheres: poucos poetas chamaram a atenção para as limitações da situação das mulheres com mais eficácia do que Homero ou Eurípides. (LEFKOWITZ, 1989, p. 256).

Esse tipo de argumentação — que já tivemos oportunidade de encontrar antes com Hanson e Heath (1998) — subsistiu na retórica apenas dos mais renitentes conservadores dentre os classicistas do período e, como já pude indicar anteriormente, o consenso era o de que havia uma crise da própria área de Clássicas sim: uma crise em seu prestígio social, no número de matrículas e, portanto, uma crise de ordem profissional (socioeconômica) com implicações disciplinares (epistemológicas); em suma, uma situação vivenciada como radicalmente crítica.

Classicistas de abordagem mais progressista interessaram-se por “produzir” essa crise — uma crise diversa daquela que acompanhamos também nas discussões mais características das *culture wars* como um todo, ainda que atravessada por ela — como forma de desestabilizar as estruturas de um campo bastante homogêneo, no qual um conjunto de metodologias, ferramentas e práticas acumuladas ao longo dos séculos de domínio da Filologia vinha empregado para ler e interpretar um *corpus* praticamente fechado, composto por textos e autores sedimentados pelo tempo. Os interesses de produção dessa crise, portanto, convergiam para o intuito de suscitar o ambiente necessário a um questionamento tanto do exclusivismo com que certas metodologias, ferramentas e práticas tradicionais pretendiam se impor como as únicas legítimas em Clássicas, quanto dos limites estritos daquilo que era julgado merecedor de configurar como objeto privilegiado pelo campo, em detrimento de muitos outros que poderiam integrá-lo. Não à toa, esses classicistas mais progressistas pretendiam trazer metodologias, ferramentas e práticas novas para a área (com abordagens feministas, estruturalistas, pós-estruturalistas, desconstrucionistas, multiculturais, decoloniais, pós-coloniais, dentre outras), além de expandir o *corpus* de materiais privilegiados nesse tipo de leitura: achados arqueológicos, dados de áreas como a antropologia comparada, a sociologia, a economia e a psicologia, além de textos e autores não clássicos (isto é, aqueles muitas vezes excluídos por

uma periodização tradicionalmente centrada na produção considerada clássica para gregos e romanos: a de Atenas dos séculos V e IV AEC e a de Roma pouco antes e pouco depois do início da Era Comum). Em outras palavras: essas tendências progressistas no campo das Clássicas buscaram abrir espaço para a afirmação das diferenças. Diferenças não apenas entre metodologias, práticas e objetos tais como tradicionalmente concebidos e aquilo que essas novas abordagens propunham, mas também diferenças entre o presente e a Antiguidade. Contrapondo-se ao que a retórica conservadora valorizava, esses classicistas davam ênfase às diferenças entre os antigos e “nós”, em termos de valores e práticas.<sup>107</sup>

Obviamente, como já era de se esperar, esse tipo de transformação não se deu sem muitos atritos e enfrentamentos. A título de exemplo, retomemos aqui a célebre polêmica envolvendo a equipe editorial do *American Journal of Philology* (AJP), em 1987, tal como documentada e analisada por Adler (2016, p. 77-112). Apesar do enorme prestígio dessa revista, a mais antiga da área de Filologia Clássica dos EUA, criada por ninguém menos que o próprio Basil Lanneau Gildersleeve, em 1880, inúmeras dificuldades materiais estavam a ponto de conduzi-la à lamentável situação de ficar sem editor-chefe. Qualquer pessoa com experiência na editoração de revistas acadêmicas, e suas exigências (mesmo no caso de revistas discentes, como foi meu caso, com a *Em Tese*), sabe das dificuldades ao pleno exercício dessa função — dificuldades que vão desde a falta de incentivo material e institucional, passando pela precariedade de pessoal, falta de reconhecimento social e acadêmico até as teimosas burocracias dos sistemas de informação — e pode se solidarizar com a situação em que Georg Luck se via em 1986. Após ter servido como editor-chefe dessa revista entre 1972 e 1981, o classicista da Johns Hopkins University viu-se institucionalmente forçado a aceitar uma recondução ao cargo — contra sua explícita vontade —, quando Diskin Clay repentinamente comunicou seu desligamento da posição. Embora a contragosto, Luck retomou os trabalhos e organizou uma nova equipe editorial com previsão de um curto termo de serviço (dois anos), convidando colegas pessoais da área de Clássicas para fazer parte dela: D. R. Shackleton Bailey, Glen Bowersock, John Dillon, George Dunkel, George Kennedy, Mary Lefkowitz, Michael McCormick, Robert Renehan e James Daly. Foram esses os signatários de um documento

---

<sup>107</sup> Para um exemplo dessa retórica conservadora: HANSON, HEATH, 1998, p. 22-3. Quando Allan Bloom denunciava as reivindicações identitárias como avessas ao pretenso universalismo de um estado de direito “realmente democrático”, ele incidentalmente criticava esse tipo de ênfase dada à diferença entre os grupos sociais que compunham tal estado, uma vez que essas reivindicações se dariam em detrimento de suas possíveis semelhanças: BLOOM, [1987] 1989, p. 29-53. Exemplos de busca pela preservação das diferenças em abordagens de Clássicas nos EUA dessa época incluiriam: POMEROY, [1975] 1995; KEULS, 1985; HALPERIN, 1990; BROWN, 1993; HALEY, 1993; HALLETT, 1993; RICHLIN, 1993; ROSE, 1993; DUBOIS, 2001. Sobre o tema, no que diz respeito à tragédia grega antiga, um bom panorama é oferecido por Barbara Goff (1995a, p. 20-34).

destinado a ser encarado como uma inequívoca declaração de guerra — fratricida — contra a parte mais progressista das Clássicas dos EUA de então.

O texto intitulado “*AJP Today*” saiu como apresentação do número de outono de 1987 do *American Journal of Philology* (v. 108, n. 3), assinado pela nova equipe editorial. Pretextando a necessidade de explicitar certas diretrizes de publicação da revista, uma vez que aquele seria o primeiro número inteiramente realizado sob a nova coordenação de Luck, o texto começava com uma reafirmação do que seria a tarefa mais própria das Clássicas:

O *AJP* ainda é “filológico” no sentido de que está centrado em linguagens e textos. Ainda convida artigos que aumentem nosso conhecimento das línguas e dialetos, literaturas, história e cultura do mundo greco-romano. Embora o *AJP* sempre tenha interesse em certos tipos de interpretação literária e filosófica, a ênfase ainda está em métodos acadêmicos rigorosos, e atenção especial será dada à linguística, epigrafia, papirologia, crítica textual e outras disciplinas. O *AJP* não publicará artigos sobre assuntos literários que sejam principalmente apreciativos, nem artigos sobre assuntos filosóficos que sejam principalmente especulativos. Os artigos sobre filosofia antiga são, é claro, convidados, mas devem ser fundamentados nos textos. (LUCK *et al.*, 1987, p. vii).

E se essa primeira declaração talvez pudesse deixar margem para dúvidas sobre o que se tinha em mira com expressões talvez ambíguas — como aqui no original, em inglês, “*articles on literary subjects which are primarily appreciative*” ou “*articles on philosophical subjects which are primarily speculative*” —, o texto faz questão de ser mais explícito na sequência:

O *AJP* será o mais receptivo possível a novas abordagens, mas o uso de métodos inovadores, por si só, não é motivo suficiente para publicação. Meras especulações ou a aplicação de novos métodos a velhos problemas não são o suficiente. Nem é preciso dizer que tanto as abordagens tradicionais quanto as inovadoras podem ser bem ou mal feitas. Os Editores estarão procurando trabalhos que levem o assunto adiante; eles não se conformarão com o que está na moda e provoca *frisson*, porque é provável que isso seja efêmero. Numa de suas obras, E. R. Dodds sabiamente alertou contra o “tipo de miragem histórica que surge quando os homens, sem saber, projetam suas próprias preocupações no passado distante”. Isso é excessivamente comum hoje em dia. (LUCK *et al.*, 1987, p. viii).

Embora alguns membros da equipe editorial tenham posteriormente afirmado que não esperavam despertar qualquer ultraje com essas palavras,<sup>108</sup> julgo difícil acreditar que alguém possa tê-lo publicado nessa época sem consciência de seu caráter inequivocamente polêmico.

---

<sup>108</sup> Para mais detalhes sobre todo o processo de produção e recepção do documento, incluindo detalhes da terrível polêmica que se seguiu a sua publicação: ADLER, 2016, p. 90-111. Alguns dos documentos que fazem parte da querela incluem: EDMUNDS, 1989, p. ix-xi; SKINNER, 1989; RABINOWITZ, 1993.

A dimensão de resistência aberta a uma transformação epistemológica que já se revelava realidade incontornável em meados da década de 1980 é muito evidente nesse texto — de seu título a seu último parágrafo — para que ele pudesse não ter sido encarado como uma declaração de guerra por certos grupos dentro das Clássicas. E foi exatamente isso o que aconteceu.<sup>109</sup>

No início de 1988, classicistas começaram a se organizar a partir da associação chamada *Women's Classical Caucus (WCC)*, fundada em 1972 como parte da *American Philological Association (APA)* e já reconhecida em seus primeiros anos de operação por um histórico bem-sucedido de ativismo: além de se engajar pela expansão do escopo das Clássicas nos EUA, incluindo assuntos relacionados à mulher, ao âmbito doméstico e à sexualidade, a associação conseguiu denunciar e transformar práticas sexistas dentro da área. Exemplo disso foi a conquista da implementação de um processo de submissão anônima e avaliação às cegas de resumos e artigos em eventos e publicações da *APA*, com seu imediato reflexo no aumento do percentual de mulheres bem-sucedidas em suas submissões.<sup>110</sup> Em todo caso, a reação ao texto “*AJP Today*” começou no âmbito dessa associação e tomou grandes proporções.

Uma das classicistas mais diretamente envolvidas na polêmica foi Marilyn Skinner (membro da *WCC*), juntamente com outras responsáveis por cargos dentro da associação, como Judith Hallett, Amy Richlin, Eva Stehle, Judith de Luce, Eva Keuls e Barbara MacManus — quase todas já mencionadas aqui anteriormente —, e seus esforços de crítica e denúncia conseguiram levar a uma reunião pública com George Kennedy durante o encontro anual da *APA* de 1988: membro da equipe editorial do *AJP*, Kennedy mostrou-se muito mais moderado em suas visões sobre as Clássicas e conseguiu firmar um compromisso com Skinner e outras

---

<sup>109</sup> A resistência de classicistas em tomar consciência sobre o contexto histórico de seu próprio ato de leitura (ou seja, de compreender seu posicionamento teórico e suas premissas no presente) é algo que já era denunciado por Nietzsche, cujas ideias eram bem conhecidas nos EUA dessa época, uma vez que William Arrowsmith (1963a; 1963b) reunira seus escritos críticos sobre Clássicas e classicistas, colocando-os para circular em novas traduções para o inglês. Para diferentes formulações sobre essa “cegueira teórica” aplicada a classicistas dos EUA: ACKERMAN, 1982, p. 365; PERADOTTO, [1983] 1989; NIMIS, 1984; BERNAL, 1989, p. 70-4; DYSON, 1989, p. 214; EDMUNDS, 1989, p. xviii-xxiv; RICHLIN, 1989, p. 64-5; SKINNER, 1989, p. 202-3; ALEXIOU, 1990, p. 55; CULLER, 1990; GALINSKY, 1991, p. 446-8; JOHNSON, 1990; RABINOWITZ, 1993; GOFF, 1995a, p. 16-8; PORTER, 2000, p. 178-9 GILDENHARD, 2003, p. 184-8. Alguns exemplos desse tipo de cegueira em escritos de classicistas estadunidenses do período seriam: FIGUEIRA, 1989; THOMAS, 1990; ZIOLKOWSKI, 1990; LEFKOWITZ, [1996] 1997; HEATH, HANSON, 1998.

<sup>110</sup> Para mais informações sobre a *Women Classical Caucus*: HALLETT, 1989; ADLER, 2016, p. 94-7. Sobre a adoção do processo de avaliação às cegas, Skinner (1989, p. 199, n. 1) comenta: “A pedido conjunto da *Women's Classical Caucus* e do *Committee on the Status of Women and of Minority Groups*, os diretores da *American Philological Association*, em 1974, adotaram uma política de submissão anônima de artigos para serem lidos nas reuniões anuais. A porcentagem de mulheres incluídas no programa dobrou no primeiro ano da nova política e triplicou nos anos subsequentes.”

classicistas feministas presentes na sessão, reconhecendo publicamente um descentramento do campo epistêmico das Clássicas nos últimos anos.<sup>111</sup>

Ainda que a polêmica não tenha sido responsável pelo afastamento de Luck de seu cargo à frente do *AJP*, como algumas pessoas na época chegaram a imaginar, uma vez que ele cumpriu sua promessa de ficar os dois anos como editor-chefe da revista e depois continuou a fazer parte de sua comissão editorial, sua substituição por Kennedy — ainda mais nas circunstâncias acima descritas, após firmar um compromisso público com certos posicionamentos teóricos atuais — só pôde ser comemorada como uma vitória pela ala mais progressista do campo das Clássicas. Uma excelente evidência disso foi o caráter muito mais plural da nova equipe editorial composta por Kennedy, incluindo nomes como os de Barbara Gold, Eleanor Winsor Leach, Sheila Murnaghan, Martha Nussbaum e Sarah Pomeroy, esta última sendo uma das pioneiras dos estudos sobre as mulheres na Antiguidade (como já mencionei antes).

Kennedy chegou a negar peremptoriamente que toda a polêmica em torno do texto “*AJP Today*” tenha tido qualquer peso em suas escolhas, mas uma das mais claras confirmações da dimensão conciliatória de seus gestos dessa época foi a publicação de um texto seu no número de outono de 1989 do *AJP* (v. 110, n. 3), na seção “Brief mention”, sob o título promissor de “Ancient Antecedents of Modern Literary Theory”. Esforçando-se por apontar autores antigos como predecessores de várias abordagens da teoria literária contemporânea — incluindo a intersemiótica, o estruturalismo, o pós-estruturalismo, a estética da recepção, a fenomenologia, a narratologia e até a crítica feminista —, Kennedy (1989a) tentava reatar os laços que lhe pareciam então rompidos entre classicistas progressistas e a ala mais tradicional das Clássicas, conhecida por seu apego exclusivista a certos pressupostos filológicos. É nesse espírito que ele encerrava sua contribuição:

Muitos dos tipos de pensamento e questões sobre a natureza da literatura e da crítica do século XX — não importa a terminologia e os detalhes, que são específicos à cultura e à linguagem — já podem ser encontrados no mundo clássico. Uma exploração cuidadosa dessas diversas atitudes em relação à linguagem, à literatura e à interpretação, bem como um emprego delas na prática da crítica, dificilmente constituirão exercícios anti-históricos. (KENNEDY, 1989a, p. 498).

Difícil imaginar uma formulação mais conciliatória do que a frase com que o autor encerrava esse seu breve texto (e em mais flagrante oposição ao trecho acima citado, extraído de “*AJP Today*”). Apesar das inúmeras tensões e atritos entre classicistas das mais diversas

---

<sup>111</sup> Para as referências à documentação dessas afirmações: ADLER, 2016, p. 98-9.

tendências nessa época, eventualmente vozes apaziguadoras como essa tentavam estabelecer novos critérios para um possível diálogo entre a ala mais filológica das Clássicas e aquela de inclinação mais teórica.<sup>112</sup>

Um exemplo das tensões por trás desse tipo de esforço, contudo, é o que pode ser detectado no caso de outra iniciativa pretensamente apaziguadora dessa mesma época. Concebido por Jan Ziolkowski, o evento “What is Philology?” foi realizado em 1988, na Universidade de Harvard, com o objetivo declarado de reunir filólogos tradicionais (como Gregory Nagy, Richard Thomas e Stephen Owen) com representantes da *theory* (como Jonathan Culler, Barbara Johnson e Carolivia Herron). O resultado dos debates pode ser conferido na revista *Comparative Literature Studies* (v. 27, n. 1), que publicou os textos de todas as conferências, registrando assim alguns aspectos importantes das relações entre dois campos do conhecimento acadêmico das Humanidades num momento muito inflamado das *culture wars*.

Segundo as palavras introdutórias do próprio idealizador dessa iniciativa, “[u]ma surpresa do evento ‘What is Philology?’ foi a dimensão com que o debate sobre o lugar da filologia no currículo foi despidoradamente apresentado como uma disputa de poder” (ZIOLKOWSKI, 1990, p. 9). Pelo próprio posicionamento desse estudioso — latinista medievalista, abertamente favorável à abordagem filológica (em detrimento da *theory*) — e por tudo o que temos visto até aqui, compreender tal debate em termos de uma disputa de poder não deveria gerar surpresa em ninguém. Na verdade, levando em conta o teor litigioso com que se manifestava seu próprio vitimismo pela perda do prestígio tradicional da filologia (ZIOLKOWSKI, 1990, p. 10), seria surpreendente que as pessoas convidadas a participar do evento não se manifestassem em tom igualmente combativo.<sup>113</sup>

Para que se tenha uma ideia do tipo de tensão característico de uma tentativa de colocar em diálogo nesse período certas figuras encaradas como antípodas, eu cito aqui o parágrafo de encerramento desse texto (e que introduzia, portanto, as demais contribuições do volume):

---

<sup>112</sup> Outro exemplo desse posicionamento de Kennedy (1994) pode ser encontrado no texto inaugural que ele foi convidado a escrever delineando um programa para a primeira publicação do *International Journal of the Classical Tradition*. Sua intuição de que certos pensadores da *French theory* eram atentos leitores da tradição clássica recebeu inúmeros aprofundamentos posteriores: MILLER, 1998; LEONARD, 2005; RUBINO, 2005; MILLER, 2016.

<sup>113</sup> As contribuições são muito interessantes para o assunto aqui discutido e iluminam diferentes pontos do que tenho proposto; embora eu não vá me debruçar especificamente sobre nenhuma, boa parte delas está presente nas notas deste capítulo. Tais são os nomes dos estudiosos que eu cito (na ordem em que seus textos foram publicados no dossiê): Eckehard Simon, Barbara Johnson, Gregory Nagy, Jonathan Culler, Margaret Alexiou, Carolivia Herron, Richard Thomas e Stephen Owen.



O evento também me conduziu à convicção de que não podemos permitir que nossa profissão se divida em duas castas, uma das quais se dedica inteiramente ao trabalho conceitual, enquanto a outra, ao trabalho textual ou técnico. O trabalho de erguer um edifício ou uma ponte pode ser dividido entre um arquiteto, que supervisiona a concepção geral, e um engenheiro civil, que se certifica de que o edifício resultante não desmorone, mas não é assim na literatura! Se todos nós amamos ler e concordamos com o velho provérbio de que *legere enim et non intellegere negligere est* [ler e não entender é desconsiderar], então devemos buscar o meio-termo. Mas existe um meio-termo entre os objetivos desconstrutivos de parte da teoria e o projeto reconstrutivo de toda a filologia? (ZIOLKOWSKI, 1990, p. 11).

A julgar pelo teor das contribuições que retomavam essa pergunta (retórica?), a resposta — já pronunciada aí em chave eminentemente negativa — não poderia ser outra, senão também ela própria negativa. Em todo caso, cumpre ter em mente aqui uma distinção importante quando menciono classicistas progressistas, tradicionais e conservadores no meio das polêmicas dessa época. Tal como sugerido por Adler (2016, p. 106), é preciso cuidado para não se associarem filólogos tradicionais como Luck ou Ziolkowski ao que era o conservadorismo de figuras típicas das *culture wars* como Bennett e Bloom, ou mesmo Hanson e Heath (nas Clássicas). Luck e Ziolkowski eram filólogos tradicionais e, embora avessos à aplicação de novas metodologias, ferramentas e práticas em sua disciplina, mostravam-se mais do que favoráveis à investigação histórico-filológica especializada de inúmeros assuntos específicos do passado. Essa dimensão de seus trabalhos antes os afastava do tipo de humanismo moralizante proposto por Bennett, Bloom, Hanson e Heath, com suas pretensões de extrair dos clássicos uma série de paradigmas de comportamento supostamente universais e atemporais, enquanto os aproximava do tipo de abordagem mais atenta à afirmação da diferença histórica entre o presente e o passado.<sup>114</sup>

É nesse sentido que cumpre interpretar as seguintes palavras do penúltimo parágrafo do famigerado “*AJP Today*”:

Parece que um cânone relativamente pequeno de autores antigos atrai muito interesse e energia ano após ano. Uma vasta quantidade de trabalho está sendo feita em Homero, no drama grego, em Platão, Catulo, Virgílio e Horácio, enquanto muitas áreas — não apenas na literatura — são persistentemente negligenciadas. E, no entanto, é nessas áreas negligenciadas que novos

---

<sup>114</sup> A mais clara ilustração disso é a publicação de um volume como *Nothing to do with Dionysos? Athenian drama in its social context*, com organização de Froma Zeitlin e John Winkler (1990). O volume conta com nomes como Simon Goldhill, Nicole Loraux, David Konstan, François Lissarrague, Jeffrey Henderson, James Redfield e Jesper Svenbro, indicando interessantes zonas de convergência entre *French theory* e Filologia nas Clássicas. Outros exemplos podem ser encontrados em: KONSTAN, 1989, p. 46-8; RICHLIN, 1989, p. 53-5; KNOX, [1988] 1993a, p. 35-7; GOFF, 1995b; HALLETT, NORTWICK, 1997.

*insights* são necessários e podem ser obtidos sem o medo de se ter perdido algo importante numa imensa bibliografia. (LUCK *et al.*, 1987, p. ix).<sup>115</sup>

O mesmo tipo de espírito encontrava-se em certas formulações propostas por Ziolkowski (1990, p. 7), quando mencionava o amplo horizonte de objetos com que a filologia podia trabalhar. Apesar da resistência que filólogos dessa estirpe apegada a abordagens mais tradicionais contrapõem à *theory*, a tentativa de expandir o escopo das Clássicas — não apenas em termos de metodologias, mas também de objetos de estudo — frequentemente se apoiou em reflexões estrangeiras (sobretudo francófonas). Esse padrão, que já tivemos ocasião de conhecer, quando mencionei algumas das contribuições progressistas no âmbito das *culture wars*, mostrou-se produtivo também para classicistas atuando nos EUA dessa época. Aqui, mais uma vez, pensadores associados à *French theory* tiveram um papel importante nesse processo: as propostas de Foucault, por exemplo, com sua *História da sexualidade* (publicada em três volumes), foram fundamentais para os livros acima citados de John Winkler e David Halperin.<sup>116</sup> Da mesma forma, Lévi-Strauss, Lacan, Irigaray, Derrida, Kristeva e Cixous converteram-se em referências incontornáveis para vários deles. Contudo, como já era de se esperar, os nomes mais relevantes aí foram os de *classicistas* estrangeiros (mais uma vez, sobretudo francófonos): Jean-Pierre Vernant, Pierre Vidal-Naquet, Marcel Detienne, Nicole Loraux, François Hartog e Walter Burkert (este último, alemão) foram alguns dos nomes responsáveis por fornecer o substrato para uma verdadeira revolução epistemológica nas Clássicas dos EUA das décadas de 1980 e 1990. Uma prova contundente disso pode ser obtida através de uma consulta rápida às referências mais frequentes da maior parte dos volumes progressistas supracitados.<sup>117</sup>

---

<sup>115</sup> Como sugerirei ainda muitas vezes ao longo desta tese, esse tipo de defesa das especificidades de um historicismo filológico estrito — por mais contraditória que possa parecer com as propostas de uma abordagem humanista moralizante, atravessada por rompantes universalizantes em direção a ideias atemporais — frequentemente não consegue abrir mão da força retórica que abordagens humanistas ainda detêm perante a sociedade. Só isso explica que a continuação do parágrafo acima iniciado seja a seguinte: “Não é necessário dedicar a vida a um dos neoplatônicos menos conhecidos ou à *Mulomedicina Chironis*, embora haja mérito real nisso. A experiência sólida em alguns campos remotos é valiosa, não apenas em si mesma, mas pela luz que pode lançar sobre os ‘principais’ autores. Em 1901, Gildersleeve declarou sua crença ‘na concepção mais ampla do trabalho filológico, na necessidade de colocar todas as nossas investigações especiais em relação com todo o corpo da verdade filológica, a vida do mundo, a vida da humanidade.’” (LUCK *et al.*, 1987, p. ix).

<sup>116</sup> Wills (1997) e Cusset (2003, p. 163-7) explicitam a importância desse contato.

<sup>117</sup> Em 1991, Froma Zeitlin editou uma importante coletânea com textos de Vernant traduzidos para o inglês: *Mortals and Immortals*. Tentativas de repertoriar as relações entre as Clássicas e a *theory* são oferecidas por Peradotto ([1983] 1989), Connor ([1986] 1989, p. 31-2), Edmunds (1989, p. xviii-xxiv), Goff (1995a) e Hallett (1997). Uma crítica ao provincianismo do *establishment* das Clássicas nos EUA, em sua incapacidade de responder aos desafios propostos pelos intelectuais franceses, é avançada por Miller (2003, p. 12). O volume 13 da revista *Les Cahiers « Mondes Anciens »* (2020) foi especialmente dedicado a avaliar a importância da “*école de Paris*” e, nesse volume, Charles Stocking dedica um artigo ao estudo das relações entre essa “*escola*” e a dita “*invasão*”

Não é por outra razão que uma das reclamações constantes na retórica conservadora dessa época — tanto no campo mais aberto das *culture wars* quanto na disciplina específica das Clássicas — associava a invasão da *French theory* com um excesso de preocupação em se afirmar a diferença (em detrimento da semelhança), cujos objetivos últimos seriam reverter os valores tradicionais da sociedade estadunidense. Da perspectiva conservadora, um ponto parecia indissociavelmente ligado ao outro, como se a *French theory* tivesse sido responsável por inaugurar uma forma de pensar a diferença como estratégia de desestabilização da identidade hegemônica.<sup>118</sup>

Vejamos de que modo essas reclamações contra a *French theory* foram materializadas em certos discursos conservadores, sempre como tentativa de reação a uma crise já instaurada pela irrupção da diferença no seio de suas próprias reivindicações autoritárias e homogeneizantes (em sua pretensa identidade plena e universalmente idêntica a si mesma):

Hoje, a literatura comparada caiu praticamente em mãos de um grupo de professores que se deixou influenciar pela geração de heideggerianos parisienses que sucedeu à de Jean-Paul Sartre, em particular Derrida, Foucault e Barthes. A escola tem o nome de desconstrucionismo e representa o último estágio — previsível — da supressão da razão e da negação da possibilidade da verdade, em nome da filosofia. A atividade criadora do intérprete é mais importante do que o texto — aliás o texto não existe, somente a interpretação. Dessa forma, aquilo que nos é mais necessário, o conhecimento do que os textos têm para nos dizer, transfere-se para o *eu* subjetivo e criador dos intérpretes, que nos declaram não haver texto nem realidade a que o texto se refira. Essa interpretação barata de Nietzsche nos libera dos imperativos objetivos dos textos que bem poderiam nos liberar de nossos horizontes cada vez mais baixos e mais estreitos. (BLOOM, [1987] 1989, p. 393-4, trad. João Alves dos Santos, *alterada*).

Acompanhemos aqui de que modo uma formulação análoga se manifestava no discurso de *classicistas* conservadores, ainda que evidentemente aplicada a seu campo de trabalho mais estrito:

Os professores e estudiosos da área de Clássicas de amanhã são treinados hoje para entregar seu futuro aos teóricos franceses, em vez dos antigos, para olhar para Lacan em vez de Alceu, Derrida antes de Heródoto, Foucault mais do que

---

estruturalista” dos EUA, indicando os problemas de se associarem nomes como os de Vernant, Detienne, Vidal-Naquet e Loraux ao estruturalismo ou à *theory* pura e simplesmente.

<sup>118</sup> Para algumas referências à ideia de que a *French theory* seria composta por manifestações de uma “filosofia da diferença”: KENNEDY, 1994, p. 14-5; MARTINDALE, 1997, p. 79; MAY, 1997. Sintomaticamente, Heloisa Buarque de Hollanda (2019, p. 15), referindo-se a estudos de Butler e Spivak (dentre outras pensadoras), emprega a expressão “estudos feministas ‘da diferença’”. Para mais exemplos: SLAMA, 1981; ZAJKO, 1997. Um dos mais virulentos ataques a esse diálogo entre as Clássicas e a *French theory* encontra-se na base de um artigo (na verdade, uma longuíssima resenha dos livros que Halperin e Winkler haviam publicado em 1990), assinado por Camille Paglia (1991) e já mencionado em outras notas anteriormente.

Horácio. Mas o que eles devem ensinar em suas próprias salas de aula? Como eles vão converter hordas de vidiotas entediados em cidadãos pensantes e autocríticos, em leitores que podem valorizar a grande literatura mais do que a *MTV*? Como os novos professores podem tornar Homero *significativo* quando não está claro se eles próprios já leram Homero? (HANSON, HEATH, 1998, p. 227).

Embora a retórica bombástica e as imprecisões de toda ordem tenham dificultado que as propostas desses autores fossem levadas a sério, acredito haver questões de fundo realmente importantes nessas indagações: trata-se ainda da antinomia aparentemente fundamental para a história das Clássicas, à qual já aludi antes e que deve passar a nos ocupar mais diretamente em breve. De que modo a desestabilização de uma identidade socialmente hegemônica, ou seja, daquilo que constitui suas estruturas de poder, a partir da crise produzida por um pensamento da diferença, pode ser positivamente potencializada no presente para a afirmação de uma multiplicidade de novas identidades, organizadas em prol de uma reestruturação mais equânime desse poder?<sup>119</sup>

Aplicada ao campo de investigação das Clássicas, essa questão pode ser reformulada nos seguintes termos: de que modo uma abordagem histórico-filológica, disposta a compreender cientificamente as especificidades de um momento do passado — isto é, suas diferenças com relação ao presente — pode produzir a desestabilização de uma identidade socialmente hegemônica, ou seja, daquilo que constitui suas estruturas de poder, suscitando a afirmação de uma multiplicidade de novas identidades, organizadas em prol de uma reestruturação mais equânime desse poder?<sup>120</sup>

---

<sup>119</sup> Nas considerações críticas que Graff (1979, p. 189) fazia à *French theory*, ele enunciava esse desafio da seguinte forma: “Temos tendência a ver a relativização da crença como uma estratégia libertadora porque ela dissolve a autoridade dos sistemas dogmáticos e totalitários de pensamento. Mas essa estratégia, ao mesmo tempo, dissolve a autoridade de qualquer coisa que tente resistir a esses sistemas e suaviza os caminhos morais e psicológicos para a manipulação em massa.” Para outros exemplos desse tipo de crítica da própria esquerda à *French theory* (algumas à la Sokal): JAMESON, 1984; MAY, 1997, p. 16-9; CUSSET, 2003, p. 11-23; p. 167-74; p. 201-6; HARTMAN, 2015, p. 250-2.

<sup>120</sup> Nas considerações críticas do classicista W. R. Connor (1989a, p. 536), a mesma provocação era formulada assim: “Certamente ganhamos muito abandonando a velha retórica sobre ver a vida com firmeza e vê-la como uma totalidade, e sobre as glórias que tinha a Grécia e as grandezas que conquistara Roma. Tanto os gregos quanto os romanos acabaram tendo muito mais a nos dizer quando paramos de alegar que eles eram perfeitos e começamos a tentar entender por que eles eram como eram. No entanto, se fizemos bem em quebrar essa aura, agora que a maior parte dela se foi, devemos perguntar o que deve ser colocado em seu lugar. O modo adversário [*adversary mode*] provou ser altamente eficaz em desacreditar a velha síntese, mas por três razões é muito menos provável que forneça uma nova alternativa.” Na sequência do argumento, ele descrevia assim esse “modo adversário”: 1) hiperbólico e pouco acurado cientificamente; 2) responsável por esvaziar os rigores historiográficos, facilitando apropriações indébitas da história; 3) aniquilador do senso de propósito social da profissão. Para outros exemplos desse tipo de crítica por parte de classicistas: SUTTON, 1982, p. 250; CONNOR, [1986] 1989, p. 34-8; FIGUEIRA, 1989, p. 377-8; ALEXIOU, 1990, p. 55-6; AFRICA, 1993, p. 162-3; ROSE, 1993; LEFKOWITZ, 1996b, p. 183-4.

Essas questões são extremamente complexas e dizem respeito ao lugar social desse pensamento da diferença, seja ele o da teoria (mais especificamente, o da *French theory*), seja ele o de certas propostas da área de Clássicas. Decerto, há algumas possibilidades de resposta a esse tipo de interrogação, mas, em vez de persegui-las de imediato, por meio de uma reflexão teórica centrada em tal problemática, gostaria de explorar tais possibilidades à medida que elas se derem a ver em casos concretos ao longo do apanhado histórico pouco a pouco delineado nos desdobramentos desta tese.

Um dos mais emblemáticos desses casos, historicamente situado nos limites das *culture wars*, foi o da controvérsia provocada pela publicação do primeiro volume do famigerado livro de Martin Bernal, em 1987, sob o título de *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization. Vol. 1. The Fabrication of Ancient Greece, 1785–1985*. Apesar de seu estilo e objeto extremamente difíceis — sobre os quais comentarei abaixo —, *Black Athena* foi um sucesso de público, tendo vendido mais de 70.000 cópias apenas nos EUA, isto é, sem contar as vendas de suas traduções para o francês, o alemão, o espanhol e o italiano.<sup>121</sup>

As duas teses fundamentais desse livro são relativamente simples e estão concatenadas. Segundo o autor, os antigos egípcios e fenícios teriam exercido uma massiva influência cultural sobre os gregos antigos, durante um estágio ainda embrionário de sua civilização: invasões, colonizações, trocas comerciais e linguísticas teriam acontecido de forma bastante sistemática desde o século XVIII a.C. e persistido — ainda que intermitentemente — até o período clássico. Os próprios gregos antigos teriam reconhecido isso abertamente, segundo Bernal, dando mostras de uma humildade intelectual com relação às outras culturas sofisticadas do Oriente que seus “descendentes modernos”, isto é, os europeus (e os estadunidenses), relutariam fortemente em assumir.

Tudo o que eu defendo aqui é que após o século V a.C. — o único período do qual temos algum conhecimento substancial acerca deles — os gregos antigos, embora orgulhosos de si mesmos e de suas conquistas recentes, não viam suas instituições políticas, sua ciência, sua filosofia ou sua religião como originais. Pelo contrário, derivavam-nas — por meio de uma colonização anterior e de um estudo posterior de gregos no exterior — do Leste em geral e do Egito em particular. (BERNAL, 1987, p. 120).

Como consequência prática dessa primeira tese, o autor assume o seguinte engajamento social do que ele entende como uma espécie de necessário revisionismo histórico:

---

<sup>121</sup> Para as referências ao contexto de publicação da obra: BERLINERBLAU, 1999, p. 1-20; ADLER, 2016, p. 113-71.

Eu defendo que há necessidade de uma radical revisão da imagem da Grécia antiga e que deveríamos deixar de lado essa imagem de uma civilização que surgiu — como Atena da cabeça de Zeus — virgem e completamente formada, para outra em que a Grécia cresceu na interseção entre Europa, África e Ásia como uma cultura profundamente misturada e eclética. A grandeza e o extraordinário brilho da civilização grega na Antiguidade não foi o resultado de isolamento e pureza de cultura, mas sim do contato frequente e do estímulo de muitos povos vizinhos dos já heterogêneos nativos do Egeu. (BERNAL, 1994, p. 127).

Essa é sua tese otimista no que diz respeito ao passado: é certo que na argumentação mais detida dos três volumes de seu livro, esse quadro multiculturalista e colorido aparece atravessado pela noção de invasões e colonizações de povos orientais — principalmente egípcios — em território grego, com a sugestão de um fluxo antes unidirecional nessa transmissão civilizatória do que de uma efetiva mistura onde trocas múltiplas aconteceriam. Seguindo a tendência delineada por um livro como *Stolen Legacy*, de George G. M. James (1954), Bernal postula a ideia de que um modelo de influência cultural direta — baseado aqui na dominação e na violência — seria mais apropriado para compreender de que modo a cultura oriental teria sido transmitida até os gregos. Em suas palavras, já no volume II de *Black Athena*:

Após um tempo, os “bárbaros” guerreiros *Hyksos* [do Egito], conhecidos por seus túmulos em formato de poço, foram sucedidos por comandantes e comerciantes mais cultivados. Por mais de um século, entre 1720 e 1570 a.C., existiu um “mundo *Hyksos*” cosmopolita e mercantil — tal como representado pelos afrescos de Tera — que incluía o Egito, partes do Levante, Creta, as Cíclades e as áreas mais ricas da Grécia continental. Assim, de muitos modos, o que é conhecido hoje como cultura material “micênica” poderia ser visto com utilidade como “*Hyksos*” ou pelo menos como “*Hyksos* do Egeu não-cretense”. Embora tenham ocorrido muitos desenvolvimentos posteriores e influências externas, especialmente do Egito da 18ª Dinastia, foi dessa sociedade que não apenas o cultivo dos posteriores palácios micênicos se deu, mas também a língua e a cultura gregas — tal como sobrevivem até hoje — em sua primeira formação. (BERNAL, 1991, p. 408).

Essa primeira tese, “otimista”, é complementada por uma segunda, dessa vez de um inegável pessimismo histórico. A sociologia do conhecimento — ou, melhor, uma espécie de sociologia do conhecimento — fornece a base dessa argumentação. Bernal defende que a crença na influência oriental (egípcio-fenícia) sobre a Grécia antiga teria sido um lugar-comum desde a Antiguidade até o final do século XVIII. Segundo o autor, contudo, o legado dessa antiquíssima ideia teria sido abruptamente interrompido cerca de dois séculos atrás. Seguindo aqui as intuições delineadas por um livro como *Orientalism*, de Edward Said (orig. 1978), o estudioso sugere que a Europa moderna teria se apoiado em pressupostos a um só tempo positivistas e racistas para forjar pela primeira vez os argumentos históricos responsáveis por

colocar em dúvida a noção tradicional de que *ex Oriente Lux*, ou seja, a ideia de que a luz do conhecimento viria do Oriente. Com o tempo, acadêmicos europeus teriam estabelecido um *corpus* de teorias extirpando as contribuições egípcias e orientais para a civilização, elegendo a Grécia antiga como o berço único e virginal do pensamento ocidental.<sup>122</sup>

É certo que a argumentação de Martin Bernal é muito mais ampla e complexa do que esse rápido esboço poderia sugerir. O estudioso aciona tópicos de áreas tão diversas quanto arqueologia, história, linguística, literatura, sociologia, geografia e antropologia, por exemplo — no tocante não apenas aos gregos antigos e aos europeus modernos, mas também a outras civilizações orientais antigas, em especial egípcios e fenícios. A dificuldade de acompanhar sua argumentação interdisciplinar ao longo dos vários assuntos que os volumes desse livro acabam por abordar coloca uma série de obstáculos à leitura, mesmo para o leitor especializado em alguma(s) dessas disciplinas. Não é à toa que, após alcançar uma grande repercussão pública nos EUA, por meio de uma campanha publicitária bem articulada, *Black Athena* suscitou debates e publicações que reuniram uma plethora de especialistas para debater o fundo de verdade, ou, melhor dizendo, o fundo de *plausibilidade* de suas teses e argumentações.<sup>123</sup>

Aludo aqui à ideia de plausibilidade porque Bernal recorre — ainda que de forma confusa — à noção de paradigmas científicos, na linha do que foi sugerido por Thomas Kuhn, em sua obra seminal *The Structure of Scientific Revolutions* ([1962] 1996), a fim de delinear diferentes modelos epistemológicos competindo para fornecer uma compreensão mais plausível da história da Antiguidade: por um lado, o Modelo Antigo [*Ancient Model*], que consistiria na noção de que os antigos gregos teriam sido admitidamente dependentes em termos culturais de outras civilizações orientais, como a egípcia e a fenícia; por outro lado, o Modelo Ariano [*Aryan Model*], segundo o qual os gregos antigos teriam sido descendentes de indoeuropeus vindos do norte — de uma raça branca, caucasiana, ariana —, conquistadora da população autóctone, e que teriam se enganado na concepção de seu próprio passado étnico e suas raízes culturais. O próprio Bernal (1987, p. 1-10; p. 437-8) favorece um modelo que ele chama de Modelo Antigo Revisado, na medida em que aceita os pressupostos básicos da dependência cultural grega com relação a civilizações orientais, embora os combine com os fatos gerais mais reconhecidos acerca da invasão e instalação de povos indoeuropeus na Grécia.

---

<sup>122</sup> Para uma excelente análise dos argumentos principais de Bernal: BERLINERBLAU, 1999, p. 23-129; ADLER, 2016, p. 121-30.

<sup>123</sup> Para reflexões sobre esse tema especificamente: BERLINERBLAU, 1999, p. 71-3; p. 181-2; ADLER, 2016, p. 122-6.

Não pretendo entrar na vasta bibliografia e na complexa discussão em torno às teses de *Black Athena*. Gostaria apenas de considerar brevemente as consequências mais diretas do debate público que ele suscitou a fim de retomar a questão que nos inquietava no início desta seção, qual seja, a de tentar compreender as possíveis relações entre as Clássicas e as *culture wars*.<sup>124</sup>

Um primeiro ponto fundamental, e que é preciso ter claro desde logo, consiste no fato de que Martin Bernal entrou, e sabia que estava entrando, num debate de grandes proporções na cena intelectual dos EUA: alguns meses antes de publicar seu livro, no mesmo ano de 1987, Allan Bloom também lançava sua obra, que estava destinada a se tornar um *best-seller* do conservadorismo e um verdadeiro símbolo da época (como já vimos). A controvérsia suscitada e explicitamente explorada pelo debate público na tensão entre esses títulos, portanto, precisa ser situada no contexto aqui delineado, uma vez que tal disputa buscou determinar de que modo a sociedade estadunidense da época deveria compreender a cultura ocidental, o passado dessa cultura e suas próprias relações com tais ideias.<sup>125</sup>

Levando em conta as implicações práticas envolvidas pelo resultado de um debate como esse, não me parece possível escamotear o fato de que a proposta de Bernal tenha tantos problemas de interpretação quanto o bem menos intrincado *best-seller* de Allan Bloom. É certo que *Black Athena* oferece algumas considerações importantes, e que se revelaram fundamentais para suscitar uma reflexão mais detida entre classicistas acerca de sua própria área de trabalho: com base apenas nisso, esse volumoso livro já justificaria toda a atenção que lhe foi dedicada pelo público de modo geral. Sugerindo a existência de pressupostos não admitidos na transformação por que passaram as Clássicas entre o final do século XVIII e o início do XIX, sua sociologia do conhecimento tenta apontar de que modo o romantismo, o racismo, o positivismo, a crença no progresso, o filo-helenismo e o cristianismo foram alguns dos ingredientes que compuseram a receita responsável por converter um campo de estudos relativamente moribundo na poderosa *Altertumswissenschaft* [Ciência da Antiguidade], cerne e bastião do modelo educacional a ser instituído nos mais modernos Estados Nacionais europeus e, depois, mundo afora.<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> Na sequência do argumento, apoio-me em algumas das muitas críticas que foram feitas por especialistas ao trabalho de Bernal. A título de registro, eis alguns dos nomes que receberam suas propostas como majoritariamente positivas (em especial para a área de Clássicas): MORRIS, 1989; RENDSBURG, 1989; ALEXIOU, 1990, p. 58-9; HALEY, 1993; PASSMAN, 1993; WILLS, 1997.

<sup>125</sup> Para algumas considerações sobre essa tensão: BERLINERBLAU, 1999, p. 131-77; ADLER, 2016, p. 163-5.

<sup>126</sup> Essas ideias são defendidas em vários pontos de sua extensa obra. As passagens paradigmáticas, contudo, estão espalhadas em: BERNAL, 1987, p. 224-399. Conferir ainda: BERLINERBLAU, 1999, p. 75-129; ADLER, 2016, p. 128-9. Dentre os classicistas que se disseram persuadidos pela demonstração de racismo e outros pressupostos etnocêntricos na fundação da *Altertumswissenschaft*, Berlinerblau (1999, p. 91) cita Edith Hall, Glen Bowersock



Além disso, *Black Athena* teve um efeito revigorante muito perceptível para as Clássicas, oferecendo-lhes a possibilidade de ocupar novamente o centro do enorme debate público promovido pelas *culture wars* nos EUA: durante esse período, nomes como Ésquilo, Heródoto e Plutarco foram convocados à cena pública, obrigando os normalmente tão recatados classicistas a tomarem a palavra e se manifestarem sobre os mais diversos assuntos (incluindo alguns que escapavam de sua especialidade mais imediata). Mostrando a possibilidade de revisão de vastas quantidades de material bibliográfico, numa abordagem a um só tempo interdisciplinar e relevante para o público em geral, Bernal certamente ensinou algumas duras lições aos classicistas de então: acredito que essa seja uma das mais evidentes manifestações de um multiculturalismo batendo à porta das Clássicas e, após ter seu pedido negado, tentando teimosamente arrombá-la.

Em que pesem tantos méritos, é preciso confessá-lo desde logo: sua tentativa de invasão e ocupação desse campo disciplinar não teve muito sucesso. Isso se deve não tanto a uma resistência prévia aos argumentos de Bernal (embora ela de fato tenha existido e possa ser verificada textualmente), uma vez que a imensa quantidade de resenhas, estudos, réplicas e trélicas a seu trabalho constitui a mais clara demonstração da atenção que sua obra despertou.<sup>127</sup> As limitações do sucesso obtido por suas propostas deveram-se antes de tudo a seus graves problemas argumentativos e, portanto, epistemológicos. Revisitar aqui todos os erros, inconsistências e imprecisões apontados pelos especialistas que se debruçaram sobre *Black Athena* não seria possível, mas gostaria de evocar os problemas gerais que me parecem mais dignos de nota:

- A partir da leitura de *pouquíssimos* autores antigos (principalmente Heródoto), Bernal delineia o que chama de Modelo Antigo [*Ancient Model*], concebendo-o como um sistema homogêneo de crenças sobre o passado cultural dos gregos que seria igualmente compartilhado por *todos* eles, ao longo de uma imensa extensão territorial e um vasto lapso temporal;<sup>128</sup>
- Até mesmo a interpretação desses poucos autores antigos selecionados por Bernal poderia (ou melhor, deveria) ser muito diferente da que ele sugere — pois, por meio do

---

e Ann Michelini. Em artigo especialmente dedicado a criticar as falhas argumentativas da “sociologia do conhecimento” avançada por *Black Athena*, Anthony Grafton e Suzanne Marchand (1997, p. 7-8) questionam a ingenuidade de quem pôde ser convencido por um trabalho metodologicamente tão fraco.

<sup>127</sup> As principais referências aqui são convenientemente reunidas por Berlinerblau (1999, p. 122-9; p. 150-7).

<sup>128</sup> GREEN, 1989; HARTOG, 1996, p. 75; LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 53-90; BERLINERBLAU, 1999, p. 32-3; COLEMAN, 1996, p. 285-8.

recurso aos princípios básicos da crítica textual e da historiografia, as afirmações e narrativas desses autores (algumas, inclusive, de evidente conteúdo mítico e legendário) seriam mais rigorosamente analisadas antes como testemunhos históricos do que como as verdades históricas que Bernal propõe;<sup>129</sup>

- Muito antes de *Black Athena* começar a ser concebido, classicistas importantes já aceitavam a ideia de que a civilização grega tinha surgido a partir de contatos e trocas com outras civilizações, não apenas com os egípcios e os fenícios, mas também com os minoicos, os hititas, os babilônicos, os acádios e os sumérios, por exemplo;<sup>130</sup>
- Não há dados materiais ou linguísticos que comprovem a existência de uma invasão e ocupação militar de territórios gregos por parte dos egípcios ou de quaisquer outras civilizações orientais em caráter permanente; o que há são indícios de contato entre essas civilizações, segundo interesses comerciais coincidentes, responsáveis por promover trocas linguísticas, culturais e étnicas;<sup>131</sup>
- As extrapolações de Bernal com base em etimologias fantasiosas relacionadas a nomes próprios, topônimos e afins, bem como em escassos dados da cultura material, revelam as insuficiências de toda abordagem que postule previamente uma agenda com a qual os resultados das análises devem ser conformados a qualquer preço;<sup>132</sup>
- A tentativa de Bernal promover um revisionismo da monumentalidade a partir da qual a história da Europa teria sido escrita, por meio do apagamento das contribuições africanas e asiáticas (isto é, egípcias antigas e fenícias), é ela própria baseada em pressupostos eurocêntricos, uma vez que busca identificar a grandeza dessas outras civilizações por meio do que é reconhecido hoje pelos europeus como grandes realizações;<sup>133</sup>

---

<sup>129</sup> GREEN, 1989; SNOWDEN, 1989; BAINES, 1996, p. 39-43; COLEMAN, 1996, p. 285-8; HALL, 1996, p. 336-47; JENKYNS, 1996, p. 413-5; Sarah MORRIS, 1996, p. 167-71; ROGERS, 1996b, 450-1; LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 16-26; BERLINERBLAU, 1999, p. 29-32.

<sup>130</sup> COLEMAN, 1996, p. 280-1; ROGERS, 1996a, p. 435-9; VERMEULE, 1996, p. 272; LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 192. — O mais violento contraste em termos de qualidade da argumentação é com uma publicação que antecedeu *Black Athena* em poucos anos: o justamente célebre *The Orientalizing Revolution*, de Walter Burkert ([1984] 1995).

<sup>131</sup> BROWN, 1993; BAINES, 1996, p. 34-9; COLEMAN, 1996, p. 281-5; O'CONNOR, 1996, p. 52-60; JASANOFF, NUSSBAUM, 1996, p. 187-9; YURCO, 1996, p. 97-8; GRAFTON, MARCHAND, 1997, p. 10-1; BERLINERBLAU, 1999, p. 54-7; DUBOIS, 2001, p. 43-4.

<sup>132</sup> BAINES, 1996, p. 31; JASANOFF, NUSSBAUM, 1996, p. 178-203; Sarah MORRIS, 1996, p. 172; SNOWDEN JR., 1996, p. 115-7; VERMEULE, 1996, p. 277-8; YURCO, 1996, p. 98; GRAFTON, MARCHAND, 1997, p. 31-2; BERLINERBLAU, 1999, p. 127; p. 160-1.

<sup>133</sup> Molly LEVINE, 1989, p. 12; TURNER, 1989; BAINES, 1996, p. 32; COLEMAN, 1996, p. 293-4; HARTOG, 1996, p. 55; LIVERANI, 1996, p. 424-5; NORTON, 1996, p. 419-20; ROGERS, 1996a, p. 430; SNOWDEN JR., 1996, p. 121-7; LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 188-93; GRAFTON, MARCHAND, 1997, p. 8-9.

- A partir da leitura de poucos autores modernos, Bernal delineia o que chama de Modelo Ariano [*Aryan Model*], como um sistema relativamente homogêneo de crenças sobre o passado cultural dos gregos antigos que teria sido compartilhado por boa parte dos estudiosos modernos — seja em sua modalidade “moderada”, seja em sua modalidade “radical”;<sup>134</sup>
- Até mesmo a interpretação desses poucos autores modernos selecionados por Bernal deveria ser muito diferente da que ele sugere na maioria dos casos — pois, por meio do recurso aos princípios básicos da crítica textual e da historiografia, as obras desses autores deveriam ser lidas em primeira mão, não a partir de bibliografia secundária ou resumos apressados das mesmas.<sup>135</sup>

Essas são — de forma sintética, evidentemente — as principais ressalvas levantadas por alguns dos especialistas que leram e criticaram as propostas de Bernal, tal como foram reunidas numa coletânea como *Black Athena Revisited*, com edição de Mary Lefkowitz e Guy MacLean Rogers (1996). Na linha do que afirmei anteriormente, o nível de especialização exigido pela argumentação de Bernal e a radicalidade de seus questionamentos requisitou o agenciamento de estudiosos das mais diversas áreas e, embora não haja consenso sobre seus possíveis acertos, praticamente nenhum classicista aceitaria hoje suas proposições gerais sem grandes ressalvas. Mesmo um comentador simpático à “heresia” de sua empreitada teórica, Jacques Berlinerblau (1999), viu-se obrigado a apresentar ao longo de seu rico estudo sobre todo esse debate uma série de ponderações acerca dos erros, inconsistências e deslizes da proposta.

Apesar disso, as linhas gerais do argumento sociológico e sua ideia sobre a plausibilidade como critério para o ajuizamento de modelos históricos (especialmente modelos históricos da Antiguidade) costumam ser destacados de forma positiva, sobretudo por acadêmicos de tendências mais progressistas. Acerca desses tópicos, o próprio Berlinerblau (1999, p. 74) é quem comenta o seguinte:

O conceito de Bernal de plausibilidade competitiva é o solvente da ortodoxia acadêmica — um veículo perfeito para sua hostil investida contra o *status quo*. Ele exige que teorias aceitas como monopólios sejam forçadas a competir com outras. Isso torna a abertura a vozes dissidentes uma das principais

---

<sup>134</sup> TURNER, 1989; COLEMAN, 1996, p. 288-90; PALTER, 1996b; ROGERS, 1996a; GRAFTON, MARCHAND, 1997, p. 18-24; BERLINERBLAU, 1999, p. 68-71. — Dentre os estudiosos nascidos no século XIX que já propunham abordagens integradas, convém destacar, por exemplo: Jakob Bernays, Ernest Renan, Hermann Usener, Eduard Meyer, William Robertson Smith, Aby Warburg e Franz Cumont.

<sup>135</sup> PALTER, 1996b; NORTON, 1996; ROGERS, 1996a; GRAFTON; MARCHAND, 1997, p. 31-2; BERLINERBLAU, 1999, p. 36-8.

responsabilidades do historiador. E relega todos os pressupostos anteriores ao *status* de soluções temporárias, a serem empregadas apenas enquanto nada mais plausível surgir.

Efetivamente, essa proposta para uma arena de debate entre teorias, onde cada uma seja avaliada por sua plausibilidade com relação às demais, pode efetivamente funcionar como um modelo aplicável a diversas áreas das Humanidades, inclusive às Clássicas e às Letras. Ao contrário do que alguns estudiosos conservadores às vezes parecem sugerir, não há fatos estabelecidos definitivamente para a Antiguidade, ou para a Literatura, que estejam acima de qualquer dúvida e não mereçam ser mais uma vez escrutinados de uma perspectiva diferente.<sup>136</sup>

Nesse sentido, uma iniciativa como a de Bernal merece ser louvada sim, uma vez que obriga quem trabalha com Clássicas a reafirmar quais são seus “*academic standards*”. Refiro-me aqui, por exemplo, ao livro abertamente polêmico de Mary Lefkowitz ([1996] 1997), publicado com o título provocativo de *Not Out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*. A resistência *a priori* que ela demonstra diante de novas perspectivas teóricas é bem característica de certas tendências disciplinares já sugeridas antes, como fica claro desde as páginas iniciais de seu livro, quando afirma: “Responder ao tipo de alegação que atualmente tem sido feita exige de nós começar do início, explicar a natureza do documento antigo [*ancient evidence*] e discutir o que há muito já é conhecido e estabelecido como se efetivamente estivesse sujeito a um questionamento sério.” (LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 5). Ou ainda: “As linhas gerais da cronologia no Mediterrâneo são bem conhecidas e todos os textos em discussão estão diretamente disponibilizados em tradução em todas as bibliotecas universitárias” (LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 8).

A meu ver, será preciso levar muito a sério o que está na base desse tipo de reclamação, caso queiramos instigar o pensamento crítico em nossos cursos sobre a Antiguidade e outros campos de especialização acadêmica: é preciso sim explicar a natureza do documento (sobretudo do documento antigo); discutir o que há muito já é discutido e estabelecido; revisitar as linhas gerais da cronologia, especialmente à luz de novas tecnologias e descobertas; reler os textos antigos e modernos, tanto em novas edições críticas (em suas línguas originais), quanto em novas traduções, à luz ainda de comentários e estudos antigos e recentes. Acredito que essas

---

<sup>136</sup> Muitos dos nomes supracitados, responsáveis por análises críticas das propostas de Bernal, destacaram a importância epistemológica de *Black Athena* enquanto arena para debates das Clássicas: GREEN, 1989; Molly LEVINE, 1989, p. 10; TURNER, 1989; COLEMAN, 1996, p. 288; p. 294; O’CONNOR, 1996, p. 61; HARTOG, 1996, p. 49-55; JASANOFF, NUSSBAUM, 1996, p. 177-8; LIVERANI, 1996, p. 421; Sarah MORRIS, 1996, p. 173-4; ROGERS, 1996a, p. 443; VERMEULE, 1996, p. 269; YURCO, 1996, p. 97-8; DUBOIS, 2001, p. 43; RUBINO, 2005, p. 39.

sejam as premissas básicas fundamentais para uma abordagem responsável da Antiguidade e da Literatura de modo geral.

A própria Lefkowitz, ainda que a contragosto, demonstra isso com clareza em seu livro: a maioria de seus argumentos tem excelente fundamentação, apoiando-se em robustas pesquisas acadêmicas de Clássicas e áreas afins, com o objetivo de explicitar suas provas, apresentar os dados e fatos em que suas interpretações se baseiam, sem descuidar dos conhecimentos linguísticos e arqueológicos que esse tipo de debate exige. É por isso que, apesar de ressalvas quanto a certos posicionamentos da estudiosa — como sua incapacidade de reconhecer os aportes da teoria feminista para a área de Clássicas (LEFKOWITZ, 1989; 1996b) —, não posso deixar de acompanhá-la na valorização de procedimentos argumentativos bem documentados, como sugere a conclusão de seu livro:

Distinguir claramente entre motivações, por um lado, e documentos, por outro, tem um aporte direto sobre a questão da liberdade acadêmica. No que diz respeito ao que se pode ou não falar em sala de aula, aspectos como etnicidade ou motivações (de ordem pessoal ou cultural) são ou deveriam ser irrelevantes. O que importa é se alguém está fundamentado em fatos e documentos, textos e demonstrações. (LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 161-2).

Na parte final de sua discussão, a estudiosa insinua quão atenta estava para fenômenos histórico-sociais de preconceito e exclusão, como o sexismo e o racismo, uma vez que precisou se afirmar como mulher na área de Clássicas (um campo hegemonicamente masculino) e como judia nos EUA (uma sociedade consideravelmente antisemita). À luz do que essas questões deveriam evocar para qualquer pessoa vivendo após os grandes traumas e conflitos mundiais do século XX, acredito ser impossível não sentir a pungência do parágrafo com que seu livro se encerra:

Estudantes do mundo moderno podem pensar que é indiferente se Aristóteles roubou sua filosofia do Egito ou não. Eles talvez acreditem que essa história, mesmo sem ser verdadeira, pode ser usada para servir uma boa causa. Mas essa questão, e muitas outras como ela, deveria ser objeto de uma preocupação séria para todos, pois se alguém afirma que Aristóteles roubou sua filosofia, é preciso estar disposto a ignorar ou esconder uma quantidade substancial de documentos históricos que provam o contrário. Quando se começa a fazer isso, não é mais possível haver um discurso científico ou mesmo social-científico, nem uma comunidade, nem uma universidade. (LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 175).

Cumprir sempre em mente certas balizas procedimentais caso se queira propor uma abordagem efetivamente responsável de temas importantes para a universidade e a comunidade

de modo geral, como certos discursos sobre cultura e história. Em todo caso, acredito que o empreendimento ciclópico de Bernal — em seu evidente caráter de revolta contra a especialização e a compartimentalização do conhecimento universitário em áreas muito fechadas — possa ser encarado hoje como uma espantosa, ainda que quixotesca, empreitada em nome de uma ampla formação generalista. Sua aproximação de pensadores do afrocentrismo, como Asante, durante os acalorados debates públicos suscitados por *Black Athena*, parece reforçar a impressão geral de amadorismo que sua empreitada revisionista provocou nos mais diversos especialistas desde o primeiro momento. Nesse sentido, vale a pena considerar que um dos efeitos imprevistos dos esforços de Bernal talvez tenha sido uma revalorização da ideia tradicional de que o conhecimento universitário especializado seria o mais seguro caminho para o estabelecimento de fatos controversos.<sup>137</sup>

Da perspectiva que tenho tentado trabalhar nesse breve panorama das *culture wars*, concentrando-me em sua relação com o campo das Clássicas, o fato mais curioso de tudo aquilo que rodeou a polêmica suscitada por *Black Athena* é que, apesar do *frisson* midiático inicial, poucos classicistas se animaram a tomar a palavra publicamente para explorar a ocasião em que seu campo finalmente voltava a estar sob a luz dos holofotes nacionais e praticamente ninguém aproveitou a oportunidade para se lançar de forma mais ampla no debate cultural que polarizava o país. É certo que boa parte dessa polêmica só foi despertada por suas conexões com um assunto então em voga, qual seja, o tema do multiculturalismo e dos *African American Studies*, embora seja certo considerar que o *glamour* de que desfrutaram Bernal, Lefkowitz e MacLean Rogers pudesse ter sido reivindicado por outros classicistas e empregado como forma de projeção e participação direta das Clássicas no próprio debate mais amplo das *culture wars*. Mas não. As Clássicas se restringiram a um papel subsidiário ao longo de todo esse período e, mesmo quando diretamente instadas a tomar a palavra na cena pública, suas performances foram tímidas e pouco memoráveis.<sup>138</sup>

Nas palavras do trabalho que tem guiado minha exposição através de alguns de seus mais intrincados meandros:

---

<sup>137</sup> Esse debate é bem documentado e analisado por Adler (2016, p. 163-171). Referências ainda em: LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 167-75; BERLINERBLAU, 1999, p. 133-46; p. 188-95; CUSSET, 2003, p. 152; HARTMAN, 2015, p. 128-9.

<sup>138</sup> Escrevendo em 1989, Stephanie Katz já fazia um apelo a que classicistas tentassem ocupar espaços de debate fora da academia. O mesmo tipo de apelo viria a ser expresso três anos depois, por Gerald Graff (1992, p. vii-x), convocando universitários progressistas das Humanidades a tomarem a palavra publicamente e participarem de modo ativo das *culture wars*. Pouco depois, em 1993, Amy Richlin terminava seu texto com a mesma convocação, defendendo que o debate público não devia ficar por conta de intelectuais como Allan Bloom e seus acólitos. Para detalhes sobre essa questão: BERLINERBLAU, 1999, p. 191-2.

Alguém poderia imaginar que os classicistas e os Estudos Clássicos teriam um papel importante nas *culture wars* em terreno acadêmico. Muitas das disputas faziam parte da Antiguidade clássica. O relativismo adotado por alguns teóricos pós-estruturalistas, por exemplo, deve suas origens aos sofistas da Grécia do século V a.C.; a crítica a tais perspectivas floresceu nas obras dos antigos filósofos gregos. Os gregos do período helenístico, trabalhando na biblioteca de Alexandria, produziram o primeiro cânone literário do Ocidente. O termo Humanidades tem um *pedigree* romano. Também é possível detectar as maneiras pelas quais as conflagrações culturais do final dos anos 1960 afetaram os Estudos Clássicos: o pessimismo despertado pela Guerra do Vietnã, por exemplo, ajudou a inaugurar a chamada Escola de Harvard de crítica virgiliana, bem como avaliações mais críticas do imperialismo romano. Muitos dos *Great Books* eram da alçada dos departamentos de Clássicas. Os Estudos Clássicos desempenharam um papel desproporcional na educação superior ocidental durante séculos, e alguém poderia pensar que os combatentes das *culture wars* teriam enfatizado essa proeminência anterior. (ADLER, 2016, p. 39-40).

Tentando sintetizar suas análises mais extensas de algumas das referências fundamentais das *culture wars* e, em conexão com esse contexto mais amplo, também das Clássicas (na linha do que tentei recuperar aqui), o estudioso conclui com palavras pouco alvissareiras para o futuro de sua própria disciplina. Ele sugere que — embora a maioria dos autores conservadores no âmbito desse debate parecesse defender a necessidade de um retorno a leituras tradicionais dos clássicos, enquanto os progressistas buscavam questionar o cânone composto por eles a fim de lê-lo a contrapelo e expandir seus horizontes para abarcar as produções culturais de mulheres, negros, homossexuais e outros grupos marginalizados — as Clássicas praticamente não tiveram voz em tais debates. Essa constatação, talvez surpreendente para quem imaginasse que os classicistas teriam lugar de destaque numa discussão cultural sobre o cânone e os clássicos, deve ser compreendida em vista do quadro mais complexo, sugerido anteriormente.<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> A importância das Clássicas nas *culture wars* era explicitamente defendida por Knox (1993, p. 12-22). Contudo, a dimensão histórico-filológica de suas propostas certamente era pouco atraente para conservadores de tendência humanista, enquanto seu elitismo cultural dificilmente teria convencido pessoas de tendências mais progressistas: “Quanto ao currículo multicultural que é o ideal dos acadêmicos radicais de hoje, não pode haver objeção válida à inclusão de um novo material que dê ao aluno uma visão mais ampla. Mas esse novo material terá de competir com o antigo e, se não estiver no mesmo nível, mais cedo ou mais tarde será rejeitado com desdém pelos próprios alunos; apenas um regime totalitário pode impor o estudo contínuo de textos de segunda categoria ou filosofias ultrapassadas. Contanto que a ideia inteiramente grega de competição seja mantida, não há necessidade de se preocupar com o lugar dos gregos no currículo do futuro; mesmo que sejam temporariamente afastados em alguns lugares, eles encontrarão seu caminho de volta; na verdade, eles podem até mesmo conquistar um público ainda mais amplo como textos rejeitados. Eles resistiram ao teste do tempo, por mais de dois mil anos, e se tornaram um elemento básico de nosso caráter, de nossa natureza. Como observou o poeta romano Horácio, você pode arrancar a natureza com um forcado, mas ela rapidamente aparecerá de volta.” (KNOX, 1993, p. 21-2). Proposta análoga sobre a ideia de uma qualidade intrínseca do material das Clássicas e sua competitividade em termos de apelo junto aos estudantes já era defendida por Galinsky (1991, p. 448).

Conservadores como Allan Bloom e Roger Kimball, ao contrário do que um intérprete apressado poderia ser levado a pensar, não defendiam a importância das Clássicas na educação superior dos EUA, mas sim dos clássicos (entendidos aqui como membros do clube restrito dos *Great Books*). A formulação mais explícita disso pode ser encontrada perto do encerramento de *The Closing of the American Mind*:

O problema dos livros antigos não é novo. Na *Batalha dos Livros*, de Swift, vemos Bentley, o melhor helenista do século 18, do lado dos modernos. Aceitava a superioridade do pensamento moderno sobre o grego. Portanto, para que estudar livros gregos? Eis uma questão que continua sem resposta nos departamentos de letras clássicas. As evasivas são de espécie diversa, variando desde a análise filológica pura até o emprego dos livros para demonstrar a relação entre pensamento e condições econômicas. Praticamente, porém, ninguém tenta lê-los como já foram lidos: para verificar se os autores tinham razão ou não. *A Ética*, de Aristóteles, não nos ensina o que é um homem bom, mas sim o que os gregos pensavam sobre a moralidade. Mas quem quer saber disso? Nenhuma pessoa normal e desejosa de viver uma existência razoável. (BLOOM, [1987] 1989, p. 384-5, trad. João Alves dos Santos).

Por outro lado, intelectuais progressistas praticamente não buscaram apoio de classicistas para defender suas propostas de releitura e revisão do cânone durante as *culture wars*. As poucas exceções, nesse caso, tendem inclusive a mostrar que eles tinham razão em suas ressalvas. A tímida contribuição de ninguém menos que George Kennedy (o então editor-chefe da *AJP*), “Classics and Canons”, ao volume que Darryl Gless e Barbara Herrnstein Smith (1992) organizaram como resposta aos ataques conservadores contra as Humanidades, discrepava das demais contribuições tanto por seu tom quanto por seu fundo. Além de restringir suas reflexões ao campo das Clássicas, defendendo a importância da área para uma abordagem mais “científica” e “objetiva” da literatura, o autor propunha uma distinção que só pode ter parecido especiosa para a maior parte de seu público: Kennedy (1992, p. 218) afirmava que as Clássicas teriam exercido no século XX mais um papel de conservação do que propriamente de conservadorismo.<sup>140</sup>

Acompanhando de perto as reflexões de Adler acerca dessa incômoda situação dos classicistas e sua disciplina durante as *culture wars*, acredito que sua complexidade possa ser colocada nos seguintes termos: as Clássicas pareciam se mostrar progressistas demais para os

---

<sup>140</sup> Para uma breve crítica desse texto e do volume em que se encontra: ADLER, 2016, p. 28-9.



conservadores, mas conservadoras demais para os progressistas.<sup>141</sup> Nesse espírito, o estudioso conclui sua exposição panorâmica propondo a seguinte interpretação:

Dada a marginalização dos estudos greco-romanos nas *culture wars* acadêmicas, não é surpreendente descobrir que os classicistas desempenharam um papel periférico nesses conflitos. Em comparação com professores dos departamentos de Inglês ou de História moderna, muito poucos classicistas ofereceram avaliações abrangentes das batalhas curriculares em grande escala. Os poucos classicistas que contribuíram para os debates gerais tenderam a se esquivar da polêmica em favor de perspectivas mais distantes, como se dissessem que não tinham partido nessa disputa [*they had no dog in this fight*]. (ADLER, 2016, p. 40-1).

Não parece haver dúvidas de que o diagnóstico pessimista de Adler sobre a acanhada participação das Clássicas nas *culture wars* contenha uma avaliação precisa acerca da irrelevância dessa disciplina para debates sobre a cultura na contemporaneidade. Entretanto, aqui precisamos fazer uma incômoda pergunta: por que as Clássicas se tornaram tão irrelevantes em termos sociais no mundo de hoje?

### ***Made in Germany***

Anexemos um dossiê histórico a este processo investigativo sobre a “morte de Homero”: meu desígnio aqui é o de tentar deduzir as mais importantes circunstâncias do declínio e queda dos Estudos Clássicos na Modernidade, no que elas podem revelar acerca do crime ora investigado. Para isso, pretendo analisar as ruínas desse moderno campo de estudos antigos, cuja principal responsabilidade pretensamente consistiria em proteger e conservar Homero. Proponho-me a levar a sério as acusações arroladas anteriormente, fazendo intimar os próprios classicistas a prestarem seus testemunhos sobre esse processo, que a princípio pareceria poder ser denunciado por meio das palavras com que o célebre historiador Edward Gibbon descreveu uma das batalhas decisivas em *The Decline and Fall of the Roman Empire*:

Sem disciplina, revelou-se impossível para seu exército reorganizar-se; eles mesmos haviam demolido com desprezo os muros e fortificações que poderiam ter-lhes protegido de um tal infortúnio; e foram perseguidos para o

---

<sup>141</sup> Tento sintetizar nesse trecho a ideia geral do primeiro capítulo do livro de Adler (2016, p. 9-41). Contudo, não estou seguro de que minha última frase seja uma tradução fiel à formulação do autor quando escreve: “In short, the field of classics found itself in a peculiar position: part of the division of the university so ‘radical’ that it was in crisis, but a discipline so outmoded that it failed to win even the traditionalists’ assent.” (ADLER, 2016, p. 40).

coração de suas florestas por um inimigo não menos ativo ou intrépido do que eles próprios. (GIBBON, [1776-87] 1952, p. 610).

Dando continuidade à linha investigativa seguida até aqui, pretendo continuar me guiando pelas orientações delineadas por Eric Adler (2016). No segundo capítulo de *Classics, the Culture Wars, and Beyond*, o estudioso avança uma breve história dos Estudos Clássicos, com ênfase em seu papel fundamental na educação dos EUA desde o início da colonização, razão pela qual sua retrospectiva acaba por se revelar também uma história europeia (ou melhor, europeizada) dos Estudos Clássicos nesse país.

O currículo das primeiras instituições pedagógicas coloniais teria se baseado no tipo de proposta de formação generalista, segundo a tradição consistente — ainda que relativamente flexível — das *artes liberales*, cujos modelos mais imediatos eram os de Oxford e Cambridge. Esse ponto de partida fundamental teria moldado tanto a relativa liberdade de ênfase de cada instituição no estabelecimento de suas prioridades curriculares quanto o espírito humanista de tal educação durante seus primeiros séculos de desenvolvimento. Isso teria ficado bem evidente, por exemplo, desde as definições básicas para a fundação da primeira instituição de ensino superior nos EUA: o *Harvard College*, fundado em 1636 como *New College*.<sup>142</sup> Para uma boa compreensão dessa dimensão humanista na história da educação estadunidense, seria necessário, portanto, retornar a suas raízes na Europa.

A partir do Renascimento italiano, no século XIV, teria surgido um movimento de estudo e valorização das línguas e literaturas clássicas — isto é, a princípio, o latim e a literatura romana, embora paulatinamente tenham surgido as condições para que o interesse pela civilização grega também pudesse gerar frutos —, com fins sobretudo pedagógicos e morais. Segundo Adler (2016, p. 46), “[o]s humanistas, vivendo num período em que certo engajamento renovado com escritos antigos apresentava um impacto profundo em seu mundo, viam o estudo de autores da Antiguidade clássica como pré-requisito para uma formação salutar do caráter”. Ainda que outras tradições tenham contribuído para esse importante debate educacional — como a escolástica medieval e a reforma protestante —, o estudioso considera inegável que essa compreensão humanista dos clássicos tenha sido a principal justificativa para a inclusão das línguas e literaturas antigas de matriz greco-romana como condição básica para a formação universitária em vários países ocidentais a partir dos séculos XVI e XVII. Nos EUA, esse paradigma teria vigorado — apesar de eventuais questionamentos — até o período da Guerra

---

<sup>142</sup> Adler (2016, p. 44-5) oferece algumas fontes para tais informações. Outras referências incluem: KNOX, [1981] 1993, p. 78-9; GRAFF, 1992, p. 128-9; CUSSET, 2003, p. 49; BRIGGS, 2007, p. 279-89.

de Secessão (1861-1865), momento a partir do qual teria perdido cada vez mais espaço curricular e prestígio social.<sup>143</sup>

Na Europa, contudo, esse paradigma já teria sofrido uma série de críticas arrasadoras, devido à reflexão de autores responsáveis por questionar uma de suas premissas fundamentais, qual seja, a pretensa vinculação entre epistemologia, ética e estética. Nesse sentido, a filosofia crítica de Immanuel Kant poderia ser apontada como um importante divisor de águas, embora também fosse legítimo ilustrar esse ponto com a gradual profissionalização dos estudos de autores clássicos, tratados de forma cada vez mais especializada, em abordagens com pretensões antes de tudo histórico-científicas. Isso teria se verificado principalmente a partir dos trabalhos de estudiosos alemães da época, como os já mencionados Christian Gottlob Heyne e Friedrich August Wolf. Não à toa, portanto, a ascensão de um campo científico autônomo e inteiramente dedicado à Antiguidade teria acontecido, no início da Modernidade, sob a égide de uma palavra alemã: cunhada pelo próprio Wolf, a expressão *Altertumswissenschaft* [Ciência da Antiguidade] teria pretendido refletir o caráter moderno, científico, dessa nova disciplina, eminentemente orientada por uma pesquisa histórica produtora de conhecimento seguro. A partir dessa época, a produção acadêmica de artigos, livros, gramáticas, dicionários e enciclopédias teria prosperado nas universidades da futura Alemanha e, depois da exportação de seu modelo para outras nações, teria conhecido um enorme sucesso em todo o mundo. Segundo Adler (2016, p. 51-5), esse modelo alemão de universidade, com seus imperativos de especialização, clareza e exaustividade, não teria demorado a chegar às instituições estadunidenses, num desenvolvimento iniciado a partir de meados do século XIX.<sup>144</sup>

Sem entrar aqui nas especificidades desse longo e complexo processo, fato é que, segundo o estudioso, duas concepções acerca do estudo dos autores antigos teriam passado a coexistir: por um lado, a humanista, segundo a qual o valor desses autores clássicos estaria em seu potencial de engrandecimento moral; por outro, a cientificista, que se preocuparia

---

<sup>143</sup> Fontes para essas informações são fornecidas por Adler (2016, p. 64). Outras referências são ainda: GUSDORF, 1964, p. 13-74; BATE, 1982, p. 47-8; BERNAL, 1987, p. 151-88; KNOX, 1993, p. 16-9; KALLENDORF, 2007a; TURNER, 2014, p. 33-90.

<sup>144</sup> Segundo Graff (1979, p. 108-11), essa transformação radical da educação nos EUA teria ocorrido por volta da década de 1880, com uma gradual especialização da pesquisa, profissionalização do ensino e departamentalização do conhecimento. Outras referências para tais transformações incluem: BATE, 1982; NIMIS, 1984; BERNAL, 1987, p. 189-223; NUSSBAUM, [1987] 1988, p. 388-9; BERNAL, 1989, p. 68-70; HALPORN, 1989, p. 306-15; SIMON, 1990, p. 16-7; PAGLIA, 1991, p. 173-5; GRAFF, 1992, p. 87-92; p. 128-35; AFRICA, 1993; GRAFTON, MARCHAND, 1997, p. 13-8; BERLINERBLAU, 1999, p. 111-4; CUSSET, 2003, p. 49-54; GILDENHARD, 2003, p. 174-82; MILLER, 2003, p. 12; BRIGGS, 2007, p. 289-291; MARRS, 2007, p. 41-3; TURNER, 2014, p. 274-327. Uma bela representação literária das desigualdades nesse processo de transição é bem captada pelo romance *Stoner*, de John Williams ([1965] 2015), que representa ficcionalmente a carreira acadêmica de um professor do departamento de Inglês da Universidade do Missouri, entre os anos de 1910 (quando ingressa na universidade) e 1956 (ano de sua morte).

principalmente em estudar e esclarecer os mais diversos aspectos da Antiguidade, de forma tão especializada e exaustiva quanto possível (não sendo à toa que o século XIX teria testemunhado o florescimento de disciplinas especializadas tão caras à *Altertumswissenschaft*, como a arqueologia, a papirologia, a epigrafia e a numismática, por exemplo). Não que essas duas concepções fossem necessariamente avessas uma à outra, mas a ascensão do paradigma cientificista teria levado de modo geral a um questionamento e a um conseqüente afrouxamento das prerrogativas moralizantes encarnadas pelos *studia humanitatis*. Nas universidades de vários países ocidentais, essas prerrogativas teriam sido transplantadas de seu campo original — qual seja, o dos Estudos Clássicos — para serem enxertadas no campo da Literatura, com seus estudos gerais do cânone literário, especialmente o nacional. Nos EUA, a ideia teria ganhado corpo no início do século XX, com os cursos dedicados à “Civilização Ocidental” e, pouco depois, também aos *Great Books*.<sup>145</sup>

Essa rápida retrospectiva das transformações que o ensino clássico sofreu ao longo da história moderna da educação na Europa e nos EUA oferece a possibilidade de retornarmos às *culture wars* com os materiais básicos para compreender de que modo Adler tenta explicar a irrelevância das Clássicas no âmbito desse debate cultural. Segundo o estudioso:

O desaparecimento do currículo associado às faculdades clássicas americanas marcou uma profunda diminuição do papel dos Estudos Clássicos no ensino superior dos EUA — uma diminuição com que as conflagrações curriculares da década de 1960 não podem sequer ser comparadas. Os humanistas do Renascimento apoiaram uma visão de educação baseada em apenas um período na história da cultura ocidental — a Antiguidade greco-romana. Os *Great Books* fundamentaram-se em toda a alta cultura ocidental. Os humanistas do Renascimento promoveram o estudo do latim clássico e do grego como modelos estéticos e morais para os estudantes; os *Great Books* passaram a estudar os textos em tradução para o inglês. Em comparação com o declínio do currículo clássico no final do século XIX, as disputas entre os promotores dos *Great Books* e aqueles que favoreciam um sistema mais flexível parecem coisa pequena. Assim, os conservadores nas *culture wars* acadêmicas até poderiam estar corretos em ver os anos 60 como testemunhas da maior ameaça à posição dos clássicos no ensino superior americano. Mas isso ocorreu na década de 1860, não na de 1960. (ADLER, 2016, p. 73).

Em outras palavras, segundo a proposta desse estudioso, “a morte de Homero” — outra forma de dizer “declínio e queda dos Estudos Clássicos” — teria acontecido não no final do

---

<sup>145</sup> Mencionei, ainda que de forma breve, esse fenômeno anteriormente e referências específicas a essas transformações são citadas por: NUSSBAUM, [1987] 1988, p. 388-9; CUSSET, 2003, p. 50-4; ADLER, 2016, p. 68. Hannah Arendt, vivendo nos EUA desde o início da década de 1940, aborda o problema que lhe parece o de uma crise desse modelo de educação. Seu livro *Past and Future* (ARENDDT, [1954] 2016) trata de importantes questões político-filosóficas a partir da experiência de seu exílio americano.

século XX, mas em meados do XIX. Sua origem estaria relacionada não com os movimentos de expansão e democratização da universidade nas últimas décadas em várias partes do mundo e a incapacidade demonstrada por classicistas em manter o nível de excelência diante de tais desafios — ou seja, não teria a ver com os movimentos sociais ou com a *theory* —, mas sim com a própria criação de um campo autônomo e especializado de estudos da Antiguidade, a *Altertumswissenschaft*, na base da universidade moderna, e sua disseminação pelo mundo. Adler (2016, p. 75) parece indicar esse momento como aquele que teria testemunhado a fundação de uma antinomia destinada a assassinar Homero para a Modernidade: divididas entre sua antiga missão humanista moralizante e suas novas pretensões historicistas científicas, as Clássicas teriam experimentado ao longo desse período um processo de ruína de seu prestígio social, perdendo seu papel central na educação em todos os níveis à medida que as exigências de especialização e eficiência se disseminavam dos graus superiores para os demais, corroendo os elementos básicos de uma formação generalista, sem que tal perda viesse compensada pela oferta de algum tipo de produto ou serviço julgado socialmente relevante. Modernas demais para representarem os antigos, antigas demais para representarem os modernos, as Clássicas teriam sido despedaçadas — juntamente com Homero — pela própria História, nesse limiar entre dois mundos.

Os resultados do inquérito de Adler, em sua leitura crítica das acusações propostas por Hanson e Heath (1998), não são exatamente inéditos. Em seu artigo antes mencionado, “Paideia in America”, Clinton Marrs (2007) já defendia exatamente o mesmo posicionamento sobre a ideia de uma “morte de Homero” nos EUA:

Nem todo mal tem remédio e nem todo criminoso é pego. Não existe crime perfeito, mas certamente atribuir a culpa a um subordinado conta muito. Culpar a ‘geração atual’ de classicistas pelo declínio da educação clássica ao longo do último século e meio é como acusar um sócio júnior pelo fracasso de sua empresa. Se a universidade do final do século XX parece ter se esquecido de Homero, é porque gerações de americanos entre 1850 e 1962 decidiram que Homero não importava mais. (MARRS, 2007, p. 46).

A bem da verdade, essa hipótese também não foi inventada por Marrs e, embora possa ser encontrada na sucinta formulação de Gildenhard (2003, p. 182) — quando afirma que “a *Wissenschaft* estava matando Homero” —, já era defendida pelo próprio Allan Bloom ([1987] 1989, p. 175-194), constituindo um dos pilares da História da Filosofia segundo a perspectiva de seu mestre, Leo Strauss. Os termos gerais dessa conjectura parecem fazer parte de um verdadeiro *tópos* que atravessa vários debates sobre a situação crítica dos Estudos Clássicos com respeito à educação e à cultura desde sua institucionalização na Modernidade.

Essa tensão entre uma abordagem tradicional humanista, mais atenta a uma formação universalista do ser humano a partir de valores éticos e estéticos, e outra abordagem moderna, historicista e direcionada a uma investigação científica do passado a partir de vestígios linguísticos e materiais, apareceu em muitos discursos ao longo de todo esse período. O grau de consciência sobre o pretense enfrentamento entre as tarefas da *Bildung* (educação) e as exigências da *Wissenschaft* (ciência), entendido como um legado do modelo desenvolvido pela universidade moderna alemã, pôde variar segundo cada formulação, mas parece jamais ter estado de todo ausente de seu horizonte. Alguns exemplos indicam bem isso.<sup>146</sup>

Fernand Robert, em seu livro *Homère* (1950), dedicado a compreender a personalidade de Homero a partir de seus próprios poemas — isto é, segundo o princípio hermenêutico sintetizado por Porfírio (*Questões Homéricas* 1.56.3-4) e tradicionalmente atribuído a Aristarco da Samotrácia, qual seja, Ὅμηρον ἐξ Ὀμήρου σαφηνίζειν [esclarecer Homero a partir de Homero] —, abdicava de boa parte da enorme bibliografia moderna sobre o assunto e propunha uma leitura direta do próprio texto antigo a fim de explorar questões éticas e estéticas relacionadas à experiência humana presente nas ações narradas pelo poeta. O caráter humanista da proposta foi bem salientado pela resenha de Étienne Lapalus (1951, p. 519), onde mencionava que Robert já era o autor de uma obra intitulada justamente *L'humanisme: Essai de définition* [*O humanismo: Ensaio de definição*] (1946). A consciência da tensão à qual eu aludia acima fica evidente nas palavras com que o helenista francês encaminhava a conclusão de seu volume sobre Homero. Após afirmar que a erudição sempre acabava por perder de vista o essencial, sugerindo caber ao simples bom gosto do homem honesto sem pretensões eruditas responder pelo poeta grego,<sup>147</sup> o estudioso avançava a seguinte conclamação:

Tomemos o texto dos poemas homéricos tal como ele é: se não é perfeitamente seguro, tudo o que for colocado em seu lugar será menos seguro ainda. Esqueçamos tudo o que foi dito desde Wolf, uma vez que Wolf partiu de ideias certamente falsas, e voltemos ao que foi a opinião da crítica na Antiguidade. (ROBERT, 1950, p. 274).

---

<sup>146</sup> A bibliografia disponível atualmente sobre o assunto é abundante. Minhas reflexões levam em conta sobretudo as seguintes referências, cujo aporte teórico e crítico será mais explorado nos desdobramentos posteriores dessa primeira entrada no assunto (no início do segundo capítulo e ao longo de todo o terceiro): HORSTMANN, 1978; LANZA, 1981; GRAFTON, 1981a; 1983b; O'BOYLE, 1983; GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985; BRAVO, 1986; DONATO, 1986; LEVENTHAL, 1986; BRIGGS, CALDER, 1990; HUMMEL, 2000; PORTER, 2000; HUMMEL, 2003; LEGHISSA, 2007; MAHLER, 2011; COZZO, 2011; FORNARO, 2011; MAUFROY, 2011; MALTA, 2011; ANDURAND, 2013; TURNER, 2014; MALTA, 2015; HÜBSCHER, 2016.

<sup>147</sup> Em paráfrase. No original: « Chaque fois, l'érudition a échoué quant à l'essentiel, et c'est en fin de compte au simple bon goût de l'honnête homme sans prétentions érudites qu'il faut aujourd'hui demander si Homère a existé, s'il fut un ou s'il fut plusieurs. » (ROBERT, 1950, p. 272). — Sobre o estudioso: LAPALUS, 1951; RIGHI, [1962] 1967, p. 224-7.

Uma mesma consciência acerca dessa tensão, ainda que formulada de modo mais pungente, pode ser encontrada num artigo de Jules Marouzeau, dado a lume na iminência da Grande Guerra, em 1913, numa revista acadêmica sobre Antiguidade Clássica, Literatura alemã e Pedagogia. Abordando “a crise dos Estudos Clássicos na França” (segundo a tradução do título de seu artigo publicado em francês nessa revista alemã), o estudioso visitava o debate pedagógico que seu país conhecia no início do século XX, mas encerrava seu texto de forma aporética, mencionando uma querela entre tendências humanistas de uma tradição francesa (acusada por uns de elitismo) e tendências cientificistas de uma tradição germânica (acusada por outros de demagogia):

Há no ensino superior francês, como em todo o ensino moderno, dois métodos coexistindo: um, que se pode qualificar de estético e que recorre ao gosto e à intuição para julgar as obras em nome de um certo ideal; o outro, que se chama de histórico e que introduz na literatura e na arte certos procedimentos de pesquisa das ciências exatas, aferrando-se principalmente a reconstituir, explicar e compreender. Quantas polêmicas foram necessárias para se ligar um desses métodos ao espírito da tradição francesa e a fazer dele como que a marca de uma aristocracia intelectual; a ver no outro uma tendência ‘germânica’ e ‘falsamente democrática’? (MAROUZEAU, 1913, p. 217-8).<sup>148</sup>

Que o tom belicoso de muitas dessas reflexões pretensamente epistemológicas (em suas dimensões tanto profissionais quanto disciplinares) possa ser relacionado às várias guerras e disputas políticas das nações europeias modernas ao longo de todo esse período é algo que talvez esteja começando a ser evidenciado. Pretendo explorar isso de forma mais detida e contundente no terceiro capítulo desta tese, onde serão trazidos à tona os argumentos de um livro tão violento quanto *Un mensonge de la science allemande* [Uma mentira da ciência alemã], publicado por Victor Bérard em 1917, na sequência das barbaridades que a Europa acabara de promover e experimentar durante a Grande Guerra. Explorando esse mesmo *tópos* do assassinato de Homero por uma *Wissenschaft* germânica (representada paradigmaticamente pelo trabalho de Wolf), o estudioso francês escrevia uma longa acusação que buscava promover, perante os olhos de um mundo devastado pela guerra, a condenação não apenas da Filologia Clássica alemã, mas de todo o modelo científico da Alemanha.

Antes dos acontecimentos que se precipitaram a partir de 1914, contudo, essa dimensão nacional — para não dizer nacionalista — do conhecimento científico aparecia tematizada com muito menos frequência e, embora não estivesse de todo ausente de certas formulações (como

---

<sup>148</sup> Vale lembrar que Marouzeau, em 1926, fundaria a publicação *Année philologique*, visando à integração internacional de uma pesquisa atualizada no campo dos Estudos Clássicos. Sobre a vida e a obra do estudioso francês: LATHER, CLAMOR, [2012] 2014.

demonstra o testemunho de Marouzeau, acima citado), parecia vir velada por argumentos de ordem mais estritamente epistemológica. Tal é o caso do expediente adotado por van Leeuwen, um importante homerista holandês do final do século XIX. Num artigo de 1910, avançando uma leitura da cena em que Héctor e Andrômaca se encontram no canto VI da *Iliada*, o estudioso defendia a necessidade de se admitir a unidade do poema para que uma compreensão efetiva da verdade humana suscitada pela arte poética de Homero com tal cena pudesse emergir.<sup>149</sup> Com esse objetivo, após criticar abertamente a tradição analítica iniciada por Wolf (citado nominalmente na p. 340), ele dizia “ser preciso sair o mais rápido possível desse brejo de dúvidas e suspeitas em que se enfiaram por tempo excessivo os estudos homéricos” (LEEUVEN, 1910, p. 341).<sup>150</sup>

O historicismo científico, de inegável base alemã, imperou de forma hegemônica no campo dos Estudos Clássicos durante a maior parte do século XIX e, de fato, levou a uma série de excessos que tornaram bastante aguda a tensão entre o que tenho apontado como as tarefas da *Bildung* (educação) e as exigências da *Wissenschaft* (ciência). No campo dos estudos homéricos — aos quais aludia Van Leeuwen —, esses excessos podem ser vistos nas várias propostas de dissecação analítica da *Iliada* e da *Odisseia*, poemas compreendidos como mosaicos formados por diferentes poemas menores, compostos por diferentes autores em diferentes contextos. Mencionando essa querela que dividiu os estudos homéricos, e mesmo os Estudos Clássicos, durante boa parte de sua história recente, não quero tomar partido nessa complexa disputa sobre a qual ainda pretendo tecer algumas considerações e dar a ver certos desdobramentos teóricos, mas tão-somente indicar de que modo uma tensão entre tendências pedagógico-humanistas e outras científico-historicistas parece atravessar a própria constituição desse campo na Modernidade.

Um dos mais impactantes exemplos de reação consciente a esses excessos encontra-se formulado numa obra importante do escritor escocês Andrew Lang, *Homer and epic* (1893).<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> A forma como Van Leeuwen (1910, p. 394) encaminhava o final de seu texto não deixava dúvidas acerca de seu posicionamento sobre os méritos de uma leitura humanista — atenta à dimensão estética, ética e didático-pedagógica de Homero —, por oposição a propostas de viés crítico-histórico: “Malusne igitur historicus, malus topographus, malus theologus fuit Iliadis poeta? Fuit, et tamen — vel potius hanc ipsam ob causam — magnus poeta fuit, generis humani deliciae, cuius opus post saecula plurima vivido etiam iuventutis splendore nitet neque sine maximo ipsius humanitatis detrimento in oblivionem aut in contemtum abire poterit unquam.” Em tradução: “Por acaso, então, o poeta da *Iliada* foi mau historiador, mau topógrafo e mau teólogo? Foi e ainda assim — ou antes, por causa disso mesmo — foi excelente poeta, para o júbilo da raça humana, ele cuja obra continua brilhando após muitíssimos séculos com o esplendor ainda vívido da juventude, jamais podendo ser esquecida ou desprezada sem imensa perda para a própria humanidade.”

<sup>150</sup> No original: “Quam primum emergendum est e dubitationum et suspicionum illa palude, in qua nimis diu haeserunt studia homerica.”

<sup>151</sup> Não me parece de somenos importância o fato curioso de que o Instituto Hugo de São Vítor, instituição de tendências abertamente conservadoras em sua promoção da educação clássica no Brasil, tenha publicado em 2021



Explicitando, ainda que com outros termos, o par de opostos constitutivos da fundação moderna das Clássicas, o prefácio desse livro abria-se com as seguintes palavras:

A Questão Homérica, a questão da unidade de autoria, é um problema literário, mas tentativas são feitas constantemente para resolvê-lo por outros métodos que não os literários. Cá estão dois poemas e o que se deveria perguntar é: cada um deles traz uma marca de autoria única, em harmonia de tom, segundo um precipitar dos acontecimentos, em dramática consonância de representação, com grandeza de estilo? Essas são questões de arte, embora muitas vezes sejam abordadas não no espírito da arte, mas no de um advogado de acusação ou de um estudante de história testando a exatidão de uma declaração factual. [...]

Esse método, defendemos aqui, é errôneo. Tem sua origem nos argumentos de Wolf contra a possível existência de uma longa e contínua epopeia grega antiga. Esses argumentos levaram os homens a procurar vestígios de junções nos poemas e a encontrá-los, a caçar as discrepâncias resultantes e a descobri-las. Mas tentamos mostrar que os argumentos *a priori* de Wolf não são mais válidos. Não é impossível que um longo poema grego antigo possa ter sido composto assim e sobrevivido. Nesse sentido, defendemos visões mais amplas e generosas da *Ilíada* e da *Odisseia*, graças a um estudo da poesia como poesia, não como uma cláusula contestável num projeto de lei, ou uma declaração duvidosa de um historiador. (LANG, 1893, p. vii-viii).

Esse trecho não deixa margem a dúvidas sobre o que se encontrava em jogo quando o autor fazia referências desdenhosas à história, enquanto mencionava elogiosamente leituras capazes de levar em conta a poesia, a arte e a literatura. O mesmo tipo de arranjo que apareceria décadas mais tarde na argumentação de Eric Adler para sugerir a *causa mortis* de Homero na Modernidade vinha prefigurado nos termos com que Lang delineava um diagnóstico e seu prognóstico à questão. Não à toa, depois de fazer referência justamente a esse livro do escocês, Victor Bérard (1917, p. 3) exclamava triunfalmente: “Homero ressuscitou, Ὅμηρος ἀνέστη.”<sup>152</sup>

Se houve quem tenha comemorado a ressurreição de Homero no início do século XX, isso só foi possível porque parecia morto para muitos naquele período. Como acredito ter demonstrado, Friedrich August Wolf e sua proposta de *Altertumswissenschaft* foram frequentemente acusados na Modernidade como responsáveis pela morte de Homero e pela decadência de tudo aquilo que o poeta representava para a cultura “ocidental” (isto é, para a cultura europeia e europeizada desse período). A lista de referências acima convocada indica inclusive que isso parece ter constituído uma espécie de *tópos* no discurso de certos classicistas e amantes das Clássicas durante os vários debates sobre educação e cultura em que se

---

— mesmo ano em que foram traduzidos para o português *Questões Homéricas*, de Nagy (orig. 1996), e *Homero*, de Graziosi (orig. 2016), — a tradução de uma obra tão ultrapassada quanto *O mundo de Homero*, de Lang (orig. 1910).

<sup>152</sup> No original: « Homère est ressuscité, Ὅμηρος ἀνέστη. »

envolveram. Entretanto, esse não é o único *tópos* formado em torno a Wolf e suas propostas para o estudo da Antiguidade.

Recorrendo aos manuais sobre a história dos Estudos Clássicos que mencionei anteriormente, e em referência ainda a outras propostas mais específicas sobre esse assunto, acredito ser possível indicar a formação paulatina de outro lugar-comum acerca de Wolf. Embora esse lugar-comum tenha se sedimentado e perdure, de certa forma, até os dias de hoje, ele começa a se constituir desde a publicação de suas mais importantes ideias sobre o estudo da Antiguidade. À guisa de exemplo dessa sedimentação, consideremos aqui as palavras com que Reynolds e Wilson descrevem a fundação moderna dos Estudos Clássicos numa das mais recentes reedições de seu importante livro sobre a transmissão dos textos greco-latinos:

Os Estudos Clássicos, na medida em que se ocupavam de literatura e não de arqueologia (que só ganhou espaço no século XVIII), tiveram de se recuperar do golpe que receberam na disputa entre os antigos e os modernos. Eles haviam assumido um novo sopro de vida quando, em 1777, F. A. Wolf obteve sucesso em seu pedido de matrícula em Göttingen, não na faculdade de Teologia, mas como um *studiosus philologiae*. (REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 204).

Pouco antes disso, os estudiosos já tinham indicado de que modo Wolf podia ser considerado um divisor de águas na história da Filologia clássica. Segundo eles:

Em 1788, Villoison publicou os escólios marginais da *Ilíada*, encontrados no códice agora conhecido como Venetus A (Marc. Gr. 454). Eles continham um vasto fundo de novas informações sobre os críticos alexandrinos de Homero, e essas informações estimularam F. A. Wolf a escrever seus *Prolegomena ad Homerum*, um dos livros mais importantes em toda a história da erudição clássica (1795). Embora Robert Wood, em seu *Essay on the original genius of Homer*, já tivesse visto em 1767 que a imagem usual de um Homero letrado escrevendo seus poemas não poderia ser uma explicação completa da forma atual dos poemas homéricos, coube a Wolf demonstrar, com a ajuda dos recém-descobertos escólios, que os problemas textuais em Homero não eram do mesmo tipo que em outros autores, e que uma explicação para esse estado de coisas poderia ser fornecida pela suposição de que o texto de Homero não tinha sido escrito até a época de Sólon ou Pisístrato. O livro de Wolf marcou o início da discussão séria sobre o que é tradicionalmente chamado de Questão Homérica. (REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 198).

Iniciador sério da Questão Homérica, renovador dos Estudos Clássicos, Wolf aparece no livro de Reynolds e Wilson como uma figura excepcional, capaz de promover a um só tempo inovação e renovação em seu campo de trabalho. Homem atento às demandas de seu próprio tempo, ele demonstra a perspicácia necessária para potencializar o legado dos séculos de estudos filológicos e traçar uma abordagem mais afinada com as exigências da Modernidade.

Algo comparável a isso surge nas palavras que o classicista alemão Rudolf Pfeiffer dedica a Wolf em sua importante história dos Estudos Clássicos:

A influência dos *Prolegomena* no desenvolvimento da erudição clássica foi incomparável. A chamada ‘Questão Homérica’ imediatamente se tornou um dos problemas centrais e assim permaneceu até os nossos dias. Embora Wolf não tenha publicado uma análise crítica da *Iliada*, mas apenas algumas sugestões nessa direção, ele forneceu o impulso para o emprego do método analítico por gerações de estudiosos no campo da epopeia, bem como em outras áreas. Seria injusto responsabilizá-lo pessoalmente por todas as consequências desastrosas de sua aplicação a assuntos inadequados. Todas as realizações de Wolf em áreas específicas dos Estudos Clássicos foram subordinadas à sua concepção geral desses estudos, para a qual ele inventou o termo abrangente de *Altertumswissenschaft*. Gesner havia intitulado seu curso inicial de *Isagoge in eruditionem universalem*; Wolf intitulou o seu, a partir de 1785, *Encyclopaedia philologica*. Ele repetiu esse curso dezoito vezes, segundo nos dizem, dando-lhe sua forma final após a derrota de Jena, quando a universidade foi forçada a fechar, e optou por um novo título: *Darstellung der Altertumswissenschaft nach Begriff, Umfang und Zweck*. Ele até o publicou como o primeiro artigo de seu novo periódico chamado de *Museum der Altertumswissenschaft*. (PFEIFFER, 1976, p. 175-6).

Apesar do detalhamento maior com que a excepcionalidade de Wolf é aí representada, Pfeiffer oferece o mesmo tipo de exaltação que já tínhamos encontrado: desbravador de novos caminhos, renovador de antigas paisagens, o estudioso apresenta-se como personagem fundamental para o desenvolvimento de estudos sobre a Antiguidade entre os modernos. Exatamente isso transparece também do parágrafo que Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, apesar de seu tom visivelmente mais contido e até mesmo crítico, dedica a essa figura em sua concisa história da Filologia:

Friedrich August Wolf, como amigo de Goethe e Wilhelm von Humboldt, estava bem preparado para determinar, de forma programática, a Ciência da Antiguidade, que ele recebera de seu professor Heyne e que lhe coube estruturar como uma totalidade. Ele o fez na fundação de um periódico filológico, publicado em língua alemã e dedicado a Goethe. Isso efetivamente marcou época e o fato de que Wolf tenha superestimado o valor da Antiguidade de forma totalmente imprópria pode ser escusado pelas tendências do período. (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 48).<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> No original: „Als Freund von Goethe und Wilhelm von Humboldt war Fr.A.Wolf befähigt, die Altertumswissenschaft, die er von seinem Lehrer Heyne überkommen hatte, als ein Ganzes, das nun aufzubauen war, programmatisch festzustellen. Er tat es zugleich mit der Gründung einer philologischen Zeitschrift in deutscher Sprache, die er Goethe widmete. Das macht in der Tat Epoche, und daß er den Wert der Antike ganz unbillig übertrieb, entschuldigt die Zeitstimmung.“

Ainda teremos a oportunidade de investigar Wilamowitz-Moellendorff e suas próprias ideias acerca do estudo da Antiguidade, mas já é possível adiantar que — embora seja clara certa hostilidade sua com relação a uma parte do legado wolfiano — há também um evidente reconhecimento de sua importância para a história da Filologia. Essa ambiguidade em seu panegírico à atuação de Wolf, contudo, posto que presente no discurso daquele que é considerado talvez com justiça um dos maiores helenistas de todos os tempos, constitui um possível indicativo do valor tópico que a referência a Wolf já parece revestir nesse momento para toda e qualquer retrospectiva histórica da área. Ou seja, ainda que Wilamowitz-Moellendorff tenha suas ressalvas quanto à qualidade das contribuições desse predecessor, nem mesmo alguém de sua estatura pode prescindir de certa reverência — ainda que retórica — diante de tal nome, quando se dedica a escrever uma história desse campo.

Quanto mais recuamos no tempo, paradoxalmente, mais evidente fica a dimensão tópica que essa referência a Wolf, como mero lugar-comum, parece revestir no auge das publicações de histórias dos Estudos Clássicos, entre o início do século XX e o final do XIX. Que se leve em conta uma formulação exagerada como esta, da autoria do classicista estadunidense Harry Thurston Peck:

Quando o grande crítico homérico, F. A. Wolf, matriculou-se em Göttingen, ele se inscreveu como *studiosus philologiae*, e deixou claro que ele queria dizer com isso o estudo inteligente e crítico de todo o conhecimento tradicional do passado; de modo que o dia de sua matrícula (8 de abril de 1777) foi denominado ‘o aniversário da filologia moderna’. (PECK, 1911, p. 2-3).

Wolf tinha dezoito anos quando se matriculou na Universidade de Göttingen. Sem querer entrar aqui em detalhes de sua complexa biografia — cuja escrita ficou a cargo de seu genro, Wilhelm Körte (1833), a partir das memórias e dos documentos fornecidos pelo próprio Wolf —, parece-me legítimo perguntar: de que modo Wolf, um jovem de família humilde e, portanto, sem acesso a uma educação diferente daquela que podia lhe oferecer o pai, preceptor de garotas e organista de um vilarejo prussiano, chegaria aos dezoito anos para fazer sua matrícula numa das mais prestigiosas universidades europeias querendo fundar uma nova forma de estudo, concebida como inovadoramente inteligente e crítica, a fim de escrutinar assim todo o ensino tradicional do passado? A sugestão aqui é a de que era um gênio, não há dúvidas: Wolf, esse “verdadeiro fundador da filologia moderna” [*true founder of modern philology*] —

para citar outro trecho de Peck (1911, p. 404) —, só podia ser um gênio desejoso de revolucionar as estruturas antiquadas da Filologia tradicional.<sup>154</sup>

Essa excepcionalidade genial é sugerida também pela constatação com que tem início o livro V da obra monumental de Sir John Edwin Sandys (1908b, p. 51), quando ele anuncia: “Uma nova era começa com o nome de Friedrich August Wolf (1759-1824)”. Pouco depois, o estudioso britânico narra a já conhecida anedota fundacional da Filologia Clássica moderna, aqui em termos bem mais próximos daqueles com que o próprio Wolf parece tê-la narrado a seu genro e biógrafo, Körte (1833, p. 46-7):

No dia 8 de abril de 1777, ele inseriu seu nome no livro de matrícula como *Studiosus Philologiae*. O pró-reitor, um professor de medicina, contestou: “Filologia não é uma das quatro Faculdades; se quiser se tornar um mestre-escola, inscreva-se como estudante de Teologia.” Mas Wolf insistiu que ele se propunha a estudar Filologia, não Teologia. Ele sustentou esse posicionamento e foi o primeiro estudante que ingressou assim na universidade. A data de sua matrícula tem sido considerada o início de uma nova época na história da educação alemã e também na história da erudição [*scholarship*]. (SANDYS, 1908b, p. 52).

Resplandece com cada vez mais fulgor a dimensão heroica dessa figura excepcional da história dos Estudos Clássicos na Modernidade, responsável não apenas por sugerir a primeira sistematização científica da *Altertumswissenschaft*, mas também por lançar as bases sérias da Questão Homérica e lutar pela liberação dos estudos filológicos de sua posição subalterna com relação à Teologia, revoltando-se contra um desarranjo herdado da universidade medieval. Como não poderia deixar de ser, essa heroicização é proclamada aos quatro ventos pelos próprios filólogos alemães. Em seu livro sobre a história da educação na Alemanha, Friedrich Paulsen (1897, p. 208) retoma uma célebre expressão proclamada originalmente por ninguém menos que o próprio Niebuhr, no encerramento de um texto de 1827, quando vaticina numa espécie de oração fúnebre: “Que a memória de Wolf possa se ver livre de toda assertividade histórica e anedótica, a fim de que ele então, a partir da imagem de suas próprias obras-primas,

---

<sup>154</sup> Permito-me um aparte para evidenciar melhor de que modos — às vezes involuntariamente burlescos — essa dimensão retórica do louvor a Wolf pode se revelar nos discursos encomiásticos que aparecem em algumas dessas histórias dos Estudos Clássicos. No capítulo dedicado à influência alemã sobre a área, Peck (1911, p. 404) revela seu descuido no tratamento das fontes e antecede numa vintena de anos o nascimento de Wolf (que ocorreu não em 1739 como afirma e faz questão de ressaltar, mencionando “a longa duração de sua vida”, mas sim em 1759). Esse fato, que talvez explique de que modo Peck justificava para si a possibilidade de um calouro se matricular na Universidade de Göttingen com pretensões revolucionárias, indica quanto material dessas histórias dos Estudos Clássicos é devorado e mal digerido numa época de produção e reprodução do conhecimento em escala industrial.

seja celebrado pela posteridade como herói e epônimo do clã dos filólogos alemães.” (NIEBUHR, [1827] 1843, p. 227).<sup>155</sup>

Sem querer enfatizar, por ora, certos aspectos dessa construção da figura heroica de Wolf, gostaria de já deixar registrada a sugestão do que pode haver de deliberadamente artificial — para não dizer artificioso — nisso que começa a se revelar um processo de *self-fashioning* [automodelagem] não apenas por parte de Wolf, mas do próprio “clã dos filólogos alemães”. Emprego aqui esse conceito de *self-fashioning* seguindo o que sugere, por exemplo, Thomas Greene (1968), em seu estudo sobre a tomada de consciência por parte de escritores renascentistas italianos, ou ainda na linha do que propõe Stephen Greenblatt (1973), quando retoma o conceito para estudar escritores ingleses do século XVI, dispostos a modelar discursivamente seus *selves* (isto é, suas identidades). Ambos os estudiosos sugerem a existência de tais *selves* — ou seja, de sentidos de ordem pessoal, modos característicos de se dirigir ao mundo e estruturas de desejos aí interligados —, bem como de certos elementos de deliberada modelagem na formação e expressão dessas identidades.<sup>156</sup> Acredito que a noção possa ser empregada de forma produtiva aqui para revelar o que Wolf e o *establishment* da Filologia Clássica (a princípio, alemã, mas, depois, também de outras nações europeias e europeizadas) promovem como estratégia retórica, também numa época de instabilidade social e necessidade de autoafirmação para garantir que seus novos valores sejam apresentados e consolidados. Outras figuras são igualmente mobilizadas nesse processo, como as de Winckelmann e Goethe, por exemplo, a depender da inflexão humanista que se queira imprimir nessa construção da imagem social da Filologia Clássica e sua tarefa no mundo moderno.<sup>157</sup> Voltarei a essas questões no início do terceiro capítulo, quando esse contexto histórico estiver mais claramente demarcado e o sentido dessas primeiras sugestões puder ser explorado com mais profundidade.

---

<sup>155</sup> A passagem encontra-se na conclusão do texto intitulado „Die Sikeler in der Odyssee“. No original em alemão: „Möge Wolfs Andenken von historischer und Anekdotenbestimmtheit befreit, und er dann, nach dem Bild seiner Meisterwerke, als Heros und Eponymus für das Geschlecht deutscher Philologen, von der Nachwelt gefeiert werden.“

<sup>156</sup> Ainda que haja um diálogo evidente entre as propostas dos dois teóricos em torno à questão do *self-fashioning* presente na literatura moderna europeia, Greene (1968 p. 252) defende que a modelagem formativa mais tradicional, a partir de uma relação didática entre um mestre e seu(s) discípulo(s), teria sido paulatinamente substituída por uma espécie de consciência sobre a possibilidade de automodelagem pessoal, inaugurando o que pode ser compreendido como a constituição da individualidade moderna no Renascimento italiano. Greenblatt, por outro lado, concentra-se na forma como esse último aspecto vem a ser retrabalhado algumas décadas mais tarde no contexto inglês.

<sup>157</sup> Algumas referências básicas à questão incluem: SANDYS, 1908b, p. 22-4; PECK, 1911, p. 402-3; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 41-7; BUTLER, [1935] 1958, p. 11-48; p. 85-154; PFEIFFER, 1976, p. 167-72; LLOYD-JONES, 1982a, p. 32-60; BERNAL, 1987, p. 207-15; MAIER, 1992, p. 10-16; MARCHAND, 1996, p. 7-24; BRUHNS, 2005, p. 22-4; LEGHISSA, 2007, p. 49-77; ANDURAND, 2013, p. 37-50; HARLOE, 2013; 2018.

Seja como for, um fato é inegável: mesmo antes de ter início o século XX, a figura de Friedrich August Wolf já se firma como uma referência incontestável para quem queira proclamar a preeminência alemã na fundação dos Estudos Clássicos modernos. Todas as principais informações sobre ele e sua atuação, já citadas nos testemunhos anteriormente mencionados, aparecem reunidas e apresentadas inteligentemente no capítulo histórico do livro sobre Filologia Clássica publicado na França por Max Bonnet (1892, p. 37-70), a partir de um conjunto de seis palestras proferidas na Faculdade de Letras de Montpellier. Essas mesmas informações aparecem referidas também, ainda que de forma sintética, na introdução da obra monumental dos irmãos Croiset sobre a literatura grega (CROISET, 1887, p. XXVI) e na abertura do influente manual sobre Filologia Clássica de Salomon Reinach (1880, p. 3). As informações contidas nesse último, como o próprio autor admite na página de rosto de seu livro, são inteiramente baseadas no livro escrito para o *Gymnasium* alemão por Wilhelm Freund, intitulado *Triennium philologicum* (orig. 1874-76). Outros estudiosos que ajudaram a disseminar na França o nome de Wolf como figura excepcional para a história dos Estudos Clássicos são ainda Karl Hillebrand (1865) e Dugas-Montbel (1831). Mais testemunhos da reverência prestada ao mito wolfiano ao longo do século XIX são cuidadosamente reunidos por Pascale Hummel (2000, p. 106-116), organizados numa lista que inclui nomes tão relevantes para a área quanto os de Conrad Bursian, Friedrich Ritschl e August Boeckh (que foi seu aluno).

Aqui não entrarei ainda na complexa história da primeira recepção das ideias de Wolf, mas gostaria de encerrar esse breve panorama sobre a constituição paulatina desse *tópos* retórico eminentemente positivo mencionando duas passagens de textos franceses de ampla circulação pública. Ainda que talvez possam parecer meras curiosidades antiquárias, mais do que fontes propriamente ditas para uma história dos Estudos Clássicos, considero seus testemunhos valiosos para o que venho sugerindo. Estranhamente, embora sejam bastante precoces para o tempo em que circularam — e indiquem por isso mesmo a rapidez com que a notoriedade de Wolf se firmou também fora da Alemanha —, Pascale Hummel (2000) não os cita em seu estudo sobre a construção da imagem pública de Wolf como herói mítico da *Altertumswissenschaft*.

A mais recuada dessas menções encontra-se no célebre estudo que Madame de Staël escreve durante seu exílio da França napoleônica, significativamente intitulado *Da Alemanha* (1815). Em seu capítulo sobre “a influência da nova filosofia alemã”, a autora propõe reflexões em que se deixa entrever muito daquilo com que tenho me ocupado nessas últimas páginas:

Entre os alemães, a imitação dos antigos tomou uma direção completamente diferente da do resto da Europa. O caráter consciencioso do qual nunca se apartam levou-os a não misturar o gênio moderno com o gênio antigo; em certos aspectos, eles tratam as ficções como verdade, pois acham o meio de provê-las de escrúpulos; eles também aplicam essa mesma disposição ao conhecimento exato e profundo dos monumentos que nos restam dos tempos passados. Na Alemanha, o estudo da Antiguidade, bem como o das ciências e da filosofia, reúne as várias ramificações do espírito humano.

Heyne abarca tudo o que se refere à literatura, à história e às belas-artes com uma perspicácia surpreendente. Wolf extrai das observações mais sutis as implicações mais ousadas, e não se submetendo minimamente à autoridade, julga por si mesmo a autenticidade e o valor dos escritos dos gregos. (STAËL, 2016 [orig. 1815], p. 511, trad. Edmir Míssio).

Se é certo que muito do material mencionado por Madame de Staël não é conhecido por uma leitura direta das fontes primárias — como as referências superficiais a Heyne e Wolf parecem indicar —, por outro lado, muito de seu conhecimento vem de informantes alemães da estatura de um August-Wilhelm Schlegel, ou mesmo de um Goethe, não restando dúvidas sobre a relevância dessa obra na divulgação da cultura moderna alemã não apenas na França, mas em toda a Europa do início do século XIX. Nesse sentido, não é de se subestimar essa breve menção a Wolf e ao tratamento científico-historicista conferido pelos alemães à Antiguidade.

Para meu argumento, contudo, é ainda mais significativo aquilo que se encontra num longo artigo da *Revue des Deux Mondes*, publicado por C. Galusky em 1848 com o título de “Críticos e historiadores modernos da Alemanha: II. Wolf”. O texto por si só já apresenta considerável valor histórico pela leitura crítica que o autor propõe do conjunto da obra do filólogo alemão à luz de descobertas recentes da Filologia Clássica, mas o que mais me interessa aqui são os termos com que encaminha a conclusão de sua análise. Após mencionar algumas informações sobre as últimas pesquisas homéricas, no que fornecem correções e reparos às teses wolfianas, ele encerra seu artigo com um trecho bastante significativo para seu público francês (e que, apesar de longo, convém citar na íntegra):

Um fato pelo menos foi estabelecido, e é que não pode mais ocorrer a ninguém comparar a *Ilíada* à *Eneida* ou a algum outro poema habilmente composto de acordo com nossos métodos literários. O mesmo vale para todas as questões abordadas por Wolf: ele até pôde ter ultrapassado a verdade [*il a pu dépasser la vérité*], mas sempre esteve no caminho que leva para ela; ele delineou o método que deve ser aplicado ao estudo da Antiguidade, e na França é menos necessário do que em qualquer outro país explicitar o valor de tal serviço. Já se sabe bem desde Descartes quais são as vantagens de um método legítimo, ainda que seja necessário ajustar seus desvios. Não foi por acaso que mencionei o nome de Descartes. Wolf introduziu o sopro do espírito moderno na Antiguidade; ele operou uma revolução na história das Letras análoga àquela que no século XVI regenerou a filosofia. Rompeu com todas as opiniões *assumidas a crédito*, como diz Montaigne, e partiu da dúvida para



invocar essa crítica independente que é a razão aplicada aos fatos do passado. Antes de Wolf, os antigos eram julgados por alguns princípios preconcebidos, relacionando tudo a um modelo imaginário, sem perceber as circunstâncias em meio às quais o gênio do escritor havia se desenvolvido. Wolf substituiu a ideia convencional de beleza pela de verdade; ele procurou principalmente nos escritos um quadro fiel da sociedade que os inspirou. Que tenha havido um excesso nessa tendência, é possível: não se deve esquecer que os vestígios da Antiguidade são tanto monumentos quanto modelos; mas promover a compreensão do gênio antigo era então a melhor maneira de fazer com que fosse amado. Estávamos cansados de procurar belezas abstratas. Os espíritos livres de todo preconceito tornaram-se mais sensíveis aos prazeres literários quando não precisavam mais se cansar em procurá-los. Essa é a impressão que temos hoje ao ler os poemas homéricos. Homero perdeu pouco em ser trazido de volta à humanidade, isto é, em deixar de fazer o que era impossível. Hoje temos mais certeza de que ele é um de nós e entregamo-nos a ele com mais confiança. Ao revelar-nos o verdadeiro sentido da obra em que Homero mais contribuiu, Wolf devolveu-lhe mais do que tirou dele. Homero, sem dúvida, não reclamaria de ser sacrificado dessa maneira. Apesar das vãs declamações, Wolf acrescentou algo ao príncipe dos poetas, como Fídias ao senhor dos deuses. (GALUSKY, 1848, p. 877-8).

Wolf sacrifica Homero para fundar a *Altertumswissenschaft*. Ou seja, Homero é sacrificado para que a Modernidade possa fundar seus estudos da Antiguidade.

Esse testemunho, da autoria de um obscuro licenciado em Letras Clássicas, conhecido apenas como coautor de um *Método para estudar a acentuação grega* (EGGER, GALUSKY, 1844), evidencia com toda a clareza possível — apesar dos volteios retóricos de seu discurso — de que modo os dois lugares-comuns sobre Wolf podem ser conciliados numa mesma figura: Wolf surge como assassino do antigo Homero e fundador dos Estudos Clássicos modernos; aparece também como descobridor de um Homero moderno e destruidor dos antigos Estudos Clássicos. Fundador porque assassino; descobridor porque destruidor. Tais formulações esclarecem de que modo discursos aparentemente tão contraditórios acerca de Wolf e da *Altertumswissenschaft* surgem e se consolidam pouco a pouco na história moderna das Clássicas, indicando o tipo de conflitos na base de uma verdadeira disputa de narrativas.<sup>158</sup>

Diante desse conjunto complexo de testemunhos em torno à figura de Wolf e seu projeto moderno para uma Ciência da Antiguidade — concebida como campo universitário de *Wissenschaft* [ciência] e *Bildung* [formação] —, acredito que seja possível questionar a acurácia da interpretação histórica proposta por Eric Adler (2016, p. 43-76), sintetizada no início desta

---

<sup>158</sup> Não pretendo desenvolver tal ideia nesta tese, mas gostaria de deixá-la registrada: parece-me que algo semelhante poderia ser sugerido também para a figura de Heinrich Schliemann (1822-1890), no que diz respeito a seu papel polêmico na história moderna da Arqueologia Clássica. Ver: SANDYS, 1908b, p. 224; KROLL, [1908] 1919, p. 134-6; RIGHI, [1962] 1967, p. 195; BERNAL, 1987, p. 362-4; MAIER, 1992, p. 21-31; MARCHAND, 1996, p. 118-24; MANGUEL, 2007, p. 177-82; KENNEL, [2012] 2014; MALTA, 2015, p. 100-1; Éder SILVA, 2020, p. 60-5; ZANON, 2020.

seção. É certo que o estudioso tem como objetivo mais imediato compreender a situação das Clássicas nos EUA durante as *culture wars*, mas seu livro propõe considerações de caráter geral sobre a história da disciplina com o objetivo mais amplo de tentar formular respostas ao que se lhe apresenta como um terrível impasse na contemporaneidade. Ainda retornarei ao capítulo final de *Classics, the Culture Wars, and Beyond*, onde essa dimensão mais propositiva ganha o primeiro plano da argumentação e deixa entrever a urgência que podem reivindicar certas investigações sobre a história recente de uma disciplina acadêmica. Levando em conta essa preocupação de ulterioridade — tão bem representada no último elemento de seu título, com a palavra “Beyond”, e explicitamente desenvolvida com as propostas do último capítulo, intitulado “Toward Ending the Crisis for Classics” —, acredito ser fundamental investigar certos detalhes da “breve história intelectual” na base de sua proposta a fim de que também possamos, nós próprios, em seguida, abordar algumas dessas questões do além.

Questiono a acurácia de seu panorama histórico porque, como acredito ter demonstrado, ele parece não coincidir de todo com aquilo que se depreende dos mais importantes manuais dedicados à história dos Estudos Clássicos, cujos trechos pertinentes para uma primeira abordagem dessa questão citei acima. Já mencionei esses manuais mais de uma vez e cheguei até a avançar uma breve e apressada consideração crítica sobre o conjunto de suas propostas historiográficas. Gostaria de propor aqui uma reorientação das linhas gerais que têm guiado minhas investigações sobre essa “morte de Homero”, a fim de que exploremos melhor o vasto território onde suspeitamos agora que tal crime possa ter sido longamente premeditado e perpetrado: com isso, conheceremos detalhes importantes da vida pregressa da vítima, enquanto aproveitamos para delinear as bases de uma outra história dos Estudos Clássicos, a primeira — até onde sei — a ser realizada no Brasil; a primeira, também, em língua portuguesa.<sup>159</sup>

---

<sup>159</sup> A presente proposta de história dos Estudos Clássicos cultiva afinidades eletivas com o projeto de Nabil Araújo (2020, p. 281-376) sobre a historiografia da crítica literária.

## Os princípios de Homero

Ὅμηρον δὲ γένος οὐδ' αὐτὸ περιεργασόμεθα.  
εἴρηται γὰρ πολλοῖς ἑτέροις ὡς οὐκ ἂν ἡμεῖς κρειττόνως εἴπωμεν.  
εἰ μὴ ἄρα τοῦτο καὶ μόνον ῥητέον κατὰ τὸ ἐπιτρέχον,  
ὅτι ἐπικρύψας ἑαυτὸν ὁ ποιητὴς καὶ σιγήσας ὅστις ποτε καὶ ὄθεν ἦν,  
περιμάχητος μᾶλλον ἐγένετο καὶ πολύπατρις.

Quanto ao nascimento de Homero, não nos ocuparemos em vão com isso, pois muitos outros já o discutiram e nós mesmos não diríamos nada melhor. A menos que isto e apenas isto devesse ser dito, o mais rápido possível: que o poeta, escondendo-se e guardando silêncio sobre si e sua origem, tornou-se bastante disputado e reivindicado por muitas pátrias.

**Eustácio de Tessalônica (séc. XII)**  
*Comentários à Ilíada de Homero, 4.17*

## *Prolegomena ad Homerum*<sup>160</sup>

No princípio era Homero.

Pouco importa o que tenha sido dito ou escrito sobre Friedrich August Wolf, seus *Prolegomena ad Homerum* estabelecem as balizas fundamentais para a primeira história moderna dos Estudos Clássicos. Na verdade, as balizas fundamentais para toda e qualquer história dessa disciplina que ele próprio consagrou com o nome de *Altertumswissenschaft* [Ciência da Antiguidade] e que outros preferiram continuar chamando de Filologia — doravante cada vez mais frequentemente dignificada pelo adjetivo “Clássica”, a fim de ser diferenciada das emergentes filologias nacionais — ou até mesmo por meio da forma substantiva “Clássicas”, versão abreviada da expressão “Estudos Clássicos”. Basta conferir o introito de qualquer um dos manuais sobre a história desse campo de estudos, dentre os vários que já mencionei e que nos guiarão sem escândalo através do caminho aqui iniciado.

Em seu *Guide to the Transmission of Greek & Latin Literature*, Reynolds e Wilson ([1968] 1991, p. 1) introduzem sua primeira seção, “Antiguidade”, com as seguintes palavras:

Uma descrição dos processos pelos quais a literatura clássica foi transmitida do mundo antigo até os dias atuais pode convenientemente começar com um breve esboço da origem e do crescimento do comércio de livros. Na Grécia arcaica, a literatura precedeu a escrita. O núcleo dos poemas homéricos foi transmitido através de vários séculos, durante os quais o uso da escrita parece ter sido completamente perdido; e na segunda metade do século VIII, quando o alfabeto fenício foi adaptado para a escrita do grego, a tradição da composição literária oral ainda era forte, de modo que pode não ter sido considerado necessário passar os poemas homéricos para a escrita de uma só vez. De acordo com uma tradição frequentemente repetida na Antiguidade, o primeiro texto escrito das epopeias foi preparado em Atenas, em meados do século VI, por ordem de Pisístrato. Esse relato não está acima de qualquer suspeita e, mesmo se verdadeiro, não provaria que cópias do texto de Homero começaram a circular em números consideráveis, pois o objetivo de Pisístrato era com toda a probabilidade assegurar a existência de uma cópia oficial dos poemas a serem recitados no festival das Panateneias. O hábito de se ler poesia épica em vez de ouvi-la recitada dificilmente pode ter sido criado da noite para o dia, e os livros permaneceram uma raridade até meados do século V.

Apesar da ênfase obviamente textualista adotada pelos estudiosos e da estranha referência a uma “literatura” que “precedeu a escrita”, fica claro que eles identificam o longo processo de composição, transmissão e fixação dos poemas homéricos por meio de uma tradição oral como o início da “literatura clássica”. Que os princípios de uma disciplina

---

<sup>160</sup> “Prolegômenos a Homero”, subtítulo em latim da obra de Wolf sobre os poemas homéricos.

dedicada ao estudo dessa “literatura” tenham sido inspirados pela necessidade de se estabelecer o texto de Homero é algo que eles já indicam aí e explicitam na sequência de seu argumento, quando apresentam o tipo de estudo iniciado no período helenístico.<sup>161</sup> Segundo sua apreciação do pouco que resta do trabalho intelectual de figuras como Zenódoto de Éfeso, Aristófanes de Bizâncio e Aristarco da Samotrácia, as bases epistemológicas da Filologia já se encontram estabelecidas por eles, tanto em termos de crítica textual quanto de hermenêutica.

Rudolf Pfeiffer (1968), em seu *History of Classical Scholarship*, oferece uma formulação ligeiramente diferente, embora o fundo de seu posicionamento seja rigorosamente o mesmo. Seu primeiro capítulo, intitulado “Poetas, rapsodos e filósofos do século VIII até o V”, abre-se com o seguinte parágrafo:

A erudição [*scholarship*] é a arte de compreender, explicar e restaurar a tradição literária. Ela se originou como uma disciplina intelectual própria no século terceiro antes de Cristo, por meio dos esforços dos poetas para preservar e usar sua herança literária, os ‘clássicos’. Portanto, a erudição na verdade surgiu como erudição ‘clássica’ [*classical scholarship*]. (PFEIFFER, 1968, p. 3).

Homero e seus poemas não são imediatamente invocados pelo classicista alemão, mas essa estratégia retórica — que opta por enfatizar o caráter “clássico” desse campo de estudos, destacando na sequência que seu verdadeiro *télos* durante a Antiguidade seria a civilização helenística — apenas potencializa a força do que vem a proclamar depois desse suspense inicial. Talvez justamente por causa de sua breve insinuação de que os Estudos Clássicos só teriam início de verdade no século III a.C., anunciando com isso o relevo conferido ao período em que ele próprio é especialista (isto é, o período helenístico), o estudioso desperta algum assombro com sua proclamação seguinte:

Os poetas épicos foram inspirados pelas Musas, e o poeta que criou a parte principal de nossa *Ilíada* é o maior poeta de todos os tempos. Muitas vezes foi dito que Homero deve ser seu próprio intérprete; isso também é verdade num sentido bastante específico. Ele não apenas criou, mas repetidamente ‘interpretou’ sua própria linguagem poderosa ao longo de seu poema. Assim, a poesia grega mais antiga que conhecemos incluía uma espécie de ‘elemento filológico’; a própria poesia pavimentou o caminho para sua compreensão.

---

<sup>161</sup> Além do onipresente Homero, eles mencionam ainda poetas mélicos, como Píndaro, e trágicos, como Eurípides. Na sequência, eles explicam o seguinte: “A necessidade de estabelecer o texto de Homero e de outros autores clássicos inspirou os estudiosos a definir e aplicar os princípios da erudição literária [*literary scholarship*] de forma mais sistemática do que se tentara antes. A discussão de passagens difíceis levou não apenas à produção de um texto confiável dos autores em questão, mas a comentários nos quais os problemas foram discutidos e interpretações oferecidas.” (REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 9).

Isso é de grande importância para a origem e o desenvolvimento da erudição [*scholarship*]. (PFEIFFER, 1968, p. 3).

A interpretação geral desdobrada a partir desses primeiros apontamentos ainda será retomada com proveito, quando chegar o momento oportuno para uma apresentação sintética das possíveis relações entre Homero e as origens dos Estudos Clássicos segundo minha própria perspectiva, mas o que me interessa aqui é apenas salientar a recorrência desta estrutura fundacional que poderia ser colocada nos seguintes termos alemães: *im Anfang war Homer*.<sup>162</sup> Apesar do humanismo cristão de Pfeiffer, tal estrutura não tem sua fonte primeira em seu trabalho, que se limitou a lhe oferecer uma formulação especialmente sofisticada.<sup>163</sup>

Algo semelhante pode ser encontrado também na base de *History of Classical Philology*, do estadunidense Harry Thurston Peck (1911). Antes de citar os trechos mais importantes de sua proposta, contudo, gostaria de aproveitar a oportunidade para aludir a uma importante exceção ao que tenho apontado: Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Como o título sintético de sua obra já parece indicar — *Geschichte der Philologie [História da Filologia]*, sem qualquer determinante que sugira a intenção de reivindicar um classicismo tradicional —, esse importante helenista alemão tem uma concepção bastante particular de sua disciplina e suas próprias capacidades para transformá-la:

A ciência da Antiguidade não é mais clássica, nem reivindica mais a prerrogativa de ser clássica, mas é o que precisa ser: um todo orgânico e mesmo isso está no âmbito de uma ciência histórico-filológica geral, encontrando-se não apenas compreendida por ela, mas também sob sua influência em termos de método. (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 72).<sup>164</sup>

Ainda será preciso abordar esse assunto com atenção, mas cumpre adiantar desde já que Wilamowitz-Moellendorff tem uma consciência aguçada das transformações que a sociedade alemã vinha sofrendo desde o final do século XIX, bem como das dificuldades enfrentadas nesse contexto pelo ensino universitário, sobretudo em áreas tradicionais como a Filologia.

---

<sup>162</sup> Essa fórmula, de teor (talvez ironicamente) teológico, aparece sob a pena de Eduard Norden (1915, p. 170), aplicada a outro tópico dos Estudos Clássicos: trata-se da imitação poética, explorada na relação entre a poesia de Ênio e a de Virgílio, sobretudo a partir da dependência em que ambos se colocam com relação a Homero, graças a Nêvio e suas traduções latinas das célebres epopeias gregas.

<sup>163</sup> Ainda voltaremos a refletir sobre Pfeiffer, mas referências básicas sobre sua vida e sua obra incluem: GRAFTON, 1979 (esp. p. 236-246); LLOYD-JONES, 1982a, p. 261-270; HUMMEL, 2000, p. 42-46; KAESSER, 2009; ELSNER, 2013a, p. 150-1.

<sup>164</sup> No original: „Die Alttertumswissenschaft ist nicht mehr klassizistisch, erhebt nicht mehr den Anspruch, klassisch zu sein, aber sie ist, was sie sein soll, ein lebendiges Ganzes, und selbst dieses ist sie innerhalb einer allumfassenden historisch-philologischen Wissenschaft, mit der sie sich nicht nur an ihren Grenzen berührt, sondern von der sie auch in ihrer Methode beeinflusst wird.“

Seus posicionamentos, frequentemente ambíguos, ou mesmo ambivalentes, entre um historicismo cientificista mais radical e formas brandas de um humanismo tradicional, precisam ser compreendidos à luz dessas questões. Nesse sentido, a publicação de sua sintética *Geschichte der Philologie*, em 1921, pode ser interpretada como uma tomada de posição perante os acontecimentos catastróficos desse período como um todo.<sup>165</sup>

Feitos esses esclarecimentos, talvez esteja evidente o significado da ligeira diferença entre o título da história proposta por Wilamowitz-Moellendorff e aquele que Peck adotara alguns anos antes. Em seu *History of Classical Philology*, após uma introdução mais “técnica”, com esclarecimentos de ordem terminológica, e reflexões abstratas sobre as origens da civilização helênica em termos raciais — para não dizer mesmo racistas, segundo a *práxis* “científica” de então<sup>166</sup> —, a figura de Homero manifesta-se com o máximo de sua capacidade fecundante. Suas epopeias são descritas aí como produtos de uma refinada ourivesaria [*exquisite workmanship*], compostos com maravilhoso controle da luz, do colorido e da melodia. Contudo, segundo o estudioso:

Não nos interessa, de fato, determinar se realmente viveu um Homero individual. O estudante de Filologia Clássica considera a epopeia homérica um ponto de partida para traçar o desenvolvimento gradual das buscas intelectuais entre os gregos daquela época em que sua história pode ser testada por fatos indubitáveis. [...]

A importância principal das epopeias para nosso presente propósito é encontrada em sua relação com o estudo literário, com a crítica e mesmo, de certa forma, com a especulação científica, com a religião e com a filosofia. O papel desempenhado pela *Ilíada* e pela *Odisseia* no período inicial da educação grega foi extraordinário. (PECK, 1911, p. 10).

Apesar de deixar em suspenso a crença num poeta individual chamado Homero — demonstrando assim sua sensibilidade à Questão Homérica, tal como “levantada seriamente”

---

<sup>165</sup> Não deixa de ser sintomático que para negar o caráter clássico do estudo da Antiguidade concebido por ele, Wilamowitz-Moellendorff ([1921] 1998, p. 72) recuse justamente a primazia de Homero: “ainda que consideremos o início da história europeia com Homero, precisamos lançar nosso olhar ao [Faraó] Mênis e mesmo antes dele.” No original: „selbst wenn wir die europäische Geschichte mit Homer anfangen lassen, müssen wir unsere Blicke bis auf Menes und weiter hinauf erstrecken“. — Esse assunto será desenvolvido no terceiro capítulo desta tese, mas para sugerir algumas referências básicas sobre o tema: CANFORA, 1980, p. 31-48; LLOYD-JONES, 1982b; HENRICHS, 1998; HUMMEL, 2000, p. 328-330; HÜBSCHER, 2016, p. 46-49.

<sup>166</sup> Ainda que Peck (1911, p. 5-9) não se mostre convencido por nenhuma das teorias raciais sobre as origens dos povos helênicos (ele próprio tendendo a relacioná-los aos celtas), os termos com que ridiculariza uma dessas teorias então em voga indicam bem o tipo de rigor dessa “ciência”: “É uma hipótese pitoresca a que vê essa região da Ásia Menor como tendo sido povoada por uma raça efeminada de origem semítica, traçando sua descendência até mães poliândricas e adoradoras de divindades femininas, dentre as quais tinha supremacia a Grande Mãe, posteriormente chamada de Cibele. Que esses pastores cananeus enfraquecidos tenham sido subsequentemente vencidos por uma horda de conquistadores viris da Trácia é outra parte dessa mesma teoria.” (PECK, 1911, p. 5-6).

por Wolf há mais de um século —, o filólogo clássico estadunidense destaca suas epopeias como a origem das especulações científicas, religiosas e filosóficas dos gregos antigos. Pouco depois, afirma ainda que a “crítica superior” [*Higher Criticism*] emergiu da desconfiança que eles eventualmente vieram a nutrir com relação a Homero, como aconteceu também com a *Bíblia*. Embora não seja possível compreender com precisão os detalhes dessa comparação, fato é que a *Ilíada* e a *Odisseia* parecem constituir para Peck um verdadeiro manancial da excelência cultural dos povos helênicos.<sup>167</sup> Mesmo as críticas que vieram a ser levantadas contra a moralidade representada nos poemas homéricos, ou as interpretações alegóricas avançadas como resposta a esse tipo de censura, poderiam ser vistas como a origem de algo como a “crítica literária” [*literary criticism*] (PECK, 1911, p. 20).

Entoando as últimas notas de seu encômio humanista a Homero — e à própria Filologia Clássica, que parece encontrar no poeta uma espécie de encarnação inspirada —, Peck encerra esse primeiro capítulo de sua *História* com as seguintes palavras:

Assim, será notado que do estudo e da crítica de Homero surgiram os elementos de muitos tipos de aprendizagem. O estudo homérico fomentou pesquisas matemáticas, geográficas, astronômicas e filosóficas, assim como levou outros poetas a escreverem imitando seu grande modelo. Embora Homero aos poucos tenha deixado de ser visto como um professor universal, a devoção dos gregos, por muito tempo dedicada à sua poesia, exerceu uma influência que a fez perdurar muito além da época em que ele era considerado um escritor totalmente inspirado. Suas grandes linhas tornaram-se parte do repertório intelectual de todo homem. Suas frases, seus epítetos, seus muitos enunciados gnômicos estavam tão firmemente embutidos na fala diária dos gregos quanto os da Bíblia inglesa e os de Shakespeare estão embutidos na nossa. Em seu estudo, devemos encontrar as fontes do conhecimento grego. Posteriormente, enquanto abandonavam-no como um guia em termos de moral e ciência, os homens ainda se voltavam para ele como um grande mestre da linguagem e um modelo inconsciente de expressão forte, ainda que harmoniosa. (PECK, 1911, p. 27).

A convicção profundamente humanista desse zeloso servidor da Filologia Clássica estadunidense revela-se aqui de modo fulgurante. Essa nova sugestão de aproximação entre Homero e a *Bíblia*, além de Shakespeare, num trecho particularmente importante de sua argumentação — quando se propõe a avançar uma síntese do que entende como o nascimento

---

<sup>167</sup> O trecho integral dessa passagem afirma o seguinte: “Quando os gregos passaram a saber muito mais do que sabiam antes sobre a geografia do mundo em que viviam, e quando, por experiência, ficaram mais esclarecidos quanto a outros conhecimentos que chegaram a eles de muitas maneiras, descobriram que Homero não deveria ser aceito literalmente, nem como uma fonte totalmente inspirada de sabedoria. Dessa forma, surgiu uma crítica superior dos escritos homéricos, assim como surgiu uma crítica superior da Bíblia.” (PECK, 1911, p. 13). Como se nota, não é possível saber o que Peck gostaria de sugerir com essa primeira formulação de uma comparação entre os poemas homéricos e o texto bíblico. Na conclusão do primeiro capítulo de seu livro, contudo, sua intenção fica mais clara, como indicarei na sequência de minha argumentação.



de seu campo de estudos na própria Antiguidade —, indica preocupações de ordem tanto religiosa quanto nacionalista. Anteriormente, já sugeri de que modo as literaturas nacionais passaram a desempenhar um papel cada vez mais preponderante na formação e consolidação do ideal nacional, segundo um movimento radicalizado em meados do século XIX. Não é à toa que Shakespeare se veja convidado a fazer parte dessa comparação entre Homero e a *Bíblia* num contexto anglófono, ocidental e cristão, no qual ainda é possível detectar considerável dependência cultural dos EUA com relação à sua antiga metrópole, isto é, a Inglaterra.<sup>168</sup> Ainda voltarei a tratar dessa confluência entre aspirações humanistas, em seus ideais clássicos pretensamente universais, e demandas nacionalistas, com suas reivindicações linguístico-culturais mais estritas, contudo, já deve estar ficando claro de que modo essas tendências acabam por se cruzar nos vários discursos sobre Ensino de Literatura e Estudos Clássicos nessa época. Ao mesmo tempo, será preciso ter uma atenção muito especial com as ressonâncias religiosas acionadas por essa aproximação entre Homero e a *Bíblia*, presente não só nesse trecho, mas em muitos outros (tanto de modernos quanto de antigos). Pretendo demonstrar que essa aproximação é tudo menos fortuita, contando com uma longa e complexa história, que remonta à Antiguidade e, em mais de um sentido, às raízes dos próprios Estudos Clássicos.

Wilhelm Kroll escreve uma breve *Geschichte der klassischen Philologie* [*História da Filologia clássica*] ([1908] 1919), na qual Homero tem seu lugar de destaque como impulso intelectual responsável pelo desabrochar da Filologia na Antiguidade. Das atividades rapsódicas, passando pelas reflexões de sofistas e filósofos sobre a linguagem, os poemas homéricos constituem a força vital das diferentes fases do desenvolvimento da Filologia antiga, que só se concretiza com o trabalho dos bibliotecários de Alexandria: estabelecimento de texto, comentários lexicográficos e hermenêuticos, estudos de prosódia, tudo isso e muito mais é propiciado pelo estudo de Homero (KROLL, [1908] 1919, p. 5-31). Sem deixar de reconhecer sua importância para a tradição de interpretação alegórica (de base estoica), em sua influência sobre os latinos e os medievais, o estudioso destaca ainda a centralidade de Homero no movimento germânico do *Neuhumanismus* [neo-humanismo], com os trabalhos de Winckelmann, Lessing e Herder, prenunciando as conquistas posteriores de Heyne e Wolf, que são os responsáveis pela modernização da Filologia, com a fundação da *Altertumswissenschaft* (KROLL, [1908] 1919, p. 106-116). O valor simbólico de Homero no seio dessa argumentação fica evidente porque seu estudo é capaz de representar preocupações humanistas, oferecendo

---

<sup>168</sup> Para a ideia de Shakespeare como um “Homero britânico”: TURNER, 2014, p. 80-1.

modelos clássicos de comportamento para o presente, segundo as mais estritas exigências historicistas. Não é por outro motivo que seu livro se encerra com a seguinte conclamação:

Já está claramente definido o caráter *histórico* da ciência da Antiguidade, que ninguém mais ousa colocar em questão; porém não se deve esquecer que o princípio da Filologia e o centro do trabalho filológico é a literatura, que sem uma saudável preocupação estética não poderia reivindicar qualquer legitimidade. (KROLL, [1908] 1919, p. 143).<sup>169</sup>

A mesma rede de associações é explorada e aprofundada por Sir John Edwin Sandys. Nas mais de 1600 páginas em que se desenrolam os três volumes de sua obra intitulada *A History of Classical Scholarship* (1903-1908), o estudioso oferece uma das mais detalhadas e exaustivas apresentações de classicistas e suas discussões em chave histórica. Adotando uma exposição dividida em lapsos temporais conjugados a unidades geográficas, em cujo âmbito são apresentados diacronicamente os nomes de estudiosos específicos, responsáveis por determinados avanços e contribuições ao campo, Sir Sandys ergue um verdadeiro monumento em honra à história dos Estudos Clássicos. Sua obra é considerada uma referência incontornável até os dias de hoje, apesar das várias críticas já feitas a problemas em sua metodologia, como: o uso frequente de fontes secundárias; apreciações muito superficiais da maior parte dos assuntos apresentados; ausência de uma aferição do efetivo valor epistemológico de certos estudiosos e suas obras (frequentemente mencionados sem a devida contextualização de conjunturas gerais).<sup>170</sup>

Ainda que a crítica tenha sua parcela de justiça,<sup>171</sup> algo semelhante pode ser apontado e criticado em praticamente todas as propostas historiográficas do campo, uma vez que sua ênfase costuma ser na atividade de indivíduos concebidos como figuras excepcionais e, por isso, responsáveis pelas conquistas epistemológicas gradualmente acumuladas ao longo dos séculos. Os pressupostos românticos e positivistas dessa forma de conceber a história são evidentes e, embora as reflexões de uma *École des Annales* ou de um Thomas Kuhn certamente já nos

---

<sup>169</sup> No original: „Ihr ist der historische Charakter der Altertumswissenschaft etwas Gegebenes, an dem rütteln niemandem mehr einfallen wird; aber sie wird nicht vergessen, daß der Ausgangspunkt der Philologie und das Zentrum philologischer Tätigkeit die Literatur ist, der ohne gesunde ästhetische Betrachtung gerecht zu werden unmöglich ist.“

<sup>170</sup> Segundo o juízo austero de Anthony Grafton (1979, p. 236): “Sandys não estava interessado em traçar os caminhos pelos quais os estudiosos chegaram a novos resultados no estudo e interpretação de fontes antigas. Em vez disso, desejava fornecer ao classicista breves biografias dos estudiosos mais eminentes do passado. Para o período moderno, ele escreveu, ‘uma história da erudição [*scholarship*] deve necessariamente consistir, em grande medida, nas notícias das vidas e obras de estudiosos individuais.’ É verdade que ele prosseguiu dizendo que ‘no caso dos nomes mais importantes, alguma estimativa do valor de seus serviços será naturalmente esperada.’ Contudo, o próprio fato de ele ter subordinado a análise das obras dos estudiosos à descrição de suas vidas mostra que ele pretendia produzir não uma história, mas um compêndio biográfico.”

<sup>171</sup> Apreciação semelhante propõe também Pascale Hummel (2000, p. 42-58), por exemplo.

permitissem delinear os princípios para uma crítica desse entendimento de história e de historiografia da ciência, fato é que tais pressupostos atravessam não apenas as obras de Sir Sandys, Peck e Wilamowitz-Moellendorff, mas também do próprio Pfeiffer.<sup>172</sup>

Em todo caso, interessa-me aqui chamar atenção para um aspecto negligenciado por todas as leituras críticas da *História* de Sir Sandys a que tive acesso: o papel destacado de Homero (e sua recepção) como um verdadeiro *leitmotiv* de seu arranjo historiográfico. Se algo dessa ordem pode ser apontado acerca da abordagem que todos os títulos já citados propõem para as origens antigas da poesia e seu estudo “filológico”, ao longo dos períodos arcaico, clássico e helenístico, Sir Sandys eleva essa tendência a seu paroxismo, convertendo Homero e seus leitores em forças culturais revitalizantes na maior parte dos momentos fundamentais de seu apanhado histórico: das origens da poesia e seu estudo também em Roma até a refundação do humanismo na Europa renascentista, passando por sua centralidade na educação bizantina e, muito depois, no neoclassicismo europeu e na fundação dos Estudos Clássicos na Modernidade, Homero alça-se a um patamar muito superior ao de um simples autor ou nome tradicional a que se atribui um *corpus* de poemas. Aqui seria possível citar as palavras que abrem o Livro I de sua *História*, mas considero muito mais contundente fazer reverberar aquilo que Sir Sandys (1908b, p. 476) proclama na conclusão do último capítulo de seu último volume:

O presente trabalho começou com o estudo de Homero, e com o estudo de Homero termina. Os grandes autores clássicos vivem para sempre, mas são interpretados de novo pelos estudiosos de cada nova geração. Em nossa época, a controvérsia homérica revelou-se tão imortal quanto os poemas homéricos, que, na linguagem de um crítico inglês, permanecem insuperáveis na poesia do mundo: —

‘Read Homer once, and you can read no more;  
For all Books else appear so mean, so poor,  
Verse will seem Prose; but still persist to read,  
And Homer will be all the Books you need’.<sup>173</sup>

Citando os versos de John Sheffield, Duque de Buckingham, extraídos de parte do trecho final de seu poema intitulado *An Essay upon Poetry* (orig. 1682),<sup>174</sup> o estudioso afirma não apenas sua convicção humanista no valor eterno de obras clássicas, mas o mérito incomparável de Homero ao longo de toda a história dos Estudos Clássicos, de seus princípios

---

<sup>172</sup> A dimensão prosopográfica dessas *Histórias* é ressaltada com razão por Hummel (2000, p. 105). Para considerações críticas sobre os elementos especificamente românticos e positivistas de tais obras, sugiro uma consulta aos seguintes trechos, respectivamente: HUMMEL, 2000, p. 236; p. 17.

<sup>173</sup> Uma tradução dos versos seria: “Leia Homero uma vez e não poderás mais ler;/ Pois todos os outros livros tão vis, tão pobres, vão parecer,/ Que o verso parecerá prosa; mas ainda com a leitura persiste/ E Homero será todos os livros de que precisas.”

<sup>174</sup> O trecho citado, segundo a edição a que tive acesso, é o seguinte: SHEFFIELD, [1682] 1740, p. 144.

a seus fins, como autor cuja obra tem o potencial para subsumir tudo o que já foi ou ainda virá a ser escrito. Como sugeri anteriormente, essa afirmação configura o paroxismo de uma tendência que já tinha sido detectada em formulações posteriores à dele (formulações mais moderadas) e que, na sequência de minha argumentação, devo indicar também entre seus precursores. Cumpre destacar, contudo, que Sir Sandys sobressai com relação a todos os demais pelo grau a que eleva Homero em termos de influência para o desenvolvimento dos Estudos Clássicos em vários momentos de sua história.

Max Bonnet, em seu livro *La Philologie Classique* (1892, p. 37), inicia a segunda lição, intitulada “História da Filologia”, com considerações gerais sobre a história da ciência, em especial a ciência filológica — indicando a necessidade de filólogos conhecerem introdutoriamente os desenvolvimentos históricos desse campo a fim de compreenderem suas delimitações de objeto, natureza e metodologia —, mas o que me interessa aqui são as palavras com que ele inaugura a primeira parte dessa lição:

Foi na Grécia que nasceu a Filologia, assim como a maioria das ciências e artes que cultivamos até hoje. As crianças gregas aprendiam a ler com os poemas homéricos. Eles tinham que ser explicados; pois se Homero certamente não era tão ininteligível para os pequenos atenienses do século V como a *Canção de Roland* seria para nossos filhos, ele devia apresentar-lhes pelo menos tantas dificuldades quanto a que nossos jovens alunos encontrariam em Joinville ou Froissart. Eles sempre se deparavam com palavras e coisas pertencentes a uma época e região diferentes da sua. Os mestres que possuíam o conhecimento dessas palavras e dessas coisas foram os primeiros filólogos no sentido que demos a essa expressão. Eles estudavam as várias questões sobre as quais é necessário se informar a fim de empregar com objetivos de instrução e educação os monumentos literários destinados a esse uso pela tradição e pelo sábio consentimento da nação. Esse estudo, inicialmente concentrado em Homero, espalhou-se cedo para outros poetas. (BONNET, 1892, p. 38-9).

Com a clareza distintiva de seu estilo, Bonnet oferece nesse trecho uma das mais evidentes formulações da crença no papel desempenhado por Homero e seus poemas tanto na educação nacional da juventude helênica quanto na gênese da Filologia Clássica na própria Antiguidade. Como já sugeri antes, esse tipo de proposta indica de que modo a história dos Estudos Clássicos concebida em fins do século XIX reflete preocupações desse período com uma educação nacional (sendo de se destacar que, segundo a exposição de Bonnet, Homero teria sido analisado na Antiguidade por meio da abordagem bem francesa da *explication de texte*), enquanto busca se afirmar em termos disciplinares. Que o estudo de autores antigos no presente fosse justificado com base em argumentos dessa ordem é algo que os próprios textos revelam em pontos importantes de sua argumentação, como tenho tentado demonstrar.

Curiosamente, o período anterior aos anos de 1900 não conheceu nenhuma empreitada historiográfica de maior fôlego dedicada ao conjunto de toda a história dos Estudos Clássicos — entendidos como uma disciplina moderna com raízes na própria Antiguidade —, motivo pelo qual muitos estudiosos já tinham manifestado seu descontentamento com relação a uma carência bibliográfica reconhecidamente grave.<sup>175</sup> Em seu *Manuel de Philologie Classique*, Salomon Reinach (1880, p. 47), toma para si a mesma ideia básica que tem conduzido a presente exposição até aqui, ao afirmar que “a crítica dos textos nasceu, na Grécia, devido à necessidade de reconduzir à *unidade* as diferentes redações dos poemas de Homero”. Contudo, o estudioso abre sua resumida exposição sobre a “História da Filologia” com a seguinte constatação: “Esta história ainda precisa ser escrita em seu conjunto” (REINACH, 1880, p. 4). Em nota, são referidos alguns trabalhos historiográficos parciais, como os de Bernhardt (1832, sobre a história da Filologia grega), Voigt (1839, sobre o Renascimento), Græfenhan (1843-1850, sobre a história da Filologia Clássica na Antiguidade), Egger (1869, sobre a história do helenismo na França), Müller (1869, sobre a história da Filologia nos Países Baixos), Hirzel (1873, com um esboço de história geral da Filologia), entre outros títulos menos célebres. Isso indica o claro conhecimento da existência de um importante objeto de estudo da Filologia Clássica — inclusive com o reconhecimento de algumas de suas balizas fundamentais, bem delineadas por Reinach (1880, p. 4-22) —, assim como da necessidade de que esse objeto venha a ser devidamente tratado o quanto antes. Como já tivemos a ocasião de conferir, as décadas seguintes preencheram essa lacuna bibliográfica com relativa fartura.

A mesma reclamação aparece reiteradamente em importantes escritos publicados ao longo do século XIX. No livro que serve de modelo para a exposição supracitada de Reinach — o *Triennium philologicum* —, Wilhelm Freund (1874, p. 20) manifesta assim sua contrariedade: “Um tratamento especial da história da Filologia, de seu início até o presente, infelizmente ainda não está disponível”.<sup>176</sup> Algo semelhante pode ser encontrado nas reflexões pouco anteriores de Wilhelm Clemm (1872, p. 28), com seu livro *Ueber Aufgabe und Stellung der classischen Philologie* [*Sobre a tarefa e o lugar da Filologia Clássica*], inclusive com algumas das mesmas referências supracitadas a tratamentos mais específicos de partes da história do campo (no âmbito da educação na Alemanha, por exemplo). E o próprio August Boeckh, antigo discípulo de F. A. Wolf, já anuncia algo dessa ordem em sua importante

---

<sup>175</sup> Para mais detalhes sobre o assunto, incluindo referências bibliográficas complementares àquelas citadas por mim: HUMMEL, 2000, p. 315-322.

<sup>176</sup> No original em alemão: „Eine besondere Bearbeitung der Geschichte der Philologie von ihrem Beginn bis zur Gegenwart ist leider noch nicht vorhanden.“

*Encyclopädie*, que, apesar de publicada postumamente em 1877, procede dos cursos que o estudioso ministrara entre os anos de 1809 e 1865:

Eu já chamei atenção para o fato de que, no próprio Estudo da Antiguidade, a História da Filologia só consegue ser devidamente tratada a partir de um conjunto de referências bibliográficas. No âmbito de cada disciplina filológica, essas referências indicam o que foi alcançado até hoje em termos de conhecimento da Antiguidade [...]. A história total da Ciência da Antiguidade até agora não foi devidamente tratada. (BOECKH, 1877, p. 300-301).<sup>177</sup>

A queixa já aparece de forma relativamente extemporânea no começo do século XIX, no trecho de uma obra enciclopédica do filósofo alemão Wilhelm Traugott Krug (1804, p. 24), quando afirma que os tratamentos anteriores dessa questão permanecem em estado de esboço e que “a Filologia ainda não conta de todo com uma história e uma literatura de caráter geral”.<sup>178</sup> A constatação da ausência de uma verdadeira história do campo constitui, portanto, um lugar-comum dessa disciplina ao longo de todo o século XIX.

Não que não existissem até então propostas historiográficas dedicadas ao desenvolvimento da Filologia ao longo dos séculos. O mais evidente empreendimento historiográfico nesse sentido é da autoria do grande polímata alemão Johannes Andreas Fabricius, com seu *Abriß einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit* [*Compêndio de uma história geral da erudição*] (1752). O estudioso dedica o segundo capítulo dessa obra ao tema da Filologia e das línguas, especificando tratar em sua seção §. XXVI. “sobre a quantidade e harmonia das línguas e sobre a história da Filologia em geral”. Contudo, os pressupostos enciclopédico-filológicos desse empreendimento historiográfico são radicalmente diferentes daqueles que já vimos nas *Histórias* de filólogos clássicos e classicistas citados anteriormente: em primeiro lugar, porque a precedência absoluta no desenvolvimento da disciplina não é atribuída com exclusividade aos gregos antigos; em segundo, porque Homero não desfruta aí de qualquer proeminência comparável àquela que encontramos nas propostas de Bonnet, Sir Sandys, Kroll, Peck e Pfeiffer. Diversamente, Fabricius (1752, p. 197) manifesta interesse por uma pletora de línguas, da perspectiva de suas diferentes utilidades para eruditos de diferentes formações — incluindo aí em primeiro lugar o latim, mas também outras línguas além do grego antigo, como o hebraico, o caldeu, o siríaco, o hebreu rabínico, o árabe e as várias línguas

---

<sup>177</sup> No original em alemão: „Ich habe bereits darauf aufmerksam gemacht, dass in der Alterthumslehre selbst die Geschichte der Philologie nur bei den bibliographischen Zusätzen berücksichtigt werden kann. Diese geben bei jeder philologischen Disciplin an, was darin bisher für die Erkenntniss des Alterthums geleistet ist [...]. Die Gesamtgeschichte der Alterthumswissenschaft ist bis jetzt überhaupt noch nicht eingehend bearbeitet.“

<sup>178</sup> No original em alemão: „An einer allgemeinen Geschichte und Literatur der Philologie fehlt es noch gänzlich.“

européias modernas, como o francês, o italiano, o inglês, o espanhol e, desnecessário dizer, o alemão (língua em que seu tratado é escrito). O polímata não faz qualquer referência à poesia de Homero e sua recepção, nem parece privilegiar os gregos antigos de qualquer maneira especial, nos breves apontamentos que delinea para uma História da Filologia, que permanece, em larga medida, ainda por escrever (FABRICIUS, 1752, p. 199-200).

O mesmo poderia ser dito também a partir de trechos significativos de outros trabalhos desse mesmo período, como o que se encontra sugerido no apanhado histórico fornecido pelas definições de “*Philologie*” [filologia] e “*Philologue*” [filólogo] da célebre *Encyclopédie* (D’ALEMBERT, DIDEROT, 1751, T. 12, p. 508), ou de obras pouco posteriores, como os manuais de Erduin Julius Koch (1792; 1793). Em nenhuma delas o nome de Homero é associado de qualquer forma à origem do conhecimento filológico nem fundamenta reivindicações sobre a proeminência dos gregos antigos na história de sua prática. Obviamente, a palavra é reconhecida como grega antiga e sua primeira aplicação a Eratóstenes até vem sugerida por uma das passagens supracitadas da *Encyclopédie*, mas isso não chega nem perto do tipo de valorização filo-helênica encontrada nas *Histórias* mencionadas desde o início da presente seção. Nesse sentido, cumpre imaginar que algum acontecimento de fundamental importância para a reconfiguração da Filologia — em termos de sua definição, orientação, objetos, objetivos, metodologia e, portanto, do que constituiria sua história — teve lugar entre fins do século XVIII e princípios do XIX. Por todo o material que reuni e indiquei até aqui, creio poder afirmar que tal acontecimento seja Friedrich August Wolf.

*In principio erat Wolfius...*<sup>179</sup>

Como já tive a oportunidade de demonstrar — no final do capítulo anterior —, muitos nomes importantes da disciplina moderna dos Estudos Clássicos reconhecem explicitamente as contribuições fundamentais de Wolf. Essas contribuições podem ser resumidas nos três feixes que integram o lugar-comum wolfiano nas *Histórias* desse campo: a desvinculação da Filologia de sua posição subalterna e ancilar com relação à Teologia; a demonstração da proeminência de Homero e sua recepção na história do desenvolvimento da Filologia, lançando assim as bases sérias da Questão Homérica e de uma abordagem atenta à história da transmissão dos textos antigos; enfim, a primeira proposta de sistematização científica desse campo doravante chamado *Altertumswissenschaft*, sub-repticiamente ligada à ideia de uma preponderância alemã no desenvolvimento dessa nova disciplina. Acredito haver uma curiosa relação de interdependência entre cada um desses feixes, incluindo seus desdobramentos específicos —

---

<sup>179</sup> A fórmula é ironicamente empregada por Victor Bérard (1917, p. 7) e será retomada oportunamente para algumas reflexões do terceiro capítulo.

em termos de uma nacionalização do conhecimento [*Wissenschaft*] e de uma proposta de educação nacional [*Nationalbildung*] —, segundo uma lógica cujo funcionamento será evidenciado pouco a pouco ao longo de toda esta tese.<sup>180</sup>

O que me interessa aqui é indicar de que modo Wolf, apesar dos graus variáveis de honestidade intelectual com que reconhece a existência de precursores do tipo de leitura que ele próprio gostaria de avançar para Homero e seus poemas, efetivamente exerce um papel incomparável na institucionalização moderna do campo de estudos dedicados à Antiguidade, conferindo uma centralidade à história do estabelecimento dos textos da *Iliada* e da *Odisseia* nesse processo. Para isso, será preciso compreender certas especificidades da proposta que ele apresenta em seus *Prolegomena ad Homerum* e dar a ver com isso sua enorme influência na conformação da ideia de que Homero e o processo de escrita de seus poemas sejam primordiais para a história dos próprios Estudos Clássicos. Não pretendo ainda situar essa obra e suas teses à luz das principais discussões filológicas e literárias do período — algo que precisaria ser feito a partir de uma retomada de nomes como os de Julius Caesar Scaliger, Isaac Casaubon, François Hédelin (conhecido como abade d’Aubignac), Richard Bentley, Giambattista Vico, Thomas Blackwell, Robert Wood, Johann Joachim Winckelmann, Christian Gottlob Heyne e outros —, mas agora desejo tão-somente dar a ver aquilo que Wolf propõe.

Partindo de reflexões gerais sobre a tarefa do estabelecimento crítico de textos antigos, o estudioso passa a considerar as dificuldades especiais impostas pela transmissão dos poemas homéricos. Os escólios escritos a esses poemas ao longo dos séculos, bem como as referências a alguns de seus versos específicos por autores de períodos posteriores, indicam o enorme grau de fluidez de suas diferentes formulações durante boa parte das primeiras fases de sua transmissão. Com o objetivo de apresentar sistematicamente os diferentes estágios de desenvolvimento conhecidos pelos poemas homéricos, Wolf propõe a seguinte periodização no encerramento da parte introdutória dos *Prolegomena*:

Oferecerei as linhas gerais de uma investigação por meio da qual a história crítica interna desses poemas poderá ser remontada, através de *seis épocas* de duração e caráter variáveis, até o nosso próprio tempo. Consideramos *a primeira época* desde *sua própria origem*, i.e., do tempo dos refinados poetas da Jônia (por volta de 950 a.C.), até *Pisístrato*, tirano ateniense, a quem os antigos atribuíam a disposição que ainda existe dos dois *corpora*; II. de *Pisístrato* a *Zenódoto*, que foi um dos primeiros gramáticos a abrir uma das

---

<sup>180</sup> A expressão “nacionalização do conhecimento” é trabalhada por Hummel (2000, p. 122), que menciona a precedência de seu uso por Maurice Jacob (1983, p. 123), em « Étude comparative des systèmes universitaires et place des études classiques au 19<sup>e</sup> siècle en Allemagne, en Belgique et en France », texto publicado no livro *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert II* (editado por Mayotte Bollack e Heinz Wismann). Infelizmente, não tive acesso a esse material. Ver ainda: GUARINELLO, 2003.



mais frequentadas vias à crítica homérica; III. de *Zenódoto* a *Ápion*, que, como Sêneca escreveu, ficou célebre em toda a Grécia devido à sua arte de interpretar o poeta; IV. deste último até *Longino* e seu discípulo, *Porfírio*, ambos responsáveis por contribuir de certo modo com a leitura e interpretação de Homero; V. de *Porfírio* até o autor de sua *editio princeps*, *Demetrius Chalcondyles*, ateniense; VI. nesses três últimos séculos, em que Homero tem ocupado de vários modos as mentes dos estudiosos e as oficinas dos tipógrafos. (WOLF, 1795, p. XXII-XXIII).<sup>181</sup>

Frequentemente se comenta que essa ambiciosa proposta de história dos textos homéricos jamais veio a ser levada a cabo pelo próprio Wolf — tendo sido abandonada no meio de sua exposição da terceira época, após uma rápida apresentação da atividade de Crates de Malo, contemporâneo de Aristarco (do início do século II AEC), portanto, sem que chegasse a tratar sequer de *Ápion*. E é com razão que os leitores dos *Prolegomena* atentam para o caráter incompleto da obra: Wolf deixa inconcluso não apenas esse panorama sobre a história dos textos homéricos, mas aquilo que promete na sequência imediata da passagem supracitada (qual seja, a apresentação das regras de crítica textual a serem aplicadas aos poemas homéricos).<sup>182</sup> O que não parece comentado, contudo, é que essa periodização constitui uma das mais precoces tentativas de compreensão da história dos Estudos Clássicos segundo suas diferentes fases, em conformidade a um padrão que poderá ser facilmente reconhecido em algumas das propostas historiográficas de estudiosos posteriores.

Na sequência da exposição de Wolf, essa confluência entre a história dos poemas homéricos e a história dos próprios Estudos Clássicos fica mais clara. Especulando sobre a possibilidade de se defender com alta probabilidade a hipótese erudita segundo a qual a *Ilíada* e a *Odisseia* não teriam sido elaboradas por escrito, mas compostas a princípio de memória e transmitidas oralmente — graças à atuação de rapsodos ao longo de muitas gerações —, Wolf avança os termos básicos com que a hipótese fundadora da Questão Homérica ficará conhecida pelos séculos seguintes:

---

<sup>181</sup> Esse importante texto foi traduzido para o inglês por Grafton, Most e Zetzel. Em sua tradução, a referência do trecho citado é: WOLF, [1795] 1985, p. 57-58. No original em latim: “... primas lineas dabo disquisitionis, qua per sex aetates disparis intervalli et ingenii interior historia critica horum Carminum ad nostrum usque tempus deducatur. *Primam aetatem* ponimus ab *origine ipsorum*, h. e. tempore cultioris poësis Ionum, (circiter ante Chr. 950.) ad *Pisistratum*, tyrannum Atheniensem, cui a veteribus duorum corporum, quae nunc obtinet, dispositio tribuitur; II. a *Pisistrato* ad *Zenodotum*, qui primus ex Grammaticis criticae Homerae celebriorem viam aperuit; III. a *Zenodoto* ad *Apionem*, propter artem interpretandi poëtae, ut Seneca scribit, tota Graecia circumlatum; IV. ab hoc inde ad *Longinum* ac discipulum eius, *Porphyrium*, a quo utroque lectio et interpretatio Homeri quodam modo adiuta est; V. a *Porphyrio* usque ad auctorem editionis principis, *Demetrium Chalcondylen*, Atheniensem; VI. horum trium proximorum saeculorum, quibus Homerus variis modis ingenia virorum doctorum et officinas typographorum exercuit.”

<sup>182</sup> Para citar apenas algumas passagens da fortuna crítica wolfiana que abordam o caráter incompleto (ou mesmo fragmentário) dos *Prolegomena ad Homerum*: HEYNE, 1795a, p. 1864; BÉRARD, 1917, p. 10-20; GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 35; PORTER, 2004b, p. 17; MALTA, 2011, p. 9-10.

E se, finalmente, puder ser demonstrado por meio de argumentos e raciocínios verossímeis que toda essa série conexas dos dois poemas se deve não tanto ao engenho daquele a quem costumamos atribuí-los, mas sim à dedicação de uma época mais educada e aos esforços coletivos de muitos, e que, portanto, as próprias canções a partir das quais a *Ilíada* e a *Odisseia* foram reunidas não têm todas um único autor? (WOLF, 1795, p. XXXIX; [1795] 1985, p. 70).<sup>183</sup>

Para retomar aqui algo que já disse anteriormente: Wolf sacrifica Homero para fundar uma nova forma de abordar o estudo da Antiguidade. Nesse trecho, encontra-se não apenas a “primeira formulação séria” da Questão Homérica, mas o sacrifício propiciatório graças ao qual pode ser criado o mito da fundação antiqüíssima da mais moderna das disciplinas, aquela que será batizada como *Altertumswissenschaft*: Ciência da Antiguidade. Oxímoro adamantino criado e defendido por Wolf para constituir um dos mais sólidos bastiões da ciência e da educação na Alemanha do século XIX. A formulação por meio da qual essa proposta viria à luz ainda teria que esperar pela publicação de sua célebre *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft* [*Apresentação da Ciência da Antiguidade*], em 1807, escrito em que sistematizaria a nova disciplina, em termos de definição, orientação e delimitação de objetos, objetivos e metodologia, bem como da previsão da necessidade de se dedicar um campo específico à escrita de sua história.<sup>184</sup>

Não pretendo visitar por ora os argumentos aventados pelos *Prolegomena* para defender sua hipótese acerca da composição e transmissão oral dos poemas homéricos, pois retornarei a eles em momentos oportunos de meu próprio esboço de história dos Estudos Clássicos — esboço introduzido criticamente desde já em sua conexão com Homero e Wolf —, mas gostaria apenas de encaminhar a conclusão desses argumentos iniciais sobre o papel de tal estudioso na criação desse feixe de associações que temos testemunhado em operação nas mais diversas propostas modernas de história desse campo. Se pode ter restado alguma dúvida sobre a forma como Wolf associa os esforços de criação, transmissão e depuração do *corpus homericum* na Antiguidade com o que é a origem da crítica textual filológica — entendida aí como ilustre predecessora do que só virá a se desenvolver plenamente na Modernidade (WOLF, 1795, p. CLXXIII; [1795] 1985, p. 157-8) —, acredito que o seguinte trecho iluminará as intenções

---

<sup>183</sup> No original: “... si denique totum hunc contextum ac seriem duorum perpetuorum Carminum non tam eius, cui eam tribuere consuevimus, ingenio, quam sollertiae politioris aevi et multorum coniunctis studiis deberi, neque adeo ipsas ἁοιδάς, ex quibus Ilias et Odyssea compositae sunt, unum omnes auctorem habere, verisimilibus argumentis et rationibus effici potest[?]”

<sup>184</sup> Embora ainda mencione na sequência do presente argumento algumas questões gerais sobre essa obra, abordarei suas especificidades somente no terceiro capítulo da tese, à luz do contexto histórico mais geral em que Wolf a escreveu. Para algumas referências preliminares sobre o assunto: HORSTMANN, 1978; LANZA, 1981; DONATO, 1986; GILDENHARD, 2003, p. 174-82; LEGHISSA, 2007, p. 25-48; p. 77-96; COZZO, 2011, p. 339-347; ANDURAND, 2013, p. 84-92. Uma proposta de tradução inédita dessa obra para o português é oferecida em anexo à presente tese.

mitopoéticas desse inventor da *Altertumswissenschaft*. Aqui, trata-se da qualidade dos textos da *Ilíada*, da *Odisseia* e outros poemas arcaicos produzidos e corrigidos antes do período helenístico. Segundo uma anedota narrada por Plutarco (*Alcibiades* 7.1, 194d), o jovem Alcibiades teria agredido um professor, depois de não ter conseguido com ele um único livro de Homero, e, após a visita de outro professor que dizia ter um Homero corrigido por ele próprio, não pôde deixar de repreendê-lo por dar aulas para crianças, em vez de jovens, já que era capaz de corrigir o próprio Homero. Wolf desdobra uma reflexão a partir dessa anedota e o trecho é muito emblemático do que tenho sugerido desde o início da presente seção:

Essa história oferece-nos a ocasião de fazer algumas observações gerais sobre a origem do estudo crítico, a partir do qual há de ser possível avaliar o estado daquelas recensões mencionadas como produtos desse tempo. Pois considero que atualmente ninguém há de se admirar que os gregos — numa época em que, graças a sua fortuna muitíssimo próspera, eram mais engenhosos do que eruditos, além de inteiramente alheios àquela polimatia tornada possível depois graças ao ócio assegurado pelos reis — tivessem aplicado paulatinamente seu espírito àquela arte inteiramente derivada de um conhecimento complexo das letras e da antiguidade. Com efeito, todas as causas que mais impulsionaram os antigos à arte crítica já existiam naquele tempo. Entre elas, eu colocaria em primeiro lugar aquele modo antigo de conservar as canções por meio apenas da memória; em segundo, os erros e fraudes em transmitir os nomes de seus autores; em terceiro, os vários lapsos facilmente cometidos por mãos grosseiras no preparo dos primeiros exemplares. Mas ainda que essa última causa viesse a criar um desejo por essa arte apenas após alguns séculos, quem quer que conheça os gregos compreenderá facilmente que o engenho deles não desceria de modo tão precoce ou aplicado até esse tipo de cuidados menores se seus livros estivessem corrompidos apenas pelos enganos comuns a todo tipo de escrito. Que constitua, portanto, um destino singular dos monumentos homéricos e de outros, contemporâneos seus, o fato de que eles tenham forçado a crítica filológica a existir, o que foi feito antes que o nome de crítico ou gramático se tornasse comum. (WOLF, 1795, p. CLXIX-CLXX; [1795] 1985, p. 155).<sup>185</sup>

A necessidade de estabelecimento dos textos homéricos — e outros, da mesma época — engendrou à força a crítica filológica. A excepcionalidade do advento da Filologia na

---

<sup>185</sup> No original: “Haec narratio nobis occasionem offert in universum dicendi nonnulla de ortu studii critici, ex quibus existimare liceat de conditione earum recensionum, quae hoc saeculo feruntur factae esse. Nunc enim nemo, puto, mirabitur, Graecos iam tum, quum prosperrima sorte sua ingeniosiores essent quam doctiores, et ab illa πολυμαθεία, cui reges deinde otium praebuerunt, alienissimi, animum paulatim applicuisse ad eam artem, quae tota collecta est ex multiplici doctrina litterarum et antiquitatis. Etenim quae causae maxime perduxerunt veteres ad criticam artem, iam tum eadem existerant omnes. In quibus primo loco posuerim modum illum conservandorum olim Carminum ope unius memoriae, proximo errores et fraudes in prodendis auctoribus eorum, tertio varios facillimosque lapsus rudium manuum in primis exemplaribus parandis. Sed etsi haec postrema causa eiusmodi est, ut post aliquot saecula istius artis desiderium necessario fuisset allatura, tamen qui Graecos norit, facile intelliget, ad tam minutulas curas ingenium eorum nec tam mature nec tanto studio potuisse descendere, si sola omni scripturae communia menda libros corrupissent. Maneat igitur, singularem fortunam Homericorum et supparum monumentorum extudisse quodammodo philologam criticen, idque etiam antea, quam nomen Critici aut Grammatici vulgo auditum esset.”

Antiguidade deve-se à excepcionalidade de um povo cujo engenho poético permitiu a criação de verdadeiros monumentos de poesia memorizada e transmitida oralmente ao longo de séculos, mas que, por isso mesmo, exigiu como contrapartida uma ciência erudita capaz de depurar seu *corpus* de todo o tipo de excrescência, mutilação e golpe que sua transmissão veio a conhecer. A formalização de algumas dessas propostas, flagradas aqui *in statu nascendi*, teria que esperar a publicação de sua *Darstellung* [Apresentação] mais sistemática, quando Wolf (1807, p. 15-16) explicitamente destaca os gregos antigos e, em bem menor medida, os romanos, como objetos de estudo exclusivos da *Altertumswissenschaft*, em detrimento de egípcios, hebreus, persas e outros “orientais”, com base na convicção de que somente o primeiro grupo teria desenvolvido “uma verdadeira cultura espiritual” [*Geisteskultur*], enquanto os povos orientais teriam atingido apenas certo nível “de urbanidade ou civilização” [*bürgerlich Policing oder Civilisation*]. Os próprios romanos, contudo, apesar de seus sucessos retóricos, militares e administrativos, aparecem como um povo sem talentos originais em comparação com os gregos antigos, destacados aí como únicos em sua capacidade de promover o aperfeiçoamento da “verdadeira humanidade” [*echter Menschlichkeit*] (WOLF, 1807, p. 17; p. 132).

Acredito não ser o momento de enfatizar as profundas consequências disciplinares e culturais dos argumentos empregados por Wolf na defesa da exemplaridade dos gregos antigos e sua cultura para a formação dos alemães modernos.<sup>186</sup> A longa carreira do mito por meio do qual se funda na própria Antiguidade uma disciplina moderna destinada a conquistar as novas instituições universitárias alemãs e, pouco depois, as universidades do mundo inteiro, pode ser conferida nos trechos das várias *Histórias* desse campo de estudos que tenho citado desde o início da presente seção. Do livro sobre a transmissão da literatura greco-latina de Reynolds e Wilson ([1968] 1991) aos manuais de Filologia Clássica de Bonnet (1892) e Reinach (1880), passando pelas *Histórias* de Pfeiffer (1968-1976), Peck (1911), Kroll ([1908] 1919) e Sandys (1903-1908), o mito da fundação homérica dos Estudos Clássicos atravessou incólume o lapso de tempo entre a publicação dos *Prolegomena ad Homerum* (1795) e os dias de hoje: afinal, certa centralidade de Homero é mantida mesmo nos tratamentos mais atualizados da questão, como nos livros editados por Cambiano, Canfora e Lanza (1992) ou Montanari (2020b), sobre

---

<sup>186</sup> Da vasta bibliografia sobre o assunto, gostaria de destacar aqui dois estudiosos que dedicam trabalhos de fôlego à questão. Giovanni Leghissa (2007) analisa o contexto histórico a partir do qual Wolf delineou sua proposta disciplinar para a *Altertumswissenschaft*, destacando sua influência sobre muito do que se desenrola nas décadas seguintes a sua atuação, incluindo o desenvolvimento posterior de um par conceitual tão importante quanto o de *Kultur* [cultura] e *Civilisation* [civilização]. Por outro lado, Anthony Andurand (2013) estuda a formação e consolidação de um verdadeiro *Griechenmythos* [mito grego] no imaginário alemão, desde fins do século XVIII até meados do XX, com atenção ao papel desempenhado por Wolf e sua *Altertumswissenschaft* nesse contexto, a partir de seu diálogo com Wilhelm von Humboldt, um dos idealizadores do modelo educacional adotado na Universidade de Berlim, fundada em 1810.

os quais ainda será preciso refletir com mais atenção. Em todo caso, se não foi imediatamente que esse mito suscitou a construção desses vastíssimos templos de erudição histórica, cumpre destacar o fato de que ele proclamou a profecia sobre tais desdobramentos desde muito cedo. Isso porque Wolf estabeleceu nesse sentido as balizas fundamentais para toda e qualquer história dessa disciplina que viesse a ser escrita depois dele.

À guisa de conclusão dessa espécie de prolegômenos ao esboço que eu próprio pretendo dedicar a uma outra história dos Estudos Clássicos, gostaria de fazer referência a um trecho particularmente emblemático da influência de Wolf. Aqui, seria possível citar outros nomes importantes do “clã dos filólogos alemães” do século XIX, mas escolhi este específico porque seu testemunho é um dos mais precoces e clarividentes, enquanto sua atuação no período em que a *Altertumswissenschaft* começava a conquistar as universidades alemãs pode ser caracterizada como muito influente (e polêmica): faço referência a Friedrich Creuzer.

Em 1807, o idealizador do novo plano para o seminário filológico da Universidade de Heidelberg publica um volume curto, mas muito penetrante, sob o título de *Das akademische Studium des Alterthums* [Estudo acadêmico da Antiguidade]. Nele, Creuzer (1807, p. 1) define que a ciência da Antiguidade oferece duas vertentes de estudo, uma histórica (científica) e outra exemplar (clássica). Indicando a complementaridade desse par, que — como mostrei no final do capítulo anterior desta tese — ainda viria a ser concebido em termos de oposição e até incompatibilidade, o estudioso defende que a pesquisa científica [*Wissenschaft*] e a educação [*Bildung*] constituam tarefas igualmente importantes no âmbito desse campo central da formação humana (CREUZER, 1807, p. 8-11). Esse campo, ainda chamado por ele de Filologia (sem qualquer determinante), é fundamentalmente híbrido, tendo parte com três disposições fundamentais para esse tipo de formação: a diligência histórica [*historischen Fleiß*], o senso poético [*poëtischen Sinn*] e o espírito filosófico [*philosophischen Geist*] (CREUZER, 1807, p. 21). Esses apontamentos gerais têm validade para todos os textos do filólogo publicados nesse volume e são retomados no início de sua proposta resumida para uma história da Filologia. Se é certo que Wolf ainda não tinha ascendido ao estatuto heroico que conheceria nas décadas seguintes, não é possível negar a importância de seus *Prolegomena* para a compreensão do que se encontra em jogo para Creuzer, quando afirma o seguinte sobre a Filologia e sua história:

Com relação ao destino dessa ciência, é preciso lembrar que sua origem se perde na própria Antiguidade, remontando em parte à época dos Pisistrátidas, ao espírito de pesquisa dos sofistas e, então, aos trabalhos eruditos e à coletânea de livros de Aristóteles, assim como ao destino maravilhoso dos

próprios escritos desse filósofo, que dão material sobre o qual refletir. Ora, Alexandria (desde 332 a.C.) há de despertar a atenção aí, como o primeiro centro da vida e do trabalho de eruditos. (CREUZER, 1807, p. 59-60).<sup>187</sup>

Evidentemente, a referência aos *Prolegomena* de Wolf na nota de rodapé não deixa margem a dúvidas, mas a própria periodização adotada por Creuzer nesse texto programático, incluindo a ideia de que a Filologia teria sua origem remota entre os antigos — relacionada ao processo de estabelecimento textual dos poemas homéricos, desde a atuação de Pisístrato e seus filhos em Atenas, passando pelos trabalhos dos sofistas e Aristóteles, até chegar às atividades dos eruditos de Alexandria —, coincide *ipsis litteris* com a parte inicial do esquema wolfiano. Temos aqui, portanto, um dos mais precoces e contundentes testemunhos da influência de Wolf sobre o que serão as histórias modernas dos Estudos Clássicos.<sup>188</sup>

Concluídos esses prolegômenos, proponho-me a arriscar meus primeiros ensaios para uma outra história dos Estudos Clássicos.

### ***Fuerunt ante Homerum poetae?***<sup>189</sup>

O nome de Homero só começa a aparecer em testemunhos do final do período arcaico, por volta de meados do século VI AEC. Isso não quer dizer que não possa remontar a épocas muito anteriores — no limite, às raias do famoso conflito pretensamente ocorrido em Troia no final do período micênico (1194-84 AEC) — e que a arqueologia tem demonstrado contar com representações notavelmente fiéis em certas passagens da *Ilíada* e da *Odisseia*.<sup>190</sup> Ainda assim, fato é que não há provas da existência do nome de Homero antes dos testemunhos atribuídos a Calino, Estesícoro, Xenófanos, Teágenes, Heráclito e outras figuras do final do período arcaico.<sup>191</sup>

---

<sup>187</sup> No original em alemão: „In Absicht der Schicksale seiner Wissenschaft wird er sich erinnern, daß ihr Ursprung sich in das Alterthum selbst verliert, wo das Zeitalter der Pisistratiden und darauf der Forschungsgeist der Sophisten, sodann die gelehrten Arbeiten und die Büchersammlung des Aristoteles, so wie das wunderbare Schicksal der eigenen Schriften dieses Philosophen ihm Stoff zum Nachdenken geben. Nun wird Alexandria (seit 332 vor Christi geburt) seine Aufmerksamkeit auf sich ziehen, als der erste Mittelpunkt des *gelehrten Lebens und Wirkens*.“

<sup>188</sup> Para mais referências sobre a vida e a obra de Creuzer: SANDYS, 1908b, p. 65-8; MAIER, [2012] 2014.

<sup>189</sup> “Existiram poetas antes de Homero?”, título em latim de um artigo de Diehl (1940) sobre a tradição poética representada nos poemas homéricos.

<sup>190</sup> Referências para alguns desses testemunhos materiais incluem: PFEIFFER, 1968, p. 250-1; VERMEULE, 1987; BENNET, 1996; Ian MORRIS, 1996; NAGY, 2010, p. 308-10; ROSE, 2013; ANTONACCIO, 2020.

<sup>191</sup> Calino, fr. 6 W; Estesícoro, fr. 193 *PMGF*; Xenófanos DK21B12; Teágenes DK8.1-4; Heráclito DK22A22, B42, B56, B57, B105. Há ainda a referência em trechos atribuídos a Hesíodo (fr. 357 MW) e a Semônides de Amorgos (fr. 29 Diehl = Simônides, fr. 19 W), embora tanto essas atribuições quanto aquela a Calino sejam postas

Em breve, visitaremos esses testemunhos a fim de explorar melhor o que eles podem nos dar a pensar sobre Homero e a história dos Estudos Clássicos, mas gostaria de começar reproduzindo o procedimento da maioria dos estudiosos que me precederam. Partamos dos próprios poemas, sem nos preocupar, por ora, com o nome de Homero (cuja atestação parece bastante tardia). Aqui, contudo, impõe-se uma questão aparentemente simples: quais poemas? *A Ilíada* e a *Odisseia*? Alguém mais apressado talvez ficasse tentado a responder que sim, mas estudos modernos têm sugerido — com base em testemunhos de inegável valor histórico — que o *corpus* poético atribuído por boa parte da Antiguidade a Homero não se restringe de forma alguma a esses dois poemas, mas inclui outros títulos dos chamados Ciclos Épicos (Troiano e Tebano) além de hinos e mesmo um poema satírico. Ao que tudo indica, contrariamente ao que parecem pressupor alguns historiadores dos Estudos Clássicos, muitas outras canções parecem ter sido entoadas entre os antigos como criações de Homero — e isso desde períodos bastante recuados de sua história —, como os *Cantos Cíprios*, a *Etiópida*, a *Pequena Ilíada*, os *Retornos*, a *Tebaida*, os *Epígonos*, o *Margites* e, como não poderia deixar de ser, os chamados *Hinos Homéricos*.<sup>192</sup> Alguns testemunhos demonstram bem a amplitude do *corpus* tradicionalmente atribuído a Homero na Antiguidade (mesmo quando buscam explicitamente refutar tal atribuição, uma vez que parecem se contrapor ao que é pressuposto como uma espécie de lugar-comum):

E ele [Aristóteles] oferece um poema de Homero chamado *Margites* como testemunho de alguém que é inteiramente sábio por oposição a alguém que só sabe algumas coisas. Não apenas Aristóteles se lembra do poema no primeiro livro da *Poética* (1448b30), mas também Arquíloco e Crátino (fr. 368 K.-A.), além de Calímaco em seus epigramas (fr. 397 Pf.), e atestam que o poema é de Homero. (ARQUÍLOCO, fr. 303 W = Eustrat. in Arist. *Ethi. Nic.* 6.7).<sup>193</sup>

Sobre essa guerra foi feito um poema épico, a *Tebaida*. Esses versos são rememorados por Calino, que afirma que Homero os compôs e com Calino

---

em dúvida por alguns estudiosos (BURKERT, 1987, p. 45; WEST, 1999, p. 377). Para outras reflexões sobre a questão: JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 61-4.

<sup>192</sup> A abordagem tradicional de um *corpus* homérico limitado estritamente à *Ilíada* e à *Odisseia* aparece, por exemplo, nos textos de Bonnet (1892), Sir Sandys (1903), Peck (1911), Reynolds e Wilson ([1968] 1991). Leituras atentas às fontes antigas reconhecem o estatuto fluido do *corpus* homérico para boa parte da Antiguidade: WOLF, 1795, p. CCLXV-CCLXVI; [1795] 1985, p. 210; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1884, p. 32-5; ALLEN, 1924, p. 249-70; DAVISON, 1962, p. 236; PFEIFFER, 1968, p. 43-4; LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 20; MOST, 1990; WEST, 1999, p. 365-6. Reconsiderações da questão a partir de uma releitura dessas fontes à luz da teoria oralista incluem: NAGY, [1979] 1999; 1990c, p. 70-81; BURGESS, 2001; GRAZIOSI, 2002; NAGY, 2010, p. 69-78; SBARDELLA, 2014; MARKS, 2020.

<sup>193</sup> No original: παράγει δ' εἰς μαρτυρίαν τοῦ εἶναι τὸν ὅλως σοφὸν ἕτερον παρὰ τὸν τινα σοφὸν καὶ τινα ποιήσιν Μαργίτην ὀνομαζομένην Ὀμήρου. μνημονεύει δ' αὐτῆς οὐ μόνον αὐτός Ἀριστοτέλης ἐν τῷ πρώτῳ περὶ ποιητικῆς, ἀλλὰ καὶ Ἀρχίλοχος καὶ Κρατῖνος καὶ Καλλιμάχος ἐν τοῖς ἐπιγράμμασιν, καὶ μαρτυροῦσιν εἶναι Ὀμήρου τὸ ποίημα.

concordam muitas autoridades dignas de consideração. (CALINO, fr. 6 W = Paus. 9.9.5).<sup>194</sup>

Esses versos e essa passagem mostram claramente que os *Cantos Cíprios* não são de Homero, mas de algum outro. (HERÓDOTO 2.117).<sup>195</sup>

Os hiperbóreos são mencionados por Hesíodo e também por Homero, nos *Epígonos*, se é que Homero realmente compôs esses versos. (HERÓDOTO 4.32).<sup>196</sup>

Como Clístenes estava em guerra contra os argivos, impediu que os rapsodos continuassem a apresentar os versos homéricos em suas competições em Sícion, porque os argivos e Argos eram aí muitíssimo louvados. (HERÓDOTO 5.67).<sup>197</sup>

Homero é quem melhor indica essas coisas pois elas estavam nos seguintes versos que fazem parte do *Hino a Apolo*. (TUCÍDIDES 3.104.4).<sup>198</sup>

Ainda que os dois mais antigos desses testemunhos sejam de atribuição questionável, seu conteúdo por si só é representativo das incertezas acima sugeridas e muitas outras passagens poderiam vir reforçar esse mesmo ponto.<sup>199</sup> Aqui não custa lembrar que a maior parte do material poético dos ciclos épicos se perdeu, sendo preciso apoiar-se em sùmulas tardias — como a que consta da *Biblioteca* de [Pseudo-]Apolidoro e a *Crestomatia* de Proclo (preservada de forma sintética na *Biblioteca* de Fócio) — para tentar reconstituir o conteúdo de poemas tão variados quanto os *Cantos Cíprios*, a *Etiópida*, a *Pequena Ilíada*, o *Saque de Troia*, os *Retornos* e a *Telegonia* (do Ciclo Troiano), além da *Tebaida* e os *Epígonos* (do Ciclo Tebano). Trabalhos recentes têm investigado a existência de um conjunto mitológico pré-homérico e a constituição gradual de poemas específicos em diálogo com essa tradição, principalmente a *Ilíada* e a *Odisseia*, suscitando questionamentos radicais a certos pressupostos cronológicos das abordagens tradicionais.<sup>200</sup>

---

<sup>194</sup> No original: ἐποιήθη δὲ ἐς τὸν πόλεμον τοῦτον καὶ ἔπη, Θηβαίς. τὰ δὲ ἔπη ταῦτα Καλλῖνος, ἀφικόμενος αὐτῶν ἐς μνήμην, ἔφησεν Ὅμηρον τὸν ποιήσαντα εἶναι, Καλλίνῳ δὲ πολλοὶ τε καὶ ἄξιοι λόγου κατὰ ταῦτά ἔγνωσαν.

<sup>195</sup> No original: κατὰ ταῦτα δὲ τὰ ἔπεα καὶ τότε τὸ χωρίον οὐκ ἦκιστα ἀλλὰ μάλιστα δηλοῖ ὅτι οὐκ Ὀμήρου τὰ Κύπρια ἔπεα ἐστὶ ἀλλ' ἄλλου τινός.

<sup>196</sup> No original: ἀλλ' Ἡσιόδῳ μὲν ἐστὶ περὶ Ὑπερβορέων εἰρημμένα, ἔστι δὲ καὶ Ὀμήρῳ ἐν Ἐπιγόνοισι, εἰ δὴ τῶ ἐόντι γε Ὅμηρος ταῦτα τὰ ἔπεα ἐποίησε.

<sup>197</sup> No original: Κλεισθένης γὰρ Ἀργείοισι πολεμήσας τοῦτο μὲν ῥαψωδοῦς ἔπαυσε ἐν Σικυῶνι ἀγωνίζεσθαι τῶν Ὀμηρείων ἐπέων εἵνεκα, ὅτι Ἀργεῖοί τε καὶ Ἄργος τὰ πολλὰ πάντα ὑμνέεται.

<sup>198</sup> No original: δηλοῖ δὲ μάλιστα Ὅμηρος ὅτι τοιαῦτα ἦν ἐν τοῖς ἔπεσι τοῖσδε, ἃ ἐστὶν ἐκ προοιμίου Ἀπόλλωνος.

<sup>199</sup> Para referências sobre o problema da atribuição dos testemunhos a Arquíloco e Calino: WEST, 1999, p. 377; BURGESS, 2001, p. 234, n. 239; BOWIE, 2010, p. 152. Para passagens de Simônides, Píndaro, [Pseudo-]Platão e outros autores antigos onde fica sugerido que Homero seria o poeta responsável por outros poemas do ciclo épico: BURGESS, 2001, p. 123-31; GRAZIOSI, 2002, p. 166, n. 7.

<sup>200</sup> Apoiando-se nas propostas de neoanalistas como Wolfgang Kuhlmann (1960; 1984), a contribuição de Burgess (2001) explora as tensões inerentes ao processo de constituição do *corpus* homérico. Trabalhos recentes de



Talvez estivéssemos em terreno mais seguro, se fosse possível pelo menos afirmar com tranquilidade a precedência absoluta desse repertório mais amplo, tal como eventualmente atribuído a Homero (ainda que não com exclusividade, como indicam as polêmicas atribuições tardias de parte desse material a outros nomes também).<sup>201</sup> Mas nem isso. Estudos recentes de linguística histórica, poética e história da arte têm questionado cada vez mais a segurança com que a filologia tradicional elegeu a precedência dos poemas “homéricos”, sua dimensão original e originadora, com relação a outros materiais do cancionero arcaico, principalmente aqueles atribuídos a Hesíodo, “o outro poeta”.<sup>202</sup> Ademais, os próprios antigos parecem nem sempre ter compartilhado dessa segurança quanto à primordialidade absoluta de Homero. Acerca da controvérsia, o testemunho tardio de Pausânias é significativo:

Sobre a idade de Hesíodo e Homero, embora eu tenha pesquisado muito para chegar ao resultado mais preciso possível, não escreveria de bom grado, pois conheço o caráter polêmico das pessoas, principalmente de quem se dedica a organizar os versos da poesia épica. (PAUSÂNIAS 9.30.3).<sup>203</sup>

O tópico parece ter se prestado a debates acalorados na Antiguidade, como indicam os escritos atribuídos a Heráclides do Ponto (D.L. 5.87), os comentários de Sexto Empírico (*Contra os matemáticos* 1.204) e Sêneca (*Epístola* 88.6), além dos vários posicionamentos

---

Gregory Nagy (1996b; 2010) também enfatizam essa dimensão do processo. No Brasil, dispomos do trabalho de edição e tradução oferecido por José Leonardo Sousa Buzelli (2019a): *Fragments de Poesia Épica e Cômica da Grécia Antiga & Vidas de Homero*.

<sup>201</sup> Segundo West (2013, p. 30-1), “quando outros poetas que não Homero são nomeados como os autores das epopeias cíclicas, muitas vezes há mais de um por poema. A *Titanomaquia* foi atribuída a Eumelo ou Arctino; os *Cantos Círios*, a Estásino, Hegésias ou Círias; a *Pequena Ilíada*, a Lesques, Testórides da Fócida, Cinéton da Lacedemônia ou Diodoro de Eritreia; os *Retornos*, a Ágias ou Eumelo (a menos que houvesse dois poemas diferentes com esse nome); a *Telegonia*, a Eugâmon ou Cinéton. É claro que não se trata de uma simples questão de contrapor Homero aos nomes presentes em Proclo. A autoria desses poemas, ou da maioria deles, já era então uma questão de considerável incerteza.” Para reflexões sobre o tema: WILAMOWITZ-MOELLENDORF, 1884, p. 328-80; SEVERYNS, 1928; GRIFFIN, 1977; DAVIES, 1989; BURGESS, 2001; WEST, 2013; BERNABÉ, 2019; BUZELLI, 2019b. Ver ainda os artigos reunidos por Marco Fantuzzi e Christos Tsagalis (2015).

<sup>202</sup> A expressão citada é o subtítulo da importante contribuição de Hugo Koning (2010a). Sobre a impossibilidade de se definir a precedência desses materiais de forma absoluta, o estudioso aborda uma bibliografia considerável dedicada à polêmica e indica que, apesar da ausência de provas conclusivas, a tendência hegemônica continua a ser privilegiar Homero como origem e centro da poesia arcaica (KONING, 2010a, p. 32-4). Sobre o tema, conferir ainda: JANKO, 1982; BURKERT, 1987; WEST, 1995, p. 211-8; NAGY, 1996b; LOWENSTAM, 1997; SNODGRASS, [1998] 2004; BURGESS, 2001, p. 49-53; GRAZIOSI, 2002, p. 90-3; MARKS, 2020; MARTIN, 2020, p. 36-7.

<sup>203</sup> No original: *περὶ δὲ Ἡσιόδου τε ἡλικίας καὶ Ὀμήρου πολυπραγμονήσαντι ἐς τὸ ἀκριβέστατον οὐ μοι γράφειν ἠδὲ ἦν, ἐπισταμένῳ τὸ φιλαίτιον ἄλλων τε καὶ οὐχ ἥκιστα ὅσοι κατ’ ἐμὲ ἐπὶ ποιήσει τῶν ἐπῶν καθεστήκεσαν.* — Não deixa de ser curioso que esse mesmo autor manifeste sérias desconfianças quanto à atribuição da *Teogonia* a Hesíodo (PAUSÂNIAS 8.18.1, 9.27.2, 9.31.4-5 e 9.35.5). De fato, a *persona* poética da *Teogonia* (um pastor que se converte em cantor) não coincide inteiramente em termos de caracterização com a de *Trabalhos e dias* (um cantor com preocupações de agricultor), não sendo tão imediatamente evidente o processo por meio do qual essas duas canções vêm a se associar sob um mesmo nome. Para mais detalhes: GRIFFITH, 1983, p. 47-63; LAMBERTON, 1988; BALLABRIGA, 1996a; CLAY, 2003 (esp. 161-174); FORD, 2010; HAUBOLD, 2010; KONING, 2010a, p. 133, n. 22; GONZÁLEZ, 2016; WERNER, 2016b.

coligidos pela enciclopédia bizantina *Suda* (s.v. *Hēsíodos*). Apesar de alguns testemunhos chegarem a sugerir a precedência de Hesíodo (dentre eles, o *Mármore de Paros*, FGH 239A27-28), a balança da *communis opinio* pende numericamente a favor de Homero na Antiguidade. Essa tendência, entretanto, não impede que os dois nomes venham frequentemente associados, tanto pela tradição crítica quanto pela biográfica, inclusive com as sugestões dos mais diversos graus de parentesco entre eles (como ainda aparecerá na presente discussão).<sup>204</sup>

O grau de indecisão com relação ao tema na Antiguidade também pode ser ilustrado pela quantidade de testemunhos importantes que mencionam seus nomes dentro de uma sequência mais geral de poetas benfeitores dos helenos. A esse respeito, os dois mais antigos testemunhos (ambos do período clássico) são representativos dos quase dez outros:

Algumas dessas ideias talvez tenham sido ditas por Orfeu, outras por Museu; em resumo, cada qual com as suas; algumas por Hesíodo, outras por Homero; algumas por poetas, outras por escritores, sejam eles helênicos ou bárbaros: e eu mesmo, depois de sintetizar o que há de melhor e mais coerente nisso tudo, farei este discurso original e multiforme. (HÍPIAS, DK86B6 = Clem. *Strom.* 6.15 [2.434, 21 St.]).<sup>205</sup>

Orfeu nos indicou os ritos e como nos livrar das impurezas do sangue; Museu, curas de doenças e oráculos; já Hesíodo, os trabalhos da terra, as estações dos frutos, as lavras; e o divino Homero acaso não teve mais honra e glória porque ensinou coisas úteis, disposições de combate, virtudes, armamentos dos homens? (ARISTÓFANES, *Rãs* 1032-1036 Dover).<sup>206</sup>

Embora o trecho de Hípias não seja tão claro acerca do que está por trás de suas contraposições, parecendo haver uma espécie de disputa entre cada um dos termos que ele cita lado a lado, acredito ser possível propor — com base também no testemunho de Aristófanes — que certa ordenação cronológica esteja aí pressuposta: começando com as figuras de Orfeu e Museu, responsáveis pela introdução de ritos, curas e oráculos (conhecimentos de ordem divina), chegamos a Hesíodo e Homero, como instrutores dos trabalhos da terra e da guerra (conhecimentos da atividade humana), responsáveis por estabelecer as bases para qualquer

<sup>204</sup> Para reflexões sobre os testemunhos mais relevantes: GRAZIOSI, 2002, p. 93-124; KONING, 2010a, p. 40-6.

<sup>205</sup> No original: τούτων ἴσως εἴρηται τὰ μὲν Ὀρφεῖ, τὰ δὲ Μουσαίῳ κατὰ βραχὺ ἄλλω ἀλλαχοῦ, τὰ δὲ Ἡσιόδῳ, τὰ δὲ Ὀμήρῳ, τὰ δὲ τοῖς ἄλλοις τῶν ποιητῶν, τὰ δὲ ἐν συγγραφαῖς τὰ μὲν Ἑλληνιστῶν τὰ δὲ βαρβάρων. ἐγὼ δὲ ἐκ πάντων τούτων τὰ μέγιστα καὶ ὁμόφυλα συνθεῖς τοῦτον καινὸν καὶ πολυειδῆ τὸν λόγον ποιήσομαι.

<sup>206</sup> No original: Ὀρφεὺς μὲν γὰρ τελετὰς θ' ἡμῖν κατέδειξε φόνων τ' ἀπέχεσθαι./ Μουσαῖος δ' ἐξακέσεις τε νόσων καὶ χρησμούς, Ἡσιόδος δὲ/ γῆς ἐργασίας, καρπῶν ὥρας, ἀρότους· ὁ δὲ θεῖος Ὀμηρὸς/ ἀπὸ τοῦ τιμῆν καὶ κλέος ἔσχεν πλὴν τοῦδ', ὅτι χρήστ' ἐδίδαξεν/ τάξεις, ἀρετὰς, ὀπλίσεις ἀνδρῶν;

forma de saber posterior. Outros testemunhos que reiteram essa mesma série de nomes incluem Platão, Crisipo, Plínio e Pausânias.<sup>207</sup>

Certamente existiram cantores antes de Homero — ainda que eu não esteja disposto a aceitar os termos exatos em que essa ideia é colocada na formulação latina do título de um célebre artigo escrito por Diehl (1940), *fuertunt ante Homerum poetae* —, na linha do que já sugerem autores antigos do calibre de Heródoto (2.23) e Aristóteles (*Poética* 4.1448b28-30). Não é preciso de muito mais do que um pouco de bom senso para saber que obras da magnitude de uma *Ilíada* ou uma *Odisseia* simplesmente não se formam como Atena, já crescida e armada, diretamente da cabeça de um Zeus, mas exigem um longo período de amadurecimento no seio de uma tradição bem consolidada. Essa sensata conjectura encontra ampla confirmação numa leitura atenta dos poemas atribuídos a Homero e Hesíodo, porque esse material abunda em referências e representações de outras formas de canto com que certamente estavam em constante diálogo na época de sua própria composição. Embora esses outros materiais não tenham sido transmitidos a épocas posteriores como testemunhos arcaicos preservados em seu estado “primitivo”, vale a pena conferir isso para compreender a riqueza do contexto musical a partir do qual as canções homéricas e hesiódicas se desenvolvem e passam a circular.<sup>208</sup>

Diehl (1940, p. 106-114) foi um dos primeiros estudiosos recentes de que tenho notícia a propor uma classificação dessas formas poéticas cuja anterioridade pode ser flagrada nos poemas atribuídos a Homero (mas também a Hesíodo). Sua proposta, retomada como ponto de partida para o arranjo delineado por Claude Calame (1974, p. 116-7), menciona o hino, o peã, o *thrênos*, o himeneu e a canção de Lino. Ambos os estudiosos dão destaque especial ao hino, que, embora possa se referir a uma performance de canto em termos gerais, eventualmente se converte no nome dado a um gênero poético cultural — apresentado em honra a alguma divindade durante ocasiões festivas (em geral, públicas, mas possivelmente também privadas) —, podendo desempenhar função proemial, isto é, ser entoado para introduzir um outro canto na sequência (como parece ser o caso do “Hino às Musas”, presente nos primeiros 115 versos da *Teogonia*, e muitos dos *Hinos Homéricos*). Um gênero que tem afinidade com esse,

---

<sup>207</sup> Platão, *Apologia* 41a; Cícero, *Da natureza dos deuses* 1.15.41; Plínio, *História Natural* 25.12; Pausânias 10.3.7. Para uma lista estendida desses testemunhos, incluindo reflexões sobre seus possíveis significados: LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 6; GROTTANELLI, 1992, p. 258-60; GRAZIOSI, 2002, p. 106-7; KONING, 2010a, p. 52-55. Aprofundando algumas dessas reflexões, Nagy (2010, p. 33-60) propõe uma hipótese segundo a qual, a partir de um material poético oral muito antigo e amplamente compartilhado, teriam surgido diferenciações que levaram à formação de diferentes *corpora*, atribuídos paulatinamente a Orfeu, Hesíodo e Homero (enquanto Museu constituiria uma espécie de versão ateniense, mais tardia, de Orfeu). Sobre Orfeu e suas possíveis relações com Homero: JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 207-12.

<sup>208</sup> Retomo aqui, de forma sintética e alterada, apontamentos delineados em minha dissertação (Rafael SILVA, 2018a, p. 156-165).

constituindo talvez até um desdobramento seu, é o peã. Normalmente executado em honra a Apolo (ou a sua irmã, Ártemis), esse é um canto de júbilo propiciatório ou de agradecimento. Ele aparece executado no início da *Ilíada* (1.472), após a devolução de Criseida a seu pai, com o conseqüente apaziguamento da fúria de Apolo. O outro momento é após a morte de Héctor por Aquiles (*Il.* 22.391), com a manifestação do júbilo aqueu por meio desse canto coral que celebra tanto seu *kýdos* [glória em combate] quanto os *álgea* [sofrimentos] infligidos aos troianos (*Il.* 22.422). Outro gênero de canção que aparece no *corpus* homérico é o *thrênos* [lamentação], canto cuja importância social pode ser atestada por sua presença em muitos dos mais antigos exemplares de cerâmica do período micênico. Performances dessa modalidade coral estão presentes tanto na *Ilíada* (24.720-776), durante as cerimônias fúnebres de Héctor, quanto na *Odisseia* (24.50-75), quando se menciona o funeral celebrado em honra a Aquiles. Os outros dois gêneros aparecem representados na longa descrição efrástica do escudo de Aquiles: o himeneu — presente também, embora não diretamente nomeado, na cena em que se casa Megapentes, filho de Menelau, e uma escrava anônima (*Od.* 4.17-9) — é mencionado como o canto entoado durante um casamento realizado na *pólis* bem administrada (por contraposição à outra *pólis*, na iminência de uma guerra) (*Il.* 18.490-6), enquanto a canção de Lino é mencionada numa cena de ambiente agreste, executada durante os trabalhos da colheita (*Il.* 18.567-72). Ainda nessa mesma passagem, há uma rápida referência a pastores que se alegram com o som das siringes (mais conhecidas como flautas de Pã) e, embora nada seja especificado sobre seu canto, acredito ser possível supô-lo e até imaginá-lo à luz da tradição helênica posterior de poesia bucólica (*Il.* 18.526). Da mesma forma, em duas passagens curtas, a *Odisseia* (5.61 e 10.221) menciona cantos femininos entoados durante o trabalho de tessitura e, embora não os nomeie especificamente, dá mais uma boa indicação da amplitude da “cultura da canção” entre os helenos antigos. Levando em conta ainda passagens em que Helena (*Il.* 3.12-8) e Andrômaca (*Il.* 22.437-41) também aparecem bordando, talvez seja possível adivinhar algo como uma tradição de canções femininas se desenvolvendo em paralelo aos cancionários hexamétricos arcaicos.<sup>209</sup>

---

<sup>209</sup> Para mais informações sobre cada um desses gêneros, sugiro os trechos específicos de referências introdutórias (embora eu tenha discordâncias com alguns de seus posicionamentos, como no caso do que afirma Andrew Ford sobre o estatuto da canção no período arcaico):

- Hino: DIEHL, 1940, p. 83-4; ALEXIOU, [1974] 2002, p. 171-5; CALAME, 1974, p. 117-121; [1977] 1997; GIANOTTI, 1992, p. 154-5; FORD, 2002, p. 11-2; Erika WERNER, 2012, p. 146-98; NAGY, 2020, p. 82.

- Peã: DIEHL, 1940, p. 102-9; NAGY, [1979] 1999, p. 77-79; RUTHERFORD, 2001, p. 3-136; FORD, 2002, p. 10-1; MARTIN, 2020, p. 43-4.

- *Thrênos*: DIEHL, 1940, p. 99-102; ALEXIOU, [1974] 2002, p. 10-23; CALAME, [1977] 1997, p. 82; NAGY, 1990c, p. 36, n. 102; THOMAS, 1992, p. 105-6; FORD, 2002, p. 10-1.

- Himeneu: DIEHL, 1940, p. 108-9; ALEXIOU, [1974] 2002, p. 56-8; CALAME, [1977] 1997, p. 83-5.

Outras passagens com possíveis implicações para quem queira imaginar o que seriam as performances de canção na base dos *corpora* atribuídos a Homero e Hesíodo deveriam incluir ainda aquelas três em que Demódoco apresenta sua arte na *Odisseia*. Seu caráter metalinguístico é bastante explícito e elas oferecem reflexões agudas sobre a natureza, a forma e o conteúdo da própria obra em que se encontram presentes (como ainda pretendo sugerir numa discussão adiante). Para o que nos interessa aqui, gostaria de destacar apenas alguns pontos do segundo canto de Demódoco (*Od.* 8.257-369). Ainda que não seja necessário citar a longa passagem para sugerir o que ela revela sobre a riqueza de uma “cultura da canção” com que se coloca em explícito diálogo, valeria a pena notar os seguintes elementos mencionados nesse trecho: a presença de juízes [*kritoi*] para orientar as disputas [*agônas*] e um espaço aplainado para a performance do coro [*khorón*], que é composto de jovens experientes na dança [*koûroi ... daémones orkhēthmoîo*] (*Od.* 8.257-64). Além disso, essa performance aparentemente improvisada e de conteúdo tanto cômico quanto sexual — na medida em que lida com os amores adúlteros entre Ares e Afrodite, deusa casada com Hefesto — tem interessantes efeitos sobre o público: ela é responsável por trazer júbilo ao peito de Odisseu e de todos os demais feácios (*Od.* 8.367-9).<sup>210</sup>

Nesse mesmo sentido, ainda valeria a pena citar uma fala de Odisseu que oferece outro elemento importante às representações do canto já presentes no *corpus* homérico:

“Escutai agora, Eumeu e todos os outros companheiros, tendo orado, conto uma história [*épos*]: pois o vinho ordena impiedoso, ele que leva até o sensato a se lançar no canto e no frouxo rir, estimula a dançar e solta a história [*épos*], que seria melhor não dizer. [...]” (*Odisseia* 14.462-6 W).<sup>211</sup>

---

- Canção de Lino e demais canções não nomeadas: DIEHL, 1940, p. 106-108; ALEXIOU, [1974] 2002, p. 57-8; CALAME, [1977] 1997, p. 80-1; GIANOTTI, 1992, p. 150-1; THOMAS, 1992, p. 105-6; NAGY, 2010, p. 273-7; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 265-74; MARTIN, 2020, p. 40-3.

<sup>210</sup> Sobre o segundo canto de Demódoco: DIEHL, 1940, p. 101-4; MOST, 1990, p. 41-2; SEGAL, 1992, p. 9; NAGY, 2010, p. 79-102; ASSUNÇÃO, 2014; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 256-8; NOVOKHATKO, 2020, p. 39-40. Embora não venha ao caso para o que estou propondo aqui, esse canto tem implicações sobre o próprio enredo da *Odisseia*, em termos dos riscos representados pelo adultério (efetivamente, para Agamêmnon, e potencialmente, para o próprio Odisseu), ainda que a perspectiva divina possibilite um tratamento mais leve da questão do que seria a abordagem humana.

<sup>211</sup> No original: κέκλυθι νῦν, Εὔμαιε καὶ ἄλλοι πάντες ἑταῖροι,/ εὐξάμενός τι ἔπος ἐρέω· οἶνος γὰρ ἀνώγει/ ἠλεός, ὅς τ’ ἐφέηκε πολύφρονά περ μάλ’ ἀεῖσαι/ καὶ θ’ ἀπαλὸν γελάσαι, καὶ τ’ ὀρχήσασθαι ἀνῆκεν,/ καὶ τι ἔπος προέηκεν ὁ περ τ’ ἄρρητον ἄμεινον.

Essas relações entre consumo de vinho, êxtase, canto, júbilo e dança — levando à expressão de um *épos* talvez indesejável<sup>212</sup> — poderiam ser aprofundadas a partir de considerações sobre o tipo de canção executada nas várias ocasiões de banquete representadas na cerâmica do período arcaico (e mesmo muito antes disso). Inevitavelmente, seria preciso abordar a tradição jâmbica, a elegíaca e a ditirâmbica, embora os nomes desses gêneros não apareçam nos versos atribuídos a Homero e Hesíodo. Mas uma ideia como a de falar “algo que seria melhor não dizer” evidentemente indica a impropriedade assumida por comportamentos guiados pelo consumo excessivo do vinho, sendo por isso reprováveis em termos morais (no caso de Odisseu, ele inventa uma narrativa como pretexto para pedir a Eumeu um manto, a fim de se acomodar com um pouco mais de conforto, protegido do mau tempo).<sup>213</sup>

Com tudo o que ficou sugerido sobre as relações tanto entre Homero e Hesíodo quanto entre eles e a longa tradição antiga de canções que certamente os precede, fica claro que o exclusivismo com que Homero é tratado na Modernidade — como uma espécie de aurora miraculosa dos Estudos Clássicos na Antiguidade — não encontra paralelo entre aqueles que testemunham esse momento, nem precisa ser encarado como algo inquestionável por quem se dedique a compreender essa história nos dias de hoje. Exemplos de obras escritas de uma perspectiva concentrada exclusivamente sobre os aportes de Homero para o desenvolvimento da poesia (e, portanto, dos “primórdios” do pensamento) na Antiguidade clássica são legião nessa área e uma lista com esses títulos formaria uma robusta bibliografia fundamental para qualquer programa de “literatura grega”.<sup>214</sup> Quando escrevi minha dissertação há alguns anos, sugeri apontamentos nessa direção e empreguei o termo “homerocentrismo”, acreditando tratar-se então de um neologismo meu (SILVA, 2018a, p. 163). Desde então, contudo, deparei-me com o conceito em obras importantes sobre o assunto e tenho me apoiado em suas reflexões

---

<sup>212</sup> Atentando para o emprego dessa palavra no plural [*épē*], num fragmento que poderia remontar à obra de Terpanthro (séc. VII AEC), Gentili (1977, p. 36) defende sua amplitude temática (como tudo o que diz respeito ao mito) e formal (seja como hexâmetro, seja como verso mais antigo, pré-homérico, da poesia citaródica de composição oral). Ver ainda: SCULLY, 2015, p. 10.

<sup>213</sup> Sobre a passagem: WERNER, 2018, p. 216-25. Para reflexões sobre os jambos, as elegias e os ditirambos à luz dos gêneros poéticos do período arcaico e a principal ocasião de performance dessas canções — qual seja, o banquete —, sugiro as seguintes referências: JAEGER, [1933] 1995, p. 168-9; CALAME, 1974; WEST, 1974; NAGY, [1979] 1999, p. 222-42; GENTILI, [1985] 1988, p. 32-49; BOWIE, 1986; MURRAY, 1990; GIANOTTI, 1992; STEHLE, 1997, p. 213-67; FORD, 2002, p. 25-66; CAREY, 2009; HOBDEN, 2013; COLESANTI, 2014, p. 90-102; Rafael SILVA, 2018a, p. 132-151; p. 214-222; RAGUSA, BRUNHARA, 2021.

<sup>214</sup> Exemplos bastante diversos são coligidos por Koning (2010a, p. 16, n. 33). Outros casos incluiriam ainda a maior parte dos apanhados históricos dedicados aos Estudos Clássicos com que tenho trabalhado aqui, como os de Bonnet (1892), Sir Sandys (1903), Kroll ([1908] 1919), Peck (1911) e Pfeiffer (1968), além de referências clássicas para a área, como os trabalhos de Jaeger ([1933] 1995), Marrou (1948), Havelock (1963) e Verdenius (1970; 1983).

para propor o que me parece uma necessária reconfiguração do modo como se entende o desenvolvimento da canção helênica desde seus “princípios”.<sup>215</sup>

Assim sendo, por onde começar? Dos próprios poemas. Isto é, dos poemas que chegaram até nós, tal como chegaram. O estado em que se encontram hoje certamente não coincide com aquele em que circulavam como cantos nos primórdios da civilização helênica, mas diante das revelações mais objetivas da arqueologia parece possível afirmar que uma parte daquilo que chegou até nós remonta a períodos bastante recuados dessa história. A bem da verdade, se quiséssemos nos lançar numa aventura disposta a ultrapassar os limites helênicos da Antiguidade clássica, certas vias comparatistas dos Estudos Orientais poderiam nos levar muito mais longe: aos hititas, babilônios, assírios e sumérios, por um lado, e aos nebulosos indoeuropeus, por outro. Afinal, como sugere o célebre provérbio, *ex Oriente lux*. Não ousarei contemplar essas remotas veredas, respeitando obedientemente as fronteiras disciplinares estipuladas por Wolf em sua *Darstellung [Apresentação]*, em nome do bom exercício da Ciência da Antiguidade.<sup>216</sup>

Antes de tentar especular sobre o que pode haver de comum entre poemas como a *Teogonia*, os *Trabalhos e dias*, a *Ilíada*, a *Odisseia* e a profissão de um classicista moderno — ou seja, em que sentido é possível defender que a origem dos Estudos Clássicos remonte às obras atribuídas a Hesíodo e Homero —, vale a pena propor uma caracterização básica desse material. O modo convencional de se referir a esse *corpus* atualmente é por meio da noção de tradição hexamétrica arcaica, ou seja, pela referência ao tipo de metro empregado por esse conjunto de poemas do período arcaico.<sup>217</sup> Logo mais detalharei por que motivo compreender o esquema métrico desses poemas ajuda a entender aspectos fundamentais de sua história, mas antes disso gostaria de avançar algumas proposições de caráter geral.<sup>218</sup>

---

<sup>215</sup> Algumas referências importantes nesse sentido são: GENTILI, [1985] 1988; BURGESS, 2001; GRAZIOSI, 2002; KONING, 2010a; NAGY, 2010; JUDET DE LA COMBE, 2017; KIM, 2020. Em sua leitura atenta da bibliografia recente, a partir de uma clara preocupação com o equilíbrio no tratamento dedicado a Hesíodo diante de Homero, Koning (2010a, p. 37, n. 50) reúne outros títulos em que se nota essa tendência de revalorização do *corpus* hesiódico, como o importante trabalho editado por Fabienne Blaise, Pierre Judet de la Combe e Philippe Rousseau (1996) ou o livro de Jenny Strauss Clay (2003).

<sup>216</sup> Referências na área, já bem consolidadas em sua busca por essas vias de diálogo entre as civilizações antigas, incluem: WALCOT, 1966; WEST, 1973; NAGY, 1974; BURKERT, 1984; WEST, 1997; 2007. O tema está em voga nas últimas décadas e referências mais recentes têm se tornado numerosas.

<sup>217</sup> Koning (2010a, p. 240-1) analisa essa tendência contemporânea de valorização da tradição hexamétrica arcaica como forma de reunir os poemas atribuídos a Hesíodo e Homero a partir de suas interseções. Exemplos produtivos dessa tendência incluem: GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005; ALLAN, 2006; DOURADO-LOPES, 2009; WERNER, 2016b; 2018, p. 47-51; DOURADO-LOPES, 2019. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CVI-CVIII; [1795] 1985, p. 112-3.

<sup>218</sup> Retomo aqui pontos defendidos em artigo publicado anteriormente (Rafael SILVA, 2020b).

Os poemas da tradição hexamétrica arcaica são compostos por um conjunto de elementos formais comuns além do metro — como fórmulas, símiles e cenas típicas —, empregados para narrar episódios de uma vasta matriz mitológica comum, enquanto oferecem reflexões e apontamentos de caráter geral sobre a natureza, a vida humana, os deuses e diferentes formas de conhecimento (histórico, linguístico, técnico etc.), em performances realizadas durante festividades cívico-religiosas e outras celebrações menores, como banquetes.<sup>219</sup> Esse material apresenta, portanto, uma série de valores fundamentais para a sociedade helênica da época, dos quais cumpre destacar em especial a noção de *areté* [excelência], amplamente valorizada em sua cosmovisão. Na *Ilíada*, testemunhamos as violentas demonstrações de excelência guerreira nas performances de heróis como Diomedes, Héctor, Pátroclo e Aquiles. Já na *Odisseia*, acompanhamos as engenhosas soluções e a admirável resistência de Odisseu para sobrepujar perigosos desafios. E são atribuídos a Hesíodo os seguintes versos:

A ti eu direi o que considero o melhor, ó muito bobo Perses:  
A Ruindade de fato é possível em excesso agarrar  
com facilidade: é plano o caminho e mora bem perto;  
mas diante da Excelência suor puseram os deuses  
imortais: longa e íngreme é a via para ela,  
e áspera no início; mas quando chega ao topo,  
fácil então ela se torna, embora sendo difícil.  
Este é o melhor de todos: quem por si tudo pensar  
ao refletir sobre o que será melhor, depois e no fim.  
(*Trabalhos e dias* 286-294 Most).<sup>220</sup>

Ainda que fosse necessário propor uma série de nuances importantes na forma como os poemas homéricos diferem dos hesiódicos na defesa dessa busca pela excelência, sendo de se destacar sobretudo a dimensão aristocrática guerreira que tal excelência tem em Homero,

---

<sup>219</sup> Como pretendo explicitar na sequência do argumento, os trabalhos de Milman Parry no início do século XX, retomados e desenvolvidos por seu discípulo Albert Lord, revolucionaram os estudos homéricos, bem como muito do que diz respeito à poesia hexamétrica arcaica de modo geral. Para considerações sobre os símiles e as cenas típicas, as referências básicas continuam sendo, respectivamente, os estudos de Hermann Fränkel e Walter Arend. Sobre a ideia desses poemas como grandes repositórios de conhecimentos e ensinamentos para o período arcaico, referências iniciais seriam: JAEGER, [1933] 1995; FINLEY, [1943] 1954, p. 114-54; MARROU, 1948a; HAVELOCK, 1963; VERDENIUS, 1970. Sobre as possíveis ocasiões de performance dessa poesia: NAGY, 1996b; 2002; BUDELMANN, 2009; FRAME, 2009, p. 550-620; HOB DEN, 2013; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 292-304. Muitos outros títulos sobre esses temas aparecerão citados nas próximas páginas.

<sup>220</sup> No original: σοὶ δ' ἐγὼ ἐσθλὰ νοέων ἐρέω, μέγα νήπιε Πέρση./ τὴν μὲν τοι Κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἐλέσθαι/ ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει./ τῆς δ' Ἀρετῆς ἰδρωτά θεοὶ προπάρουθεν ἔθηκαν/ ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν/ καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον· ἐπὶ δ' εἰς ἄκρον ἵκηται./ ῥηιδίη δὲ ἔπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα./ οὗτος μὲν πανάριστος, ὃς αὐτὸς πάντα νοήσει/ φρασάμενος τὰ κ' ἔπειτα καὶ ἐς τέλος ἦσιν ἀμείνω· [...]. — Para reflexões sobre o trecho, incluindo suas várias retomadas por figuras tão diversas quanto Tirteu, Simônides, Teógnis, Pródico, Platão e Plutarco: KONING, 2010a, p. 144-9.



permanece o ponto de que ambos sugerem sua importância para o bom desenvolvimento da sociedade humana.<sup>221</sup> Inclusive, vale a pena observar que a noção ampla de *areté* [excelência] mantém sua flexibilidade em canções de períodos posteriores, revelando-se um valor prezado em elegias tanto simposiásticas (Teógnis 789-94 W; Anon. eleg. 27 IEG) quanto marciais (Tirteu 12.13-16 W) ou mesmo em discussões sofisticadas e filosóficas.<sup>222</sup> Além disso, nos poemas hexamétricos arcaicos, o esforço pessoal em vista da conquista dessa excelência — junto a marcadores externos que a anunciem claramente<sup>223</sup> — vem acompanhado pelo pressuposto de que a vida humana está sempre submetida à esfera divina, não havendo sucesso em empreitada alguma sem uma efetiva participação dos deuses. Várias reflexões de caráter gnômico dessa tradição incorporam isso. Algo semelhante revela-se ainda, por exemplo, nas cenas de *aristeía* da *Ilíada*, quando os diferentes heróis demonstram sua excelência guerreira com o apoio de deuses como Zeus, Apolo e Hera, ou nas passagens da *Odisseia* em que Atena acompanha seu protegido, favorecendo-o em seu plano de retomar o poder sobre o próprio palácio em Ítaca e castigar os impiedosos pretendentes de Penélope. Para o caso da ação de heróis homéricos, a questão pode ser concebida em termos de uma “dupla motivação” (LESKY, 1961): toda ação humana é o resultado da concorrência de forças humanas e divinas.<sup>224</sup> Profundamente reverentes a esse panteão politeísta, onde atuam alguns deuses principais e um sem-número de entidades menores, os versos atribuídos a Homero e Hesíodo acabam sendo reconhecidos *a posteriori* como os fundamentos da piedade religiosa de sua sociedade (HERÓDOTO 2.53): dos mitos aos ritos, passando pelas preces, sacrifícios e templos a serem

---

<sup>221</sup> Essas diferenças axiológicas são claramente perceptíveis para os próprios antigos, como indicam os testemunhos de Aristófanes (*Rãs* 1032-36), Xenofonte (*Banquete* 4.6), Platão (*Íon* 541a-b), Plutarco (*Moralia* 223a) e Dio Crisóstomo (2.8-9). Referências modernas para explorar essas diferenças entre o *corpus* homérico e o hesiódico seriam: CROISSET, 1887; JAEGER, [1933] 1995, p. 23-105; DODDS, 1951, p. 43-4; KIRK, 1962, p. 337-71; VERDENIUS, 1970, p. 230-1; SVENBRO, 1976, p. 9-73; KIRK, 1985a; NAGY, 1990b, p. 36-82; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005, p. 27-33; KONING, 2010a, p. 269-95; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 237-43. Além disso, a análise crítica de parte dessa bibliografia, tal como proposta por Koning (2010a, p. 270-5), indica o que pode haver de construto moderno numa contraposição estanque entre Homero e Hesíodo.

<sup>222</sup> Para reflexões suplementares sobre essas releituras: FORD, 2002, p. 31-9.

<sup>223</sup> Obras que oferecem reflexões sobre a moralidade antiga, como *Genealogia da moral* de Nietzsche e *Os gregos e o irracional* de Dodds, sugerem que certos valores da Antiguidade se fundamentam numa cultura da vergonha, exposta publicamente, por oposição àquilo que ganha ascendência com uma cosmovisão platônico-judaico-cristã, baseada numa internalização gradual dos valores sociais, promovendo o que foi chamado de uma cultura da culpa. Apesar dos questionamentos propostos ao esquematismo dessa visão, ainda a considero pertinente para a compreensão do que se encontra em jogo durante o período arcaico, por exemplo, na relação entre o prêmio de combate [*géras*] e a honra [*timé*] atribuída a um guerreiro ou entre o sucesso material de um fazendeiro e a estima de que desfruta em sua comunidade.

<sup>224</sup> Na formulação de Malta (2016, p. 27): “O homem é responsável pelo que faz, mas não é inteiramente responsável; os deuses são responsáveis pelos atos humanos, mas não inteiramente responsáveis.”

dedicados a cada divindade, o valor teológico desses poemas é evidente na centralidade de que desfrutam durante um longo lapso de tempo em vastas extensões territoriais.<sup>225</sup>

Não à toa, os povos helênicos antigos encontram também aí importantes balizas para sua noção de *dikē* [justiça]. Isso pode ser sugerido, mais uma vez, através de versos hesiódicos, num trecho em que se propõe um verdadeiro catálogo das atitudes esperadas de um heleno verdadeiramente reverente e respeitoso de sua própria tradição:

Bens não devem ser tomados; dados por deus é muito melhor.  
Pois se alguém à força, no braço, grande fortuna conquista  
ou pilha por meio da língua, o que muitas vezes  
ocorre quando o lucro engana o espírito  
dos seres humanos, e a Pouca-Vergonha expulsa a Vergonha,  
facilmente enfraquecem-no os deuses, diminuem a propriedade  
do homem, e pouco tempo o acompanha a fortuna.  
Da mesma forma quem faz o mal a um suplicante ou a um estrangeiro,  
quem entra na cama de seu próprio irmão  
escondido para sexo com sua esposa, agindo de forma imprópria,  
quem, insensato, ofende crianças órfãs,  
quem com os pais idosos no vil umbral da velhice  
briga, repreendendo com palavras duras:  
com ele, o próprio Zeus se irrita e no fim,  
pelas ações injustas, impõe dura reparação.  
(*Trabalhos e dias* 320-334 Most).<sup>226</sup>

Como se vê, excelência pessoal e participação da divindade implicam-se mutuamente. Para que um heleno antigo, atuando em conformidade com essa cosmovisão, tenha sucesso em alguma empreitada, não basta demonstrar valor e se esforçar, mas é fundamental ainda que se mostre reverente e piedoso para com os deuses a fim de obter sua aprovação e os meios necessários para alcançar o sucesso. Essa concepção sobre a ação humana no mundo e suas consequências assenta, portanto, naquilo que poderia ser compreendido como uma teodiceia, ou seja, na ideia de que uma forma de justiça sempre se faz valer por meio da ação divina.<sup>227</sup>

---

<sup>225</sup> Para mais referências sobre o tema: BUFFIÈRE, 1956, p. 11; BURKERT, [1977] 2011, p. 189-197; HARTOG, 1996, p. 29-34; RAAFLAUB, 1996; OSBORNE, 2004; KONING, 2010a, p. 64-72.

<sup>226</sup> No original: χρήματα δ' οὐχ ἄρπακτά· θεόσδοτα πολλὸν ἀμείνω./ εἰ γάρ τις καὶ χερσὶ βίη μέγαν ὄλβον ἔλθῃ, ἢ ὁ γ' ἀπὸ γλώσσης λήσσειται, οἷά τε πολλὰ/ γίνεται, εὐτ' ἂν δὴ κέρδος νόον ἐξαπατήσῃ/ ἀνθρώπων, αἰδῶ δέ τ' ἀναιδείη κατοπάζῃ./ ρεῖα δέ μιν μαυροῦσι θεοί, μινύθουσι δὲ οἶκον/ ἀνέρι τῶ, παῦρον δέ τ' ἐπὶ χρόνον ὄλβος ὀπηδεῖ./ ἴσον δ' ὅς θ' ἰκέτην ὅς τε ζεῖνον κακὸν ἔρξει./ ὅς τε κασιγνήτοιο ἐοῦ ἀνὰ δέμνια βαινη/ κρυπταδῆς εὐνῆς ἀλόχου, παρακαίρια ῥέζων./ ὅς τέ τευ ἀφραδῆς ἀλιταίνεται ὀρφανὰ τέκνα./ ὅς τε γονῆα γέροντα κακῶ ἐπὶ γήραος οὐδῶ/ νεικεῖη χαλεποῖσι καθαπτόμενος ἐπέεσσιν./ τῶ δ' ἦ τοι Ζεὺς αὐτὸς ἀγαιεταί, ἐς δὲ τελευτήν/ ἔργων ἀντ' ἀδίκων χαλεπὴν ἐπέθηκεν ἀμοιβήν. — Para reflexões sobre a questão da justiça em Hesíodo e suas retomadas pela tradição helênica: VLASTOS, 1946; DICKIE, 1973; GAGARIN, 1973; GAGARIN, 1974; SVENBRO, 1976, p. 46-74; HAVELOCK, 1978; ALMEIDA, 2003; IRWIN, 2005, p. 155-60; KONING, 2010a, p. 172-7; Rafael SILVA, 2021b.

<sup>227</sup> A presença de Zeus nesses poemas e sua intervenção com o objetivo de levar a bom termo as atividades humanas podem ser concebidas de diferentes maneiras (inclusive em termos de suas tensões internas): JAEGER, [1933] 1995, p. 97-8; REINHARDT, [1942] 1996, p. 68; DODDS, 1951, p. 1-8; p. 28-45; CORNFORD, 1952, p. 202-

Dentre as condutas esperadas de uma pessoa atuando em conformidade com os valores apresentados nessa tradição, encontra-se ainda o respeito para com suplicantes, hóspedes e estrangeiros. Trata-se da noção de *xenía* [hospitalidade], outro valor basilar da cultura helênica antiga e que — além de estar na base da infração que leva à guerra de Troia, representada na *Iliada*, e de orientar o encontro de Glauco e Diomedes no canto VI do poema, por exemplo — é um dos temas principais da *Odisseia*, cujo próêmio anuncia um viajante que muito vagueou, tendo conhecido as cidades de vários povos e as mentes de vários homens. Toda a segunda parte desse poema, com a narração dos abusos praticados pelos pretendentes de Penélope no palácio de Odisseu, poderia ser entendida como uma longa representação das atitudes que homens decentes nessa sociedade jamais deveriam ter perante seu anfitrião. O fim sangrento que aguarda essas figuras temerárias e desrespeitosas é a prova maior do sentimento de reverência que um poema como a *Odisseia* pode inspirar em seu público.<sup>228</sup>

Outro fundamento da cultura representada na tradição hexamétrica arcaica — embora não se restrinja a ela, como sugere a filósofa moderna Hannah Arendt ([1958] 1998, p. 25) — é a valorização das capacidades tanto para agir quanto para se expressar por meio do discurso. Ação e palavra são duas dimensões fundamentais e complementares no ideal de vida helênico. Na *Iliada*, por exemplo, Fênix se gaba de ter ensinado tudo a Aquiles, isto é, “como ser orador de discursos e realizador de façanhas” [*mýthōn te rhētēr’ émenai prēktērā te érgōn*] (*Il.* 9.443). Tal é também a base da alusão que Atena faz ao caráter artiloso de Odisseu, versado em “artimanhas e discursos mentirosos” [*apatáōn mýthōn te klopiōn*] (*Od.* 13.294-5).

Em suas palavras e ações, os respectivos heróis de cada uma dessas epopeias apresentam paradigmas de caráter [*ēthos*] que vêm a ser seguidos e desenvolvidos pelas próximas gerações educadas nos valores encarnados por essa tradição: Aquiles, exemplo de coragem, bravura, sinceridade e força, enquanto características típicas de um guerreiro da terra (como serão os hoplitas que lutarão nas falanges); Odisseu, por outro lado, modelo de astúcia, prudência, dissimulação e resistência, enquanto qualidades necessárias a todo navegador (como serão os marinheiros que se engajarão nas frotas). Àqueles vem ligada ainda a austeridade do agricultor que se exprime de forma tão veemente em *Trabalhos e dias*, enquanto a esses últimos não falta a astúcia do Prometeu que figura em ambos os poemas atribuídos a Hesíodo. Esses paradigmas

---

24; LLOYD-JONES, 1971, p. 1-54; CLAY, 1983, p. 213-39; ASSUNÇÃO, 2001; ALLAN, 2006; MALTA, 2006, p. 42-51; DOURADO-LOPES, 2009; NAGY, 2010, p. 103-27; MALTA, 2016; WERNER, 2016a; MALTA, 2018, p. 24-51; DOURADO-LOPES, 2019, p. 50-5.

<sup>228</sup> A possível dimensão moralizante da *Odisseia* é enfatizada por, entre outros, Jaeger ([1933] 1995, p. 97-8), Reinhardt ([1942] 1996), Verdenius (1983, p. 34) e Heubeck (1988, p. 23). Sobre a *xenía*: BENVENISTE, 1969, p. 87-101; ROSE, 1969; EDWARDS, 1975; TRACY, 2014; ASSUNÇÃO, 2016; MALTA, 2018, p. 106-37.

são tão fundamentais para a cultura helênica que seria possível interpretar como reflexos disso não apenas a oposição entre duas figuras emblemáticas da resistência à invasão persa, quais sejam, Leônidas e Temístocles (conforme a representação que Heródoto faz deles nas Batalhas de Termópilas e Salamina, respectivamente), mas a própria oposição que viria a se consolidar, durante a Guerra do Peloponeso, entre Esparta e Atenas (presente nos relatos de Tucídides e, depois, Xenofonte sobre o conflito).<sup>229</sup>

Para que não se imagine que exagero aqui o impacto do que a tradição hexamétrica arcaica representa nesse contexto — não apenas formalizando certos valores antigos, mas reforçando-os doravante —, seria possível citar ainda o que se encontra em jogo numa tragédia do final do século V AEC, como o *Filoctetes* de Sófocles, na qual o jovem Neoptólemo se vê dividido entre seguir o paradigma do guerreiro honrado (representado na peça pelo próprio Filoctetes) ou o modelo do negociador astucioso (tal como, mais uma vez, encarnado por Odisseu). Trata-se, portanto, de comportamentos alternativos e complementares que fazem parte do repertório ético dos helenos antigos e de sua formação guerreira.<sup>230</sup> A mesma oposição é um dos pressupostos imediatos a partir dos quais os “modelos pedagógicos” representados por Aquiles na *Ilíada* e Odisseu na *Odisseia* são trabalhados também por Platão, em seu diálogo socrático *Hípias Menor*, e os exemplos dessas releituras produtivas poderiam ser multiplicados.<sup>231</sup>

Em todo caso, acredito ter sugerido existir um fundo axiológico comum a esses poemas que paulatinamente passam a ocupar lugar fundamental dentro da *paideía* (como ainda pretendo delinear de forma mais detida):<sup>232</sup> excelência [*areté*], honra [*timé*], piedade [*eusébeia*], justiça [*diké*], hospitalidade [*xenía*], além de disposição para a palavra e para a ação — como meios para se demonstrar coragem [*andreía*], franqueza [*parrésia*], astúcia [*métis*] e prudência [*sōphrosynē*] —, constituem a base axiológica arcaica responsável por formar os valores que orientam grande parte dos ideais dessa cultura pelos séculos seguintes. Autores recentes têm

---

<sup>229</sup> Sobre a complementaridade da *Ilíada* e da *Odisseia* — poemas que, segundo um apontamento proposto por Monro (1901, p. 325), e eventualmente alçado ao estatuto de “lei”, jamais fariam referência a um mesmo evento de sua matriz mitológica comum —, algumas indicações seriam: MONRO, 1901, p. 324-39; JAEGER, [1933] 1995, p. 37-60; REINHARDT, [1942] 1996, p. 65-6; FINLEY, [1943] 1954, p. 114-54; NAGY, [1979] 1999; CLAY, 1983, p. 25-53; PUCCI, 1987, p. 17-9; ASSUNÇÃO, 2010, p. 197-8; MARKS, 2020; MUELLNER, 2020, p. 33-5. — Na sequência, abordarei também a complementaridade da *Teogonia* com relação a *Trabalhos e dias*. Para reflexões sobre o papel da astúcia no comportamento dos antigos helenos: DETIENNE, VERNANT, 1974; PUCCI, 1987; BRANDÃO, [2005] 2015; COSTA, 2018, p. 53-69.

<sup>230</sup> Na linha do que foi sugerido pelos estudos de Vidal-Naquet (1968; 1989).

<sup>231</sup> Para reflexões tradicionais sobre esse emprego pedagógico dos modelos de comportamento instituídos por personagens dos cancioneiros tradicionais: JAEGER, [1933] 1995, p. 61-84; MARROU, 1948a, p. 37-8; VERDENIUS, 1970, p. 220; MALTA, 2009.

<sup>232</sup> Sobre os problemas do emprego moderno da noção antiga de *paideía*: ELSNER, 2013a.

explorado a centralidade da canção como veículo desses valores, em especial os cantos da tradição hexamétrica arcaica, elucidando suas várias funções no seio das comunidades em que circulam, não como obras escritas (muito menos como literatura no sentido moderno), mas como performances orais: criar, desenvolver e disseminar um sentimento de identidade e coesão cultural por meio da construção de um passado comum; representar e exaltar, mas também problematizar, os principais valores dessa sociedade; promover exemplos e contraexemplos morais que reforcem certas atitudes e comportamentos socialmente desejáveis. A título de exemplo, que se consultem as contribuições de John Herington (1985), Bruno Gentili ([1985] 1988) ou Gregory Nagy (1990) sobre a “cultura da canção” no período arcaico e seu papel no desenvolvimento posterior do pensamento helênico.<sup>233</sup>

Esses estudos recentes enfatizam a dimensão oral da tradição hexamétrica arcaica, fundamentada — como já sugeri antes — no emprego do hexâmetro datílico. Trata-se de um verso extremamente flexível e variável, mas, ainda assim, regularmente formado por seis unidades métricas de um dátilo [- ∪ ∪]: esse dátilo pode ser resumido em todas as posições do verso, inclusive na quinta (contrariando aquilo que costuma acontecer em latim), num espondeu [- -], enquanto na sexta posição ele é cataléctico (ou seja, pode ser formado por uma sílaba longa e uma breve, em vez de duas longas). Esse esquema indica a ordem das sílabas segundo suas durações (longas [-] ou breves [∪]) no interior do verso. O arranjo geral do hexâmetro datílico pode, portanto, ser conferido a partir da escansão do próêmio da *Iliada* (1.1-7):

- ∪ ∪   - ∪ ∪   - -   - ∪ ∪   - ∪ ∪   - - μῆνιν ἄειδε θεὰ Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος - ∪ ∪   - -   - ∪ ∪   - -   - ∪ ∪   - ∪ ∪   - ∪ οὐλομένην, ἣ μυρὶ Ἄχαιοῖς ἄλγε' ἔθηκε, - -   - -   - -   - ∪ ∪   - ∪ ∪   - - πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν - -   - -   - ∪ ∪   - ∪ ∪   - ∪ ∪   - - ἠρώων, αὐτοὺς δὲ ἐλώρια τέχε κύνεσσιν - -   - ∪ ∪   - ∪ ∪   - ∪ ∪   - ∪ ∪   - - οἰωνοῖσιν τε παῖσι, Διὸς δ' ἔτελείετο βουλή, - -   - -   - ∪ ∪   - -   - ∪ ∪   - ∪ ἐξ οὗ δὴ τὰ πρῶτα διαστήτην ἐρίσαντε - ∪ ∪   - ∪ ∪   - -   - -   - ∪ ∪   - - Ἄτρεΐδης τε ἄναξ ἀνδρῶν καὶ δῖος Ἀχιλλεύς.	A cólera, canta, ó deusa, do Pelida Aquiles, destrutiva, que mil dores impôs aos Aqueus, lançou ao Hades muitas vidas valentes de heróis e os deixou como presa para cães e aves, enquanto se cumpria o plano de Zeus, desde quando primeiro se separaram em discórdia o Atrida, soberano dos homens, e o divino Aquiles.
---	---

<sup>233</sup> Não custa lembrar o que afirma Sócrates (*Íon* 531c) sobre a autoridade de Hesíodo e Homero em termos do comportamento das pessoas em sociedade, sejam elas boas ou más, estejam na esfera privada ou na profissional. Outros testemunhos antigos sobre a importância da tradição hexamétrica arcaica para o tema das relações humanas — com destaque para a questão da *philia* [amizade] — são reunidos por Koning (2010a, p. 177-83). A bibliografia sobre a “cultura da canção” na Grécia antiga é vastíssima e indicações suplementares incluem ainda: HAVELOCK, 1963; DETIENNE, [1967] 1981; ROSSI, 1971; SEGAL, 1992; THOMAS, 1992, p. 101-27; FOLEY, 1995; STEHLE, 1997; FORD, 2002; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005; BROSE, 2020; EBBOTT, 2020; MARTIN, 2020; NAGY, 2020.

Entender o funcionamento desse metro é fundamental para que se compreenda um dos pilares da tradição hexamétrica arcaica: a oralidade. Segundo apontamentos que antecedem os trabalhos do próprio Wolf — e que, passando por Robert Wood (1769), Giambatista Vico (1730) e pelo abade d’Aubignac (1715), entre outros, podem remontar a testemunhos antigos como os de Eliano (*Histórias verdadeiras* 13.14), Pausânias (7.26.13), Flávio Josefo (*Contra Apião* 1.2) e Cícero (*Sobre o orador* 3.137), por exemplo, além da tradição biográfica antiga dedicada a Homero e Hesíodo —, esses poemas teriam sido entoados oralmente em performances públicas e transmitidos dessa maneira por inúmeras gerações. Essas intuições oralistas básicas foram refinadas pouco a pouco até encontrar seus mais contundentes desenvolvimentos nos trabalhos de Milman Parry: em 1928, o estudioso dos EUA publica suas pesquisas, defendendo e demonstrando que os poemas homéricos — mas também os hesiódicos — trazem muitos indícios textuais de serem os produtos de uma longa e contínua tradição oral, fluida, e não a criação de um único escritor genial. Trabalhando em contato direto com as tradições orais de poetas iugoslavos em atividade nos Bálcãs naquele período, Parry vale-se dessa pesquisa de campo como etnólogo para tecer uma série de comparações entre a poesia oral de base eslava (tal como testemunhada por ele e registrada com fonógrafos) e a poesia homérica, que era o objeto principal de seu estudo filológico. Essas comparações levaram o estudioso a notar uma série de características típicas do estilo poético oral — desenvolvidas sobretudo com fins mnemônicos, como o emprego de certas expressões formulares dentro de determinados arranjos métricos, a repetição de estruturas narrativas e o recurso a figuras típicas de uma tradição cultural relativamente estável —, inaugurando uma abordagem que, apesar de ter encontrado obstinadas resistências, transformaria para sempre os Estudos Clássicos.<sup>234</sup>

A principal contribuição desses trabalhos para um entendimento mais profundo da tradição hexamétrica arcaica concentra-se na discussão sobre o que foi chamado de *fórmula*, noção definida nos seguintes termos: “um grupo de palavras que é regularmente empregado sob as mesmas condições métricas para expressar uma certa ideia essencial” (PARRY, [1928] 1971, p. 13). As fórmulas são empregadas de maneira complexa no interior do hexâmetro datílico por

---

<sup>234</sup> As referências fundamentais continuam sendo os escritos de Parry (1971), organizados numa coletânea póstuma por seu filho Adam Parry, e as obras de seu discípulo e colaborador, Albert Lord ([1960] 1971). Outras indicações incluem: WHITMAN, 1958, p. 102-27; KIRK, 1962, p. 55-101; HAVELOCK, 1963, p. 115-33; SEGAL, 1971, p. 1-8; NAGY, 1974; [1979] 1999, p. 1-11; SCHEIN, 1984, p. 1-44; KIRK, 1985a, p. 42-51; GENTILI, [1985] 1988, p. 3-23; NAGY, 1990b, p. 18-35; BERTOLINI, 1992a; THOMAS, 1992, p. 29-51; FOLEY, 1995; NAGY, 1996b; LÉTOUBLON, 2001; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005, p. 48-62; HAUBOLD, 2007; MALTA, 2015, p. 123-53; p. 179-229; FRADE, 2017b, p. 28-45; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 230-7; WERNER, 2018, p. 52-6; BROSE, 2020; EBBOTT, 2020; MUELLNER, 2020.

um cantor compondo oralmente no seio dessa tradição: de modo geral, costumam ser constituídas por um epíteto acompanhando o nome próprio de um herói, embora possam consistir também em expressões sintáticas mais complexas, abrangendo às vezes um verso inteiro e até mesmo uma frase mais longa do que um verso. É importante notar que as fórmulas não apenas mantêm unidades básicas de sentido e regularidades métricas em si mesmas, mas também tendem a ocupar as mesmas posições no interior do arranjo hexamétrico. Assim sendo, a depender da necessidade métrica de um determinado verso, fórmulas diferentes podem aparecer em referência a um mesmo personagem, embora, num mesmo contexto métrico, não devam existir fórmulas diferentes competindo para se referir a ele. Opera, portanto, um princípio econômico na distribuição das fórmulas dentro de tal sistema de composição.

Nesse sentido, observem-se algumas das possibilidades métricas de epítetos aplicáveis a Aquiles ao longo da *Ilíada*: Pelida [Πηληϊάδης: - - ∪ - ]; pés-ligeiros [πόδας ὠκύς: ∪ ∪ - ∪ ; ποδάρκης: ∪ - - ; ποδώκεος: ∪ - ∪ ∪ ]; coração-de-leão [θῦμολέοντα: - ∪ ∪ - ∪ ]; semelhante-aos-deuses [θεοῖς ἐπιείκελος: ∪ - ∪ ∪ - ∪ ∪ ]. Nenhum deles apresenta o mesmo esquema métrico que qualquer outro, tendo aplicação específica, portanto — segundo a teorização mais estrita de Parry —, a contextos métricos específicos que não entram em competição com aqueles de outros epítetos de Aquiles.

A implicação dessas descobertas é a de que um cantor dessa tradição, em performance, normalmente terá apenas uma forma para fazer referência a um determinado personagem ou para expressar uma dada ideia em certa posição métrica. Tal constatação é fundamental para que se compreenda o caráter econômico e eficaz de uma performance de canções baseadas no emprego desse tipo de fórmulas. Ainda que os aspectos mais mecanicistas dessa abordagem tenham sido corretamente questionados e nuançados por estudos posteriores, como os de Cedric Whitman (1958), Charles Segal (1971) e Norman Austin (1975), a verdade é que a tradição de estudos homéricos foi fundamentalmente alterada pelas intuições e pesquisas de Milman Parry, tal como continuadas e aprofundadas por seu discípulo, Albert Lord ([1960] 1971), após a morte prematura do mestre em 1935.

Uma das implicações mais significativas da demonstração da mecânica envolvida na prática da canção entre os povos helênicos do período arcaico é a sugestão lógica de que cada performance é única, ainda que profundamente tradicional: retomando uma série de elementos composicionais bem conhecidos e convencionais, o cantor acredita repetir os mesmos versos — *ipsissima verba* — entoados outrora numa primeira formulação (frequentemente, atribuídos a uma figura mítica, responsável por executá-los *in illo tempore*), embora componha a cada performance uma obra única, instaurando sempre a diferença no seio do que se pretenderia mera

repetição do mesmo. Esses desdobramentos das teorias de Parry e Lord colocam em xeque toda empreitada desejosa de alcançar a formulação “original” de uma obra que tenha sido composta e transmitida no seio de uma tradição oral, como parece ser o caso dos poemas atribuídos a Homero e Hesíodo.

Essa teoria ajudou a explicar ainda — além da repetição de fórmulas e epítetos, segundo necessidades métricas e ressonâncias de sentido — três aspectos formais característicos da poesia hexamétrica arcaica: as cenas típicas (e outros paralelismos estruturais e narrativos dessa ordem), os símiles, além de algumas estranhezas da linguagem empregada nesses poemas, com sua mistura dialetal de diferentes tempos e lugares. Ao que tudo indica, essa longa tradição de canções desenvolve-se espalhada por uma vasta região — em torno do mar Egeu — durante séculos de performances retomando e refinando determinadas fórmulas relativamente estáveis, temas comuns e estruturas tradicionais, enquanto incorpora variações graduais a partir dos próprios contextos de performance. Ainda assim, essas variações graduais, que poderiam ser consideradas “atualizações”, precisam respeitar os limites métricos do hexâmetro datílico e outras características conservadoras de tal sistema, como as estruturas e elementos básicos das versões mais difundidas de certas histórias e figuras.

No âmbito desse sistema composicional, a cena típica pode ser entendida como uma apresentação recorrentemente estereotípica de detalhes convencionais usados para descrever certos eventos narrativos, sem que haja necessidade de repetição literal ou emprego de fórmulas idênticas em cada uma dessas cenas (embora isso evidentemente tenda a acontecer).<sup>235</sup> Uma das cenas típicas mais características de um poema bélico como a *Iliada* consiste na apresentação das etapas com que um guerreiro se arma, literalmente dos pés à cabeça, e parte para o combate a fim de demonstrar sua excelência numa *aristeía* [façanha guerreira]. Um exemplo excepcional e (por isso mesmo) paradigmático desse tipo de cena encontra-se nos seguintes versos:

O fulgor chegou ao céu e toda a terra sorriu  
devido ao brilho do bronze; e surgiu um estampido  
dos pés dos homens; e no meio deles se armou o divino Aquiles.  
Rangia os dentes e ambos os olhos brilhavam  
como labaredas de fogo; e no coração entrou  
uma dor impossível de suportar. Furibundo contra os Troianos,  
envergou os dons do deus, que Hefesto fabricara com seu esforço.  
Primeiro protegeu as pernas com as belas cnêmides,  
adornadas de prata na parte ajustada ao tornozelo.

---

<sup>235</sup> A referência fundamental sobre o assunto ainda é o livro de Arend (1933). Outras referências dignas de nota incluem: WHITMAN, 1958; LORD, [1960] 1971; SEGAL, 1971; EDWARDS, 1975; 1992; BERTOLINI, 1992b, p. 115-8; FOLEY, 1995.



Em segundo lugar protegeu o peito com a couraça. Aos ombros pôs uma espada de bronze com adereços prateados; em seguida o escudo, possante e resistente, agarrou, cujo brilho se espalhava ao longe como o da lua. Tal como quando aos marinheiros aparece a chama de fogo ardente, que arde no alto de uma montanha num ermo redil, mas as rajadas à sua revelia o levam sobre o mar piscoso para longe dos que lhes são queridos — assim do escudo de Aquiles a chama chegou ao céu, escudo belo e bem trabalhado. Pegando no elmo pesado, posicionou-o na cabeça. Brilhou como uma estrela o elmo com crinas de cavalo, e à sua volta se agitavam os penachos dourados, que Hefesto colocara cerrados à volta do elmo. Experimentou-se então a si próprio nas armas o divino Aquiles, a ver se lhe serviam e se ágeis se mexiam seus membros gloriosos. Como asas lhe serviam as armas: levantavam o pastor do povo! Do estojo em forma de flauta tirou a lança paterna, pesada, imponente, enorme. Nenhum outro dos Aqueus a conseguia brandir; só Aquiles sabia como brandir a lança de freixo do Pélion, que a seu pai dera Quíron, do píncaro do Pélion, para a carnificina de heróis. Automedonte e Álcimo apressaram-se a atrelar os cavalos: puseram-lhes as belas correias e os freios. Lhes lançaram nas mandíbulas e esticaram as rédeas atrás do carro articulado. Agarrou com a mão no luzente chicote que bem se lhe ajustava e saltou para o carro Automedonte; por trás subiu Aquiles, armado, refulgente nas suas armas como o luzente Hipérion. (*Ilíada* 19.362-398 W, trad. Frederico Lourenço).<sup>236</sup>

Ainda que essa cena pareça destacar-se pela excepcionalidade de Aquiles — armando-se aqui para a longa e sanguinária *aristeía* que perpetrará nos cantos seguintes —, seus elementos mais básicos são exemplares daqueles que se encontram em cenas onde o personagem principal é Páris, Agamêmnon, Odisseu, Diomedes, Pátroclo ou mesmo uma

<sup>236</sup> No original (sem marcar as suspeitas de West sobre a autenticidade de alguns versos, nem seguir a convenção do iota adscrito): αἴγλη δ' οὐρανὸν ἴκε, γέλασσε δὲ πᾶσα περὶ χθῶν/ χαλκοῦ ὑπὸ στεροπῆς· ὑπὸ δὲ κτύπος ὄρνυτο ποσσὶν/ ἀνδρῶν. ἐν δὲ μέσοισι κορύσσετεο δῖος Ἀχιλλεύς./ τοῦ καὶ ὀδόντων μὲν καναχὴ πέλε, τῷ δὲ οἱ ὄσσε/ λαμπέσθην ὡς εἴτε πυρὸς σέλας, ἐν δὲ οἱ ἦτορ/ δύν' ἄχος ἄτλητον· ὃ δ' ἄρα Τρωσὶν μενεαίνων/ δύσσετο δῶρα θεοῦ, τά οἱ Ἥφαιστος κάμε τεύχων./ κνημίδας μὲν πρῶτα περὶ κνήμησιν ἔθηκε/ καλὰς ἀργυρέοισιν ἐπισφυρίοις ἀραρυίας· δεῦτερον αὐτὸ θῶρηκα περὶ στήθεσσι ἐδυνεν./ ἀμφὶ δ' ἄρ' ὤμοισιν βάλετο ξίφος ἀργυρόηλον/ χάλκεον· αὐτὰρ ἔπειτα σάκος μέγα τε στιβαρόν τε/ εἴλετο, τοῦ δ' ἀπάνευθε σέλας γένετ' ἤντε μήνης./ ὡς δ' ὅτ' ἂν ἐκ πόντοιο σέλας ναύτησι φανήη/ καιομένοιο πυρὸς, τό τε καίεται ὑπὸθ' ὄρεσφιν/ σταθμῶ ἐν οἰοπόλῳ, τοὺς δ' οὐκ ἐθέλοντας ἄελλαι/ πόντον ἐπ' ἰχθυόεντα φίλων ἀπάνευθε φέρουσιν./ ὡς ἂπ' Ἀχιλλῆος σάκεος σέλας αἰθέρ' ἴκανε/ καλοῦ δαιδαλέου. περὶ δὲ τρυφάλειαν ἀείρασ' κρατὶ θέτο βριαρὴν· ἥ δ' ἀστήρ ὡς ἀπέλαμπεν/ ἵππουρις τρυφάλεια, περισσεῖοντο δ' ἔθειραι/ χρῦσαι, ὡς Ἥφαιστος ἴει λόφον ἀμφὶ θαμειάς./ περὶ δὲ εἴ' αὐτοῦ ἐν ἔντεσι δῖος Ἀχιλλεύς./ εἰ οἱ ἐφορμήσσειε καὶ ἐντρέχοι ἀγλαὰ γυῖα· τῷ δ' εὔτε περὰ γίνετ', αἶρε δὲ ποιμένα λαῶν./ ἐκ δ' ἄρα σύριγγος πατρώϊον ἐσπάσατ' ἔγχος/ βριθὺ μέγα στιβαρόν· τὸ μὲν οὐ δύνατ' ἄλλος Ἀχαιῶν/ πάλλειν, ἀλλὰ μιν οἶος ἐπίστατο πῆλαι Ἀχιλλεύς./ Πηλιάδα μελίην, τὴν πατρὶ φίλῳ πόρε Χείρων· Πηλίου ἐκ κορυφῆς φόνον ἔμμεναι ἠρώεσσι./ ἵππους δ' Ἀυτομέδων τε καὶ Ἀλκιμος ἀμφιέποντες/ ζεύγνυον· ἀμφὶ δὲ καλὰ λέπαδν' ἔσαν, ἐν δὲ χαλινούσ' / γαμφηλῆς ἔβαλον, κατὰ δ' ἠνία τείναν ὀπίσσω/ κολλητὸν ποτὶ δίφρον. ὃ δὲ μάλιστα φαεινὴν/ χειρὶ λαβῶν ἀραρυῖαν ἐφ' ἵππου ἀνόρουσεν/ Ἀυτομέδων· ὀπιθεν δὲ κορυσσάμενος βῆ Ἀχιλλεύς./ τεύχεσι παμφαίνων ὡς τ' ἠλέκτωρ Ὑπερίων [...].

divindade, como Atena.<sup>237</sup> Em geral, colocam-se as cnêmides e a armadura, cinge-se com a espada, toma-se o escudo, coloca-se o elmo e empunha-se uma ou duas lanças. Seguindo essa ordem estereotípica de ações, ainda que possa variar em detalhes específicos, incluindo eventuais supressões de uma ou outra etapa da cena, o narrador prepara seu público com um *crescendo* para o ápice da ação que será a própria *aristeía*. Evidentemente, muitas são as possibilidades de se jogar com as expectativas de um público habituado a esse tipo de recurso e os poemas da tradição hexamétrica arcaica fazem isso com maestria. Outras cenas típicas são as de *aristeía* e duelos, situações de hospitalidade em geral (da recepção do hóspede, passando pelo banho, o banquete, o reconhecimento e a hospedagem, até a troca de presentes e a despedida), bem como aquelas envolvendo mensageiros, sonhos, visitas de divindades, assembleias, súplicas, seduções, viagens, sacrifícios, preces, ritos fúnebres, interpretações mânticas, libações, juramentos, purificações etc.

Não passará despercebido a uma leitura atenta que o trecho supracitado da *Ilíada* emprega também símiles significativos: olhos brilhando como labaredas de fogo; escudo espalhando um brilho ao longe como o da lua; armas servindo como asas; o próprio Aquiles surgindo refulgente como o luzente Hipérion. Com base nisso, é possível esclarecer que o símile consiste numa descrição imagética que parte de uma comparação direta com algum aspecto do evento narrado, desdobrando-se com certa liberdade a partir desse ponto, parataticamente, com extensão em geral curta, embora possa se estender por mais ou menos versos segundo o contexto.<sup>238</sup> Os estudiosos modernos notaram que a comparação propriamente dita muitas vezes é tradicional, ligada a elementos da natureza ou do cotidiano simples de quem trabalha (principalmente no campo), sendo talvez empregada para esclarecer justamente por meio dos elementos mais conhecidos de um público com esse tipo de vivência certos aspectos estranhos, típicos de uma sociedade guerreira e aristocrática (distanciada, portanto, das pessoas presentes nas fases mais tardias de performance dessas canções). Isso parece sugerir o tipo de ouvinte que eventualmente se torna seu público principal, constituindo um indicativo suplementar do contexto histórico em que essa tradição floresce. Ainda assim, seu potencial como recurso estilístico do campo que virá a receber o nome de *enargeía* é enorme e basta para justificar seu emprego em certas passagens especialmente evocativas da canção. Que se levem em conta os seguintes símiles, bastante convencionais no *corpus* homérico:

---

<sup>237</sup> Especificamente sobre esse tipo de cena típica: AREND, 1933, p. 92-8; ARMSTRONG, 1958; FENIK, 1968; KIRK, 1985c, p. 313-6; EDWARDS, 1992, p. 302.

<sup>238</sup> A principal referência sobre a questão dos símiles em Homero continua sendo o estudo de Fränkel (1921). Para outras abordagens: COFFEY, 1957; WHITMAN, 1958; SCOTT, 1974; 2009.

Tal como se lançam as raças das abelhas enxameantes  
de uma côncava rocha saindo uma atrás da outra sem cessar  
e esvoaçam em cachos sobre as flores da primavera,  
voando algumas por aqui, outras porém por ali —  
assim das naus e das tendas muitas raças  
marchavam em frente pela areia funda em grupos  
até a assembleia.

(*Ilíada* 2.87-93 W, trad. Frederico Lourenço).<sup>239</sup>

Tal como os ceifeiros de cantos opostos do campo  
vão aproximando as carreiras ceifadas de trigo ou cevada  
no terreno de um homem rico e cerradas caem as paveias —  
assim Troianos e Aqueus arremetiam uns contra os outros;  
e de nenhum lado surgia a lembrança da fuga ruinosa.

(*Ilíada* 11.67-71 W, trad. Frederico Lourenço).<sup>240</sup>

Finalmente, com relação à linguagem desenvolvida nos poemas dessa tradição, as teorias de Parry e Lord ajudam a compreender melhor seu caráter compósito, resultado de séculos de transmissão oral numa região bastante ampla, envolvendo atualizações linguísticas e a manutenção de aspectos residuais mais antigos, preservados pelo conservadorismo da tradição (sobretudo em termos métricos). Há diferenças na composição dialetal de cada um desses poemas, mas o consenso relativo entre os estudiosos indica que na *Ilíada* e na *Odisseia* prevalece o dialeto jônico, com um substrato eólico não irrelevante, havendo ainda traços de arcaísmos micênicos, enquanto os elementos áticos se restringem às camadas mais superficiais da expressão. É levando em conta essa última característica — de uma presença difundida bastante superficial do dialeto ático na dicção homérica — que estudiosos sugerem a importância de Atenas na transmissão e fixação desses textos num momento já tardio do processo. Esse aspecto pareceria reforçar as histórias que destacam o papel de Pisístrato e seus filhos (os tiranos atenienses da segunda metade do século VI AEC), no fomento de festividades cívico-religiosas populares, como as Panateneias, durante as quais ocorrem competições poéticas de caráter pan-helênico, como é o caso das rapsódias com os poemas homéricos. Oportunamente, conheceremos um pouco melhor os argumentos de algumas dessas teorias que tentam explicar a presença de elementos áticos na dicção homérica a partir do processo de transmissão e escrita desses poemas em Atenas. Por ora, contentemo-nos com essas indicações gerais. No caso dos poemas atribuídos a Hesíodo, tanto a *Teogonia* quanto *Trabalhos e dias*

---

<sup>239</sup> No original: ἤυτε ἔθνεα εἴσι μελισσάων ἀδινάων/ πέτρης ἐκ γλαφυρῆς αἰεὶ νέον ἐρχομένων,/ βοτρυδὸν δὲ πέτονται ἐπ' ἄνθεσιν εἰαρινοῖσιν/ αἰ μὲν τ' ἔνθα ἄλις πεποτήαται, αἰ δὲ τε ἔνθα/ ὡς τῶν ἔθνεα πολλὰ νεῶν ἅπο καὶ κλισιάων/ ἠϊόνος προπάροιθε βαθείης ἐστιγόνοντο/ ἰλαδὸν εἰς ἀγορῆν [...].

<sup>240</sup> No original: οἱ δ' ὡς τ' ἀμητῆρες ἐναντίοι ἀλλήλοισιν/ ὄγμον ἐλαύνωσιν ἀνδρὸς μάκαρος κατ' ἄρουραν/ πυρῶν ἢ κριθέων, τὰ δὲ δράγματα ταρφέα πίπτει,/ ὡς Τρωῆς καὶ Ἀχαιοὶ ἐπ' ἀλλήλοισι θορόντες/ δῆουν, οὐδ' ἕτεροι μνώοντ' ὀλοοῖο φόβοιο [...].

têm essa mesma composição dialetal, apresentando apenas características de um estágio ligeiramente adiantado do desenvolvimento linguístico já detectável em termos estatísticos nos poemas homéricos.<sup>241</sup>

Em algum momento tardio do longo desenvolvimento dessa tradição — que, como já disse, pode remontar às raias do famoso conflito pretensamente ocorrido em Troia no final do período micênico (1194-84 AEC) e mesmo recuar para antes dele —, surge a necessidade ou o desejo de se colocar esse material por escrito. A partir desse momento, tem início a escrita dessas canções, com sua organização gradual no interior de diferentes *corpora* (aos quais eventualmente se ligam os nomes de Hesíodo e Homero). Ainda que os detalhes desse processo permaneçam bastante obscuros e não sejam nada consensuais entre os estudiosos, as linhas gerais da hipótese acima delineada desfrutam de certo consenso atualmente.

Mas o que isso tudo tem a ver com a origem dos Estudos Clássicos? Ou seja, em que medida todas essas informações sobre a tradição hexamétrica arcaica e o contexto de uma “cultura da canção” fazem parte não apenas dos objetos dessa disciplina, mas instituem relevantes questões de procedimento e método? Aqui, é preciso retornar às formulações precisas que têm me guiado nesses meus primeiros ensaios para uma outra história dos Estudos Clássicos, a fim de propor uma breve tipologia dos posicionamentos adotados pelos principais estudiosos do assunto:

- praticamente todos (e muitos outros nomes importantes na área, como os de Jaeger, Marrou e Havelock, por exemplo) apontam a função didática desempenhada pelos poemas dessa tradição no desenvolvimento da cultura helênica como dimensão basilar das prerrogativas pedagógicas reivindicadas pelos Estudos Clássicos na Modernidade;
- alguns, como o próprio Wolf (1795), mas também Sir Sandys (1903), Kroll ([1908] 1919), Wilamowitz ([1921] 1998), Reynolds e Wilson ([1968] 1991), enfatizam o processo de transmissão textual desse legado poético, desde os rapsodos até os filólogos de Alexandria e depois, como a principal conexão entre a filologia moderna e a Antiguidade;
- há ainda aqueles que, como Peck (1911) e Pfeiffer (1968), defendem a existência de algo intrínseco a esses poemas (da ordem do conteúdo, portanto) que já inaugura a

---

<sup>241</sup> Para reflexões sobre os “dialetos” homérico e hesiódico: JANKO, 1982; 1994, p. 8-19; RUIJGH, 1995; NAGY, 1996b; HORROCKS, 1997; CASSIO, 2002; NAGY, 2010, p. 232-4; BAKKER, 2020.

erudição clássica como um campo tradicional engajado com diversas questões epistemológicas (gramaticais, históricas e hermenêuticas, por exemplo).<sup>242</sup>

Na sequência de minha exposição, analisarei os argumentos aduzidos por esses e outros estudiosos para justificar seus posicionamentos sobre a origem dos Estudos Clássicos na Antiguidade a fim de dar a ver de que modo eles se encontram profundamente imbricados — entre presente e passado — naquilo que tenho compreendido como uma outra história dos Estudos Clássicos.

### *In principio...*<sup>243</sup>

Recomeçamos então com uma das mais ávidas profissões de fé na origem homérica dos Estudos Clássicos:

Os poetas épicos foram inspirados pelas Musas, e o poeta que criou a parte principal de nossa *Ilíada* é o maior poeta de todos os tempos. Muitas vezes foi dito que Homero deve ser seu próprio intérprete; isso também é verdade num sentido bastante específico. Ele não apenas criou, mas repetidamente ‘interpretou’ sua própria linguagem poderosa ao longo de seu poema. Assim, a poesia grega mais antiga que conhecemos incluía uma espécie de ‘elemento filológico’; a própria poesia pavimentou o caminho para sua compreensão. Isso é de grande importância para a origem e o desenvolvimento da erudição [*scholarship*]. (PFEIFFER, 1968, p. 1).

Esse trecho é particularmente ilustrativo do que gostaria de sugerir porque entretece diferentes argumentos para defender a posição central dos poemas homéricos na história dos Estudos Clássicos. Em primeiro lugar, a reivindicação de inspiração divina por parte de Homero como lastro de sua poderosa linguagem. Embora na sequência desse trecho o estudioso pareça atento ao risco de se tomar o próprio Homero como uma espécie de filólogo *avant la lettre*, isso não o inibe de admitir um “elemento filológico” em sua poesia, como quando expressões obscuras e/ou ambíguas vêm acompanhadas de um aposto explicativo. Sua ilustração disso, inclusive, recorre aos célebres versos iniciais da *Odisseia*, nos quais haveria — segundo o estudioso — um esclarecimento do epíteto de Odisseu *polýtropos*:

---

<sup>242</sup> Algo semelhante subjaz também às propostas de Jaeger ([1933] 1995), Havelock (1963) e Verdenius (1970 e 1983), por exemplo.

<sup>243</sup> “No princípio...”, trecho inicial do Evangelho de João, segundo a tradução latina de São Jerônimo.

Ἄνδρά μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλά  
πλάγχθη, ἐπεὶ Τροίης ἱερὸν πτολίεθρον ἔπερσεν [...].

O homem para mim canta, ó Musa, *polytropos*, que muito  
vagueou, depois que de Troia a cidadela sagrada destruiu [...].  
(*Odisseia* 1.1-2 W).

O termo *polytropos*, atribuído ao homem, seria “explicado” pela oração relativa seguinte, de modo a esclarecer que seus “muitos volteios” não teriam relação com uma mente versátil — tal como sugerido em outros epítetos seus, *polymētis* ou *polymēkhanos* —, mas sim com suas “muitas voltas”, isto é, suas muitas errâncias.<sup>244</sup> Esse tipo de artifício “filológico” estaria presente ainda em jogos etimológicos, como entre o nome de Odisseu e os verbos *odyromai* [lamentar] ou *odyssomai* [odiar] (respectivamente em *Od.* 1.55 e 1.62, por exemplo), ou em reflexões de caráter alegórico, como quando Fênix propõe o seguinte a Aquiles:

Pois as Preces são filhas do grande Zeus,  
coxas, engelhadas e vesgas dos dois olhos,  
elas que seguem sempre no encalço do Desvario.  
Mas o Desvario é forte e veloz e por isso as ultrapassa  
de longe; lança-se à frente delas por toda a terra para  
prejudicar os homens. Mas as Preces mitigam por trás.  
A quem venera as filhas de Zeus quando dele se aproximam,  
a esse dão elas muitas bênçãos e ouvem-no quando reza.  
Mas contra quem as contraria e obstinadamente se lhes opõe  
põem-se a caminho e dirigem orações a Zeus Crônida:  
que atrás dele siga o Desvario; depois de apanhado, que expie.  
(*Ilíada* 9.502-512 W, trad. Frederico Lourenço).<sup>245</sup>

Segundo Pfeiffer (1968, p. 5), essa via de reflexão alegórica — inaugurada por Homero — teria vindo a ser explorada pelos rapsodos posteriores em sua busca por “sentidos obscuros” nos próprios versos homéricos. Ainda abordaremos alguns pontos das diferentes diretrizes hermenêuticas aplicadas pelos antigos ao legado hexamétrico arcaico, incluindo as

---

<sup>244</sup> A segurança com que Pfeiffer defende essa leitura não é de forma alguma partilhada pelos comentadores antigos, como indicam as diferentes interpretações atestadas nos escólios ao verso, nem pelos modernos. Sobre a questão: BUFFIÈRE, 1956, p. 367; PUCCL, 1987 (esp. 16-7); Stephanie WEST, 1998, p. 67-8; DE JONG, [2001] 2004, p. 7; MALTA, 2007. Cumpre observar que na outra única passagem em que o epíteto aparece em poemas homéricos (*Odisseia* 10.330), ele faz referência também a Odisseu, podendo aludir tanto a suas muitas errâncias quanto a seu pensamento multiversátil.

<sup>245</sup> No original: καὶ γάρ τε Λιταί εἰσι, Διὸς κοῦραι μεγάλοιο,/ χωλαί τε ῥυσαί τε παραβλῶπές τ' ὀφθαλμῶ,/ αἶ ῥά τε καὶ μετόπισθ' Ἄτης ἀλέγουσι κιοῦσαι./ ἦ δ' Ἄτη σθεναρὴ τε καὶ ἀρτίπος, οὔνεκα πάσας/ πολλὸν ὑπεκπροθέει, φθάνει δέ τε πᾶσαν ἐπ' αἴαν/ βλάπτουσ' ἀνθρώπους· αἶ δ' ἐξακέονται ὀπίσσω./ ὃς μὲν τ' αἰδέσεται κούρας Διὸς ἄσπον ἰούσας,/ τὸν δὲ μέγ' ὦνησαν καὶ τ' ἔκλυον εὐξαμένοιο./ ὃς δὲ κ' ἀνήγηται καὶ τε στερεῶς ἀποεἶπη,/ λίσσονται δ' ἄρα ταί γε Δία Κρονίωνα κιοῦσαι/ τῷ Ἄτην ἄμ' ἔπεσθαι, ἵνα βλαφθεὶς ἀποτείσῃ.

alegóricas,<sup>246</sup> mas gostaria apenas de apontar o total desinteresse de Pfeiffer por Hesíodo nesse contexto. Embora o *corpus* hesiódico contenha passagens onde fica evidente sua reflexão sobre questões linguísticas (como em vários de seus jogos etimológicos e aproximações lexicais), além do emprego recorrente de alegorias memoráveis e fundamentais para o desenvolvimento de temas tradicionais da cultura helênica, nada disso recebe qualquer destaque na exposição de Pfeiffer ou em outra das várias *Histórias dos Estudos Clássicos*.<sup>247</sup>

Como tenho tentado sugerir aqui, parece-me inaceitável que — com base nas premissas assumidas por essas exposições — os poemas atribuídos a Hesíodo sejam completamente deixados de lado, enquanto os homéricos se destacam como se tivessem sido as únicas referências para a Antiguidade. Os testemunhos demonstram que a canção de modo geral, mas especificamente a tradição hexamétrica arcaica, entendida como um conjunto formado por um repertório ainda mais amplo do que o material eventualmente atribuído apenas a Homero e Hesíodo, constitui um referencial incontornável em termos políticos, teológicos, sociais, epistemológicos e pedagógicos para os antigos helenos. Ainda assim, infelizmente, essa forma de homerocentrismo continua a guiar a maior parte das exposições modernas sobre a “história antiga” dos Estudos Clássicos e é preciso combatê-la.

Convicções análogas às de Pfeiffer orientam também a exposição de Peck (1911, p. 5-27). Vejamos de que forma o estudioso se posiciona sobre a proeminência de Homero no âmbito de seu panorama histórico:

A importância principal do *épos* para nosso presente propósito encontra-se em sua relação com o estudo literário, a crítica e mesmo, de certo modo, com a especulação científica, a religião e a filosofia. O papel que a *Ilíada* e a *Odisseia* desempenharam no período inicial da educação grega foi extraordinário. Esses poemas eram, de fato, a base de todo treinamento que não fosse puramente físico. Nas escolas, que sabemos ter existido já em 700 a.C., Homero era lido, não tanto como literatura, mas como uma autoridade suprema em história, política, ética, guerra, medicina e até religião. As questões envolvendo a posse de terras eram resolvidas por meio do recurso aos poemas homéricos, consultados de acordo com a teoria de sua inspiração

---

<sup>246</sup> Referências gerais sobre o tema incluem: TATE, 1927; 1929; 1934; SMALL, 1949; BUFFIÈRE, 1956, p. 44-65; p. 104-5; RICHARDSON, 1975; LAMBERTON, 1986; LAMBERTON, KEANEY, 1992; KONING, 2010a, p. 91-3; LAMBERTON, 2020a.

<sup>247</sup> A influência da reflexão linguística presente nos poemas hesiódicos fica evidente na retomada proposta por discussões do *Crátilo* e do *Teeteto* de Platão, por exemplo. Para mais detalhes sobre o tema, incluindo referências às passagens específicas de autores antigos “em diálogo” com Hesíodo: LEVIN, 2001, p. 13-79; BOYS-STONES, 2010; KONING, 2010a, p. 223-33; REGALI, 2010; SCULLY, 2015, p. 15-22; NOVOKHATKO, 2020, p. 37-9. Por outro lado, o trabalho dos poemas hesiódicos com alegorias e imagens que desempenham uma função importante na história do pensamento helênico inclui, por exemplo, as uniões de Zeus no final da *Teogonia*, as considerações sobre as duas Disputas [*Érides*], o jarro de Pandora que contém a Esperança [*Elpís*] e os dois caminhos na conquista da Excelência [*Aretê*], em *Trabalhos e dias*. Para mais detalhes sobre a questão: CLAY, 2003, p. 31-48; KONING, 2010a, p. 60-1; SCULLY, 2015, p. 15-21.

plena. Na *Odisseia*, essa teoria é de fato expressamente afirmada. O poeta é aquele que se inspira nas Musas; e o bardo Fêmio diz a Odisseu: “Sou autodidata; mas foi um deus que soprou em minha mente todas as várias formas de música.” (PECK, 1911, p. 10-1).

Se o estudioso evita se manifestar de maneira definitiva sobre a existência factual de um indivíduo genial chamado Homero (PECK, 1911, p. 9-10), isso não o inibe de demonstrar seu entusiasmo pelo potencial epistemológico das obras homéricas. Ainda que haja uma breve alusão a Hesíodo e outros poemas da tradição hexamétrica arcaica na sequência da passagem citada — sobretudo pelo que contribuem em termos de conhecimento dos deuses, heróis e mitos —, a ênfase de seu tratamento é na *Iliada* e na *Odisseia*, destacadas como criações que podem reivindicar um conhecimento verdadeiro graças a seu recurso à inspiração divina. O prestígio social dessas reivindicações (desde o início do período arcaico, inclusive) estaria fundamentado na função pedagógica que esses poemas vêm a desempenhar muito cedo, “não tanto em termos de literatura”, mas de “história, política, ética, guerra, medicina e até religião”.

Mais uma vez, diferentes linhas da argumentação que busca identificar e justificar o lugar de destaque do *corpus* homérico na Antiguidade — como uma espécie de fundador mítico da atividade desempenhada pelos filólogos na Modernidade — convergem para um feixe de associações entre poesia, por um lado, e autoridade (de base religiosa), conhecimento, educação e política, por outro. A fim de analisar o que se encontra realmente em jogo nessas associações, gostaria de propor uma exploração mais detida do material poético antigo usado como lastro desse tipo de reivindicação do papel fundacional desempenhado por essa poesia antiga junto à Filologia moderna, perscrutando suas possíveis dimensões políticas, teológicas, epistemológicas, pedagógicas e estéticas (no sentido etimológico do termo *aisthētikós*). Talvez assim seja possível entrever o enigma que atrai tantos historiadores dos Estudos Clássicos até Homero como origem de sua disciplina e profissão.<sup>248</sup>

Já aludi acima à ideia de que Homero teria sido o primeiro filólogo devido a seu interesse por questões linguísticas e etimológicas. Esse ponto é explicitamente reforçado por Verdenius (1970, p. 227), por exemplo, que cita várias passagens “explicativas” de itens lexicais potencialmente obsoletos e/ou ambíguos para seu público: um *ópsimon* [presságio tardio] vem esclarecido como *opsitéleston* [que se cumpre mais tarde] (*Il.* 2.324); os navios *arkhekákous* [iniciadores de males] são especificados como “os que fazem mal a todos os troianos” (*Il.* 5.63); os cavalos *athlophórous* [premiados] aparecem como “os que conquistaram prêmios com as

---

<sup>248</sup> O *tópos* da inspiração divina de Homero já aparece explicitamente em Wolf (1795, p. CLXXII; [1795] 1985, p. 156), ainda que o estudioso pareça empregá-lo com um fundo curiosamente irônico (1795, p. XXXII; [1795] 1985, p. 65).



patas” (*Il.* 9.124); etc. Nessa mesma linha de que haveria na poesia homérica uma intenção de oferecer a seu público um conhecimento linguístico, surgem reflexões sobre sinonímia, normalmente relacionadas também com a etimologia:

Mas vindo tu, ó deusa, das correntes o libertaste,  
chamando para o alto Olimpo o hecatônquiro [o das cem mãos],  
a quem os deuses chamam Briareu (enquanto todos os homens  
chamam Egéon), pois em força é superior ao pai.  
(*Ilíada* 1.401-4 W).<sup>249</sup>

Além da clara pressuposição de que um mesmo referente pode ser referenciado de mais de uma forma — o que tende a acontecer devido às diferenças de perspectiva, como aquela que existe entre divindades e seres humanos —, essa passagem ainda explica a motivação do nome Briareu. O adjetivo *briarós* significa “forte” em grego antigo e a alusão parece especialmente relevante nesse contexto, porque nesses versos Aquiles faz alusão ao expediente de sua mãe, Tétis, quando recorre a Briareu (aquele que em força é superior ao pai) para socorrer Zeus do perigo de uma revolta por parte dos outros deuses do Olimpo. Não me interessa tanto explorar a relevância de algumas dessas questões de fundo para o próprio enredo da *Ilíada* (como a significativa atuação de Tétis), mas indicar o tipo de passagem que chama a atenção de historiadores dos Estudos Clássicos para o potencial filológico de Homero e sua poesia.<sup>250</sup>

À luz do que tenho dito, fica claro que a exclusão de Hesíodo desse tópico “filológico” não faz sentido. A *Teogonia* e *Trabalhos e dias* oferecem não apenas inúmeros apontamentos etimológicos e lexicais dignos do interesse de sua própria época, mas também reflexões linguísticas do mais alto teor especulativo. Para começar, que se considerem os dois versos iniciais da *Teogonia*, por exemplo, dos quais o segundo nada mais faz do que oferecer uma “explicação” de uma palavra obscura (no mesmo sentido daquilo que propõe Pfeiffer para o segundo verso da *Odisseia*):

Μουσάων Ἑλικωνιάδων ἀρχώμεθ' αἰείδειν,  
αἴθ' Ἑλικῶνος ἔχουσιν ὄρος μέγα τε ζάθεόν τε [...].

Das Musas Heliconíades comecemos a cantar,

<sup>249</sup> No original: ἀλλὰ σὺ τὸν γ' ἔλθοῦσα θεὰ ὑπελύσασα δεσμῶν,/ ὧχ' ἑκατόγχειρον καλέσασ' ἐς μακρὸν Ὀλυμπον,/ ὄν Βριάρεων καλέουσι θεοί (ἄνδρες δέ τε πάντες/ Αἰγαίων'), ὃ γὰρ αὐτε βίην οὗ πατρὸς ἀμείνων [...].

<sup>250</sup> Sobre o significado dessa passagem para o desenvolvimento do enredo da *Ilíada*: SLATKIN, 1986; 2011. Para outras passagens sobre os conhecimentos linguísticos de Homero: VERDENIUS, 1970, p. 227; NOVOKHATKO, 2020, p. 37-45. Essa última referência bibliográfica é de enorme interesse não apenas por seu escopo enciclopédico, mas também porque, embora advirta que “as deliberações autorreferenciais dos poetas não devam ser equiparadas ao estudo teórico dos textos”, oferece material para pensar de que modo esses jogos poéticos podem estar na base de conhecimentos linguísticos e exegéticos posteriores.

elas que têm o monte Hélicon grande e divino [...].  
(*Teogonia* 1-2 Most).

Da mesma forma, as contribuições etimológicas de Hesíodo são inúmeras e possuem notável potencial epistemológico. Que se leve em conta a exuberância linguística de uma passagem como esta:

[...] A ela, Afrodite,  
deusa nascida-da-espuma [*aphrogenéa*] e bem-coroadada Citereia  
chamam deuses e homens, porque em espuma [*aphrôî*]  
formou-se e Citereia porque foi até os citerenses;  
Ciprogeneia porque nasceu na muito undosa Chipre;  
e ama-sorrisos [*philommeidéa*] porque surgiu das genitálias [*mēdéōn*].  
(*Teogonia* 195-200 Most).<sup>251</sup>

A passagem é tão carregada de jogos etimológicos característicos da língua grega antiga que a tradução fica algo opaca e obscura. Mas isso talvez dê uma dimensão da importância que a etimologia desempenha nas canções hesiódicas, tendo inclusive uma série de repercussões de ordem mais propriamente teológica (como ainda pretendo apontar). A meu ver, seria possível considerar suficientes essas sugestões preliminares para uma revisão sobre o lugar de Hesíodo nessa história — como uma espécie de filólogo *avant la lettre*, ao lado de Homero —, mas antes de passar para a questão dos conhecimentos técnicos demonstrados pela tradição hexamétrica arcaica (outro tópico frequentemente apontado pelos historiadores dos Estudos Clássicos como fundamental para o desenvolvimento de sua disciplina), gostaria de indicar a profundidade da especulação hesiódica sobre a linguagem e sua relação com a realidade.<sup>252</sup>

Estudos recentes enfatizam a complementaridade das perspectivas adotadas em cada um dos dois principais poemas atribuídos a Hesíodo. Enquanto na *Teogonia* haveria uma preocupação de se descrever o devir do cosmo de uma perspectiva divina — esclarecendo como ocorrem os nascimentos e embates geracionais entre as divindades pela partilha de seus lotes e honras —, nos *Trabalhos e dias*, o que se encontra em jogo é o devir da condição humana, muito mais precária e limitada do que a dos deuses, inevitavelmente relacionada à mortalidade, ao sexo e à necessidade do trabalho para a subsistência. Ainda que a supremacia de Zeus seja

---

<sup>251</sup> No original: [...] τὴν δ' Ἀφροδίτην/ ἀφρογενέα τε θεὰν καὶ εὐστέφανον Κυθήρειαν κικλήσκουσι θεοὶ τε καὶ ἄνθρωποι, οὐνεκ' ἐν ἀφρῶ/ θρέφθη· ἀτὰρ Κυθήρειαν, ὅτι προσέκυρσε Κυθήροις/ Κυπρογενέα δ', ὅτι γέντο πολυκλύστῳ ἐνὶ Κύπρῳ/ ἠδὲ φιλομμιδέα, ὅτι μηδέων ἐξεφαάνθη.

<sup>252</sup> Essas reflexões retomam e desenvolvem pontos que apresentei em publicação anterior (Rafael SILVA, 2014). Indicações suplementares aqui seriam: DETIENNE, [1967] 1981; THALMANN, 1984, p. 134-156; ARRIGHETTI, 1996; NAGY, 1996a; RUDHARDT, 1996; CLAY, 2003; KONING, 2010a, p. 223-5; WERNER, 2016; DOURADO-LOPES, 2019.

uma premissa fundamental compartilhada pelos dois poemas (como já mencionei), é possível notar de fato uma série de diferenças entre a perspectiva assumida por cada um deles.<sup>253</sup>

Sem entrar ainda nos detalhes da famosa cena de inspiração no proêmio da *Teogonia*, gostaria de apontar uma diferença entre duas noções fundamentais — cada uma a seu modo — para a reflexão sobre a verdade apresentada por esses poemas. No proêmio de cada um deles (ou seja, numa posição de destaque), encontramos a menção a dois termos diferentes que normalmente são aproximados por razões semânticas. A proclamação que a *persona* poética da *Teogonia* afirma ter sido enunciada diretamente pelas Musas a Hesíodo, durante o pastoreio de ovelhas à sombra do monte Hélicon divino, é a seguinte:

“Pastores agrestes, vis vergonhas, ventres só,  
sabemos dizer muitas mentiras [*pseúdea*] símeis aos fatos [*etýmōisin homoîa*];  
sabemos, se queremos, proclamar verdades [*alēthēa*].”  
(*Teogonia* 26-28 Most).<sup>254</sup>

Muito é especulado sobre o sentido desses três versos e uma linha exegética tradicional tende a enxergar neles uma crítica por parte de Hesíodo à poesia de Homero. Segundo tal concepção, haveria aqui uma acusação contra a épica homérica — composta por muitas mentiras apenas superficialmente semelhantes aos fatos —, enquanto Hesíodo arrogaria para a própria poesia certo exclusivismo sobre a verdade. A meu ver, essa leitura padece de certo homerocentrismo, uma vez que, além de dar mostras de não compreender os vários elementos compartilhados pela tradição hexamétrica arcaica, prefere privar-se da possibilidade de considerar o que esses versos afirmam sobre si próprios e a canção onde são entoados. Como ainda veremos, é possível que exista certa rivalidade entre os rapsodos praticantes do repertório hesiódico e os do repertório homérico — sendo de se imaginar até que tal rivalidade pode ter sido incorporada aos versos transmitidos no corpo dessas canções —, mas cumpre não restringir as potencialidades desse material a um esquema hermenêutico limitado a isso.<sup>255</sup>

---

<sup>253</sup> Essa é uma das linhas de força do livro de Clay (2003) e está presente também nas propostas de Haubold (2010). Ainda assim, é preciso se precaver contra exageros. Muitos dos episódios da *Teogonia* têm reflexo direto no estabelecimento do mundo dos mortais (para citar um exemplo, nos versos 869-80 encontra-se a explicação para os ventos terríveis que vez por outra assolam de maneira catastrófica a humanidade) e isso apenas reforça o caráter complementar desses poemas. Toda tentativa de interpretação da *Teogonia* a partir de uma leitura fechada apenas em si mesma apresenta limitações quando comparada àquela que coteje também *Trabalhos e dias*, e vice-versa. Com esse parecer está de acordo a própria Clay (2003, p. 166), quando ao fim de seu estudo afirma ter demonstrado que os dois poemas “devem ser interpretados juntos, cada um complementando o outro, para formar um todo unificado envolvendo o cosmo humano e o divino.” Ver também: GONZÁLEZ, 2016.

<sup>254</sup> No original: ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον,/ ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,/ ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι.

<sup>255</sup> Para diferentes leituras dessa passagem: DETIENNE, [1967] 1981, p. 75-80; GRIFFITH, 1983, p. 48-50; VERDENIUS, 1983, p. 28-9; THALMANN, 1984, p. 146-7; GROTTANELLI, 1992; ARRIGHETTI, 1996; NAGY, 1996a; RUDHART, 1996; PUCCI, 1998, p. 31-48; CLAY, 2003, p. 57-80; BRANDÃO, [2005] 2015, p.

Sem perder de vista o que foi dito nesses versos da *Teogonia*, gostaria de trazer para a discussão o que a *persona* poética de *Trabalhos e dias* reivindica para si no último verso do próemio: contar verdades a seu irmão, Perses [*egò dé ke, Pèrsēi, etétyma mythēsaimēn*] (*Trabalhos e dias* 10 Most). Ainda analisarei de forma mais detida os contextos de onde estou recortando essas passagens, mas o que gostaria de explorar aqui é apenas o significado das diferenças — de valor talvez programático — entre os dois termos aí traduzidos como “verdades”: por um lado, *alēthéa*; por outro, *etétyma*. Apesar do interesse que a análise separada de cada um desses trechos poderia apresentar, acredito que considerar ambos ao mesmo tempo permita vislumbrar algo fundamental para a tradição hesiódica.

Os *pseúdea* [mentiras; enganos] anunciados pelas Musas são semelhantes aos *etýmoisin* [fatos], mas não sabemos a que se assemelhariam nem os *alēthéa* [verdades] das Musas, nem os *etétyma* [verdades] que o “eu” do enunciado de *Trabalhos e dias* gostaria de dizer a Perses. Daí ser necessário admitir a sugestão de certa imponderabilidade sobre a veracidade dos fenômenos a partir de um julgamento exterior, isto é, a partir de sua aparência. Em outras palavras, aquilo que parece ser conforme os fatos não necessariamente o é (com a possível sugestão suplementar de que aquilo que não parece ser talvez o seja). Surge assim, portanto, um Hesíodo “pré-socrático”, precursor das reflexões de Parmênides sobre o ser, o não-ser e o parecer.<sup>256</sup>

Que se considere agora a declaração das Musas nas duas orações que se iniciam pelo verbo *ídmen* (“sabemos”). Elas aí anunciam saber dizer *pseúdea* [enganos] semelhantes aos *etýmoisin* [fatos], mas não semelhantes a algo como os *alēthéa* [verdades]. Essa opção parece indicar que os *alēthéa* talvez sejam de ordem diferente dos *etétyma* [verdades] e tal sugestão é reforçada pela escolha da palavra *etétyma* para fazer referência às coisas que serão ditas em *Trabalhos e dias*, mas não na *Teogonia*. Não é fortuito o fato de que *etétyma* seja uma palavra formada a partir do radical de *étymos* [fato] acrescido de redobro, isto é, uma palavra cuja raiz é a mesma do substantivo utilizado para designar a aparência que podem ter os *pseúdea* [enganos].<sup>257</sup> Daí ser possível defender que existe uma diferença de concepção e de campo

---

73-87; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005, p. 46-7; KRAUSZ, 2007, p. 105-110; KONING, 2010a, p. 300-4; Rafael SILVA, 2014, p. 75-81.

<sup>256</sup> A proposta de compreender o trabalho poético de Hesíodo como fundamental para os “pré-socráticos” já se encontra em vários estudos consolidados na área, estando de certa forma sugerida no próprio recorte proposto pela coletânea de Diels-Kranz. Referências sobre o assunto incluem: CORNFORD, 1950, p. 95-116; 1952, p. 187-201; DETIENNE, [1967] 1981; HAVELOCK, 1983; KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 1-69; HAUBOLD, 2010; KONING, 2010a, p. 190-200. Para uma crítica ao emprego da estranha noção de “pré-socráticos” pela história da filosofia: LAKS, [2006] 2013.

<sup>257</sup> Essas questões lexicais são apresentadas pelos dicionários de Bailly ([1895] 2000), Chantraine (1968) e Beekes (2010).

semântico entre os dois termos: os *alēthéa* seriam não apenas de ordem divina, mas atuariam como tudo aquilo que é não-*pseúdea*; os *etétyma* seriam de ordem humana e poderiam ter sua aparência usada para encobrir os *pseúdea*, confundindo-se até certo ponto com eles.

Essa segunda conclusão parece anular de certa maneira a que tinha sido primeiramente proposta, mas tal impressão não é procedente. Na primeira conclusão, tinha ficado sugerido não ser possível estabelecer uma diferença entre os *alēthéa* e os *etétyma* a partir de um juízo exterior. Na segunda, que uns e outros teriam naturezas diferentes e que essas diferenças teriam reflexo em sua aparência. Não é definido, apesar disso, de que maneira se dá tal reflexo, pois o próprio Hesíodo não trabalha com a possibilidade de que sejam julgadas a partir desse dado. Daí a diferença aludida não permitir que, *a priori*, seja feita alguma inferência acerca da verdade de um fenômeno (ou seja, sua aparência não basta para que seja realmente conhecido).

A compreensão de que os termos *alēthéa* e *etétyma* são fundamentalmente distintos encontra reforço ainda em dois outros argumentos: por um lado, na escolha do verbo com que são expressos; por outro, na diferença entre as relações estabelecidas com as Musas no momento em que esses dois tipos de “verdades” são mencionados. Na *Teogonia*, a *persona* poética escuta a referência aos *alēthéa* que as Musas sabem *gērýsasthai* [proclamar]. Em *Trabalhos e dias*, é a própria *persona* que afirma: *etétyma mythēsaimēn* [verdades eu gostaria de contar]. No primeiro caso, o uso de um verbo raríssimo na épica grega — segundo West (1966, p. 163), aparece apenas em *Trabalhos e dias* 260 e no *Hino homérico a Hermes* 426, estando ausente da *Ilíada* e da *Odisseia* —, acompanhado de uma relação privilegiada com as Musas, corrobora a hipótese de que os *alēthéa* têm um caráter excepcional e são de ordem divina. No segundo, o verbo *mythéō*, muito mais recorrente (pois aparece em vários contextos na *Ilíada*, na *Odisseia* e no *Hino a Deméter*), praticado por uma *persona* poética humana que sugere fazê-lo porque quer (como a presença enfática do pronome pessoal [*egō*]) e o emprego da voz média verbal indicam), reforça a ideia de que os *etétyma* têm um caráter muito mais corriqueiro e são de ordem humana.

Essa conclusão vai ao encontro do entendimento de um filólogo como Bruno Snell (1978, p. 101), estudioso que reconhece o valor divino do termo *alēthéa* no período arcaico, contrapondo-o à dimensão profana de *etétyma*, a partir do que é dito sobre Calcante (ou Calcas), o vidente do exército aqueu (*Il.* 1.70). Ainda que eu não compartilhe da leitura biográfica (de viés romântico), assumida pela interpretação de Snell, acredito que os pontos em que suas reflexões lexicais coincidem com as minhas reforcem o que tenho proposto sobre a diferença entre os *alēthéa* e os *etétyma*, inclusive em termos de seu complexo significado no âmbito do *corpus* hesiódico. A meu ver, essas duas concepções — operando de forma complementar no

seio desse cancioneiro — talvez sejam uma chave para se compreender muito do que é habitualmente considerado incoerente e contraditório nos versos atribuídos a Hesíodo. A passagem de uma concepção terminológica absoluta e restrita à esfera divina para uma que se mostra capaz de relativizar os conceitos, à luz das contradições inerentes à limitada experiência humana, indica a riqueza de sua reflexão sobre a linguagem e a realidade.<sup>258</sup>

Nos versos 223-225 da *Teogonia*, onde se trata da prole da Noite, o termo *Éris* [Disputa] aparece de forma indubitavelmente negativa:

A noite fúnebre ainda pariu a Vingança, ruína  
para os percíveis mortais. Depois pariu a Perdição e o Amor  
e a Velhice destrutiva e pariu a *Éris* [Disputa] de ânimo cruel.  
(*Teogonia* 223-225 Most).<sup>259</sup>

Já em *Trabalhos e dias*, logo após o proêmio, o mesmo termo aparece acompanhado de uma reflexão bastante diversa:

Pois não há uma só raça das *Érides* [Disputas], mas sobre a terra  
são duas. Quem conhecer uma a louvará,  
mas a outra é censurável. Ambas têm ânimo apartado.  
(*Trabalhos e dias* 11-13 Most).<sup>260</sup>

Esses versos de *Trabalhos e dias* frequentemente são lidos como uma espécie de correção àqueles da *Teogonia*. Nesse sentido, por exemplo, o responsável pela edição textual em que me baseio aqui, Glenn Most (2006, p. xxi-xxii), afirma que a veemência com que Hesíodo recusa sua primeira proposta sobre a *Éris* [Disputa] indicaria não apenas uma mudança de opinião por parte do poeta, mas a ideia de uma certa fixação de seu material já circulando por escrito: do contrário, por que ele se daria ao trabalho de mencionar que não há apenas uma raça delas, em vez de afirmar diretamente que existem duas? Acredito que quem acompanhou meu argumento até aqui entenda perfeitamente bem o motivo disso e, da mesma forma, não veja qualquer razão para se pressupor o uso da escrita no que está sugerido nesses versos. O entendimento de Most só faria sentido se cada um dos discursos poéticos da *Teogonia* e dos *Trabalhos e dias* fosse encarado em termos absolutos, como diferentes versões competindo pela representação da mesma realidade. Ora, como apontei, isso não faz sentido para o *corpus* hesiódico e sua complexa reflexão sobre a linguagem. A concepção divina de *Éris* [Disputa],

---

<sup>258</sup> Algo semelhante é defendido também por Grottanelli (1992), Rousseau (1996) e Werner (2016b).

<sup>259</sup> No original: τίκτη δὲ καὶ Νέμεσιν πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι/ Νύξ ὀλοή· μετὰ τὴν δ' Ἀπάτην τέκε καὶ Φιλότητα/ Γῆρας τ' οὐλόμενον, καὶ Ἔριν τέκε καρτερόθυμον.

<sup>260</sup> No original: οὐκ ἄρα μόνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν/ εἰσὶ δύο· τὴν μὲν κεν ἐπαινέσσειε νοήσας,/ ἢ δ' ἐπιωμητὴ· διὰ δ' ἀνδιχα θυμὸν ἔχουσιν.

no campo dos *alēthēa*, é inequívoca e estritamente negativa. No entanto, quando estamos na ordem humana, no campo dos *etētyma*, portanto, ela é apresentada em sua natureza ambivalente. Isso não quer dizer que uma concepção se sobreponha à outra, mas que ambas coexistam regidas por ordens diferentes. Esse entendimento anula a possível contradição entre o que se diz em cada um dos dois poemas, mantendo, ainda assim, toda a sua complexidade. A partir do exposto, julgo coerente e satisfatório considerar que o termo *éris* pode ser interpretado univocamente (da perspectiva da *Teogonia*), como uma luta “de ânimo cruel”, mas que também pode, da perspectiva humana, ser entendido dubiamente, tanto “trazendo a guerra e a discórdia funesta” (*Trabalhos e dias* 14), quanto “despertando para o trabalho até mesmo o indolente” (*Trabalhos e dias* 20).<sup>261</sup>

Como prenunciara, a especulação hesiódica sobre a linguagem e a realidade é extremamente profunda e complexa. Talvez por isso, durante tanto tempo esse material testemunha uma recepção negativa, como se não passasse da criação contraditória e inconsistente de um homem rústico sem uma capacidade lógica inteiramente desenvolvida.<sup>262</sup> Cumpre notar que a *persona* dessas canções não coincide com a de um pastor agreste (*Teogonia* 26), mas sim com a de um cantor divinamente inspirado que abandonou os trabalhos rudes do pastoreio e passou a cuidar de uma propriedade integrada à *pólis* (*Trabalhos e dias* 37), auxiliando no estabelecimento de condutas necessárias para a criação de certa harmonia social.<sup>263</sup> Contudo, o próprio emprego recorrente de oximoros (“tanto mais vale a metade do que o todo”, *Trabalhos e dias* 40; ou “fácil depois se torna, embora seja difícil”, *Trabalhos e dias* 292) costuma complicar o entendimento daquilo que realmente se encontra em jogo nas canções da tradição hesiódica.<sup>264</sup> Levar em conta a existência de duas ordens de verdades (os *alēthēa*, por um lado, e os *etētyma*, por outro) constitui uma excelente chave para a compreensão de inúmeros paradoxos propostos aí, suscitando uma bem-vinda revisão de sua importância para o que pode figurar como um momento fulcral — ainda que frequentemente silenciado — para as mais diversas *Histórias dos Estudos Clássicos*.<sup>265</sup>

---

<sup>261</sup> No original, respectivamente: ἡ μὲν γὰρ πόλεμόν τε κακὸν καὶ δῆριν ὀφέλλει [...]; ἦτε καὶ ἀπάλαμόν περ ὁμῶς ἐπὶ ἔργον ἔγειπεν. — Ponto de vista análogo é defendido por Clay (2003, p. 78) e Konig (2010a, p. 276-84).

<sup>262</sup> Para referências sobre os estereótipos negativos que pesam sobre a recepção da obra hesiódica: CLAY, 2003, p. 1-11; HAUBOLD, 2010, p. 11-2; KONING, 2010a, p. 276-84.

<sup>263</sup> Essas observações são propostas por González (2016).

<sup>264</sup> No original: [...] ὅσφ πλέον ἤμισυ παντὸς [...]; ῥηιδίη δῆπειτα πέλει, χαλεπή περ ἐοῦσα.

<sup>265</sup> A interpretação de Scully (2015, p. 37-43), explorando o trecho em que a representação negativa da prole de *Éris* [Disputa] aparece justaposta às características positivas de Nereu (*Teogonia* 226-36), reforça o que defendo aqui sobre os *alēthēa*. Além disso, explicita temas afins, como suas conexões com a justiça e a memória (ou o não-esquecimento), no âmbito de uma tradição poética oral, afeita a jogos etimológicos capazes de sugerir a dimensão motivada da linguagem.

Para encerrar esse tópico, gostaria de apontar rapidamente outras passagens de *Trabalhos e dias* onde isso também está presente. Em várias delas, emerge a impressão de uma forte desconfiança com relação à aparência de tudo o que se encontra na esfera humana: para além das histórias relativas às duas *Érides*, também aquela de Prometeu e Pandora ou a das cinco linhagens podem ser vistas como parte desse mesmo motivo geral. Algo semelhante se dá também com relação a termos que não têm um tratamento divinizante explícito na *Teogonia*, como é o caso de *aidōs* [vergonha; pudor], por exemplo. Embora seu nascimento não seja preconizado no poema que trata da gênese dos deuses, o termo é citado em dois contextos diferentes de *Trabalhos e dias*, adquirindo em cada um conotações bastante diferentes e até mesmo contraditórias: num primeiro trecho (v. 190-194), tem valor positivo, porque entra como o sentimento que inibe comportamentos desmedidos e desrespeitosos; no segundo (v. 317-319), assume conotação principalmente negativa, porque aparece como aquilo que impede o homem necessitado de agir com a audácia necessária. Na verdade, a instigante formulação desse segundo trecho já revela toda a ambivalência que o termo adquire da perspectiva hesiódica no mundo da ação humana:

*Aidōs* não beneficia o homem necessitado,  
*aidōs*, que muito atrapalha ou ajuda os homens.  
*Aidōs* vem com miséria, enquanto audácia vem com riqueza.  
 (*Trabalhos e dias* 317-19 Most).<sup>266</sup>

A diferença dos valores assumidos por um mesmo termo em contextos diferentes é uma clara indicação de que esses versos apresentam uma consciência aguda acerca da dualidade característica dos fenômenos humanos, especialmente de tudo o que se relaciona com a linguagem. Nesse sentido, o *corpus* hesiódico pode ser considerado precursor não apenas de várias das reflexões posteriores de Heráclito, mas da própria atitude crítica que viria a distinguir a Filologia moderna (tal como encarnada, por exemplo, numa formulação latina que atravessa a Modernidade, de Descartes a Nietzsche: *de omnibus dubitandum*).<sup>267</sup>

Outro aspecto dos poemas de Homero considerado fundamental para os historiadores dos Estudos Clássicos é sua capacidade de armazenamento e transmissão de diversas ordens de

<sup>266</sup> No original: αἰδῶς δ' οὐκ ἀγαθὴ κεχρημένον ἄνδρα κομίζειν./ αἰδῶς, ἢ τ' ἄνδρας μέγα σίνεται ἢ δ' ὀνίνησιν./ αἰδῶς τοι πρὸς ἀνολβίῃ, θάρσος δὲ πρὸς ὄλβῳ.

<sup>267</sup> Como busquei demonstrar em publicação anterior (Rafael SILVA, 2014), acredito ser impossível não notar o tom hesiódico assumido por Heráclito quando afirma: “A via acima e abaixo é uma única e mesma via.” (DK22B60). No original: ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὡπτή. Um desenvolvimento dessa mesma intuição hesiódica subjaz à ideia de que: “Nos mesmos rios entramos e não entramos, somos e não somos.” (DK22B49a). No original: ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομεν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἴμεν τε καὶ οὐκ εἴμεν. Para os futuros desenvolvimentos dessas reflexões linguísticas: NOVOKHATKO, 2020, p. 93-110.



conhecimento técnico. Esse ponto, que já é mencionado por autores antigos, como Aristófanes, Xenofonte e Platão, aparece com clareza também na argumentação de modernos, como Havelock (1963) e Verdenius (1970). Homero figura aí como depositário de um amplo conhecimento militar — não sendo por outro motivo que o rapsodo Íon, no diálogo homônimo, reivindica competência nessa área da atividade humana (*Íon* 540d-e) —, mas não apenas: geografia (*Il.* 2.494-759), medicina (*Il.* 11.842-8), astronomia (*Il.* 18.486-9), condução de carros (*Il.* 23.306-48), pesca (*Il.* 24.80-2), fabricação naval (*Od.* 5.233-61), adivinhação (*Il.* 12.200-7; *Od.* 20.351-7) e oniromancia (*Od.* 19.535-69) são alguns dos conhecimentos técnicos que compõem a “enciclopédia homérica” para alguns de seus admiradores.<sup>268</sup>

Para além da relevância técnica e pedagógica que esses conhecimentos desempenham na história da cultura helênica antiga, é evidente que alguns deles estão na base de desenvolvimentos com uma longa carreira em termos disciplinares e profissionais em nossa história. Acredito que seria exagerado considerar a descrição do tratamento aplicado por Pátroclo ao ferimento de Eurípilo (*Il.* 11.842-8), por exemplo, um ponto importante no desenvolvimento da medicina antiga, cujos avanços fundamentais deveriam ser antes ligados às obras de Alcmeão de Crotona, Hipócrates de Cós ou, alguns séculos depois, Cláudio Galeno.<sup>269</sup> Mas para os conhecimentos geográficos, astronômicos e divinatórios em geral, Homero exerce uma influência notável como podem atestar as obras de Estrabão, Pausânias e Artemidoro, por exemplo.<sup>270</sup>

---

<sup>268</sup> Uma problematização dessa pretensa dimensão pedagógica de Homero é proposta por Ford (2002, p. 201-8). Pode parecer curioso mencionar os sonhos como um objeto de estudo técnico, mas o tema é da mais alta relevância para a Antiguidade e suas reflexões estão na base de algumas das considerações modernas sobre o assunto (como as de Freud e Jung, ainda que para serem analisadas e eventualmente refutadas). Para os antigos, o sonho é uma forma privilegiada de contato com a divindade, tendo importância não apenas na história de poetas, como Píndaro e Êsquilo (cujas epifanias teriam acontecido em sonho, segundo a tradição biográfica), mas também governantes, como Cresos (Hdt. 1.34.1), Hiparco (Hdt. 5.56) ou Alexandre Magno (Plutarco, *Alexandre* 26), e pensadores, como Sócrates (Platão, *Crítion* 44a e *Fédon* 60b-61b). Para o que nos ocupa aqui, talvez seja digno de nota que um dos sonhos de Sócrates contenha uma referência à *Ilíada* (9.363), enquanto o de Alexandre consista numa epifania do próprio Homero. O tema é tão relevante que faz parte das reflexões de Heráclito (DK22B1 e B89), Demócrito (DK68A77), Xenofonte (*Ciropédia* 8.7), Platão (*Timeu* 71a-e) e Aristóteles (*Sobre os sonhos* e *Sobre a adivinhação durante o sono*). Sobre os tipos de sonho reconhecidos entre os helenos antigos e sua importância: DODDS, 1951, p. 102-34.

<sup>269</sup> Para referências básicas à tradição médica na história dos Estudos Clássicos: JAEGER, [1945] 1995, p. 1001-59; MARROU, 1948a, p. 287-90; FRASER, 1972, p. 338-76; KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 364-8; MOMIGLIANO, 1985, p. 11-17; PIGEAUD, 1988; CAMBIANO, 1992, p. 544-8; NIEDDU, 1992, p. 555-67; FORD, 2002, p. 161-5; FRIAS, 2004; CAIRUS, RIBEIRO, 2005; CASERTANO, [2009] 2011, p. 74-7; p. 141-50; NOVOKHATKO, 2020, p. 13-4.

<sup>270</sup> Algumas referências recentes têm explorado a influência de Homero sobre cada um desses campos. Geografia: PFEIFFER, 1968, p. 165-8; OSBORNE, 1987, p. 55-6; HARTOG, 1996, p. 175-211; BICHLER, 2016; JANNI, 2016. Astronomia: THEODOSSIOU *et al.*, 2011; COUPRIE, 2018. Adivinhação: DODDS, 1951, p. 70-1; FORD, 2002, p. 82-5; FRADE, 2017b, p. 1-27.

Gostaria de aproveitar a oportunidade para apontar algo que não vi sugerido nas referências sobre o papel de Homero na história dos Estudos Clássicos, embora me pareça uma forma rebuscada de conhecimento técnico demonstrado pelo *corpus* homérico: trata-se de sua capacidade efrástica (um conhecimento afim ao que poderíamos entender como uma consciência sobre a natureza intersemiótica da expressão humana). Digo isso pensando na longa éfrase do escudo de Aquiles, forjado por Hefesto, e que acaba ganhando uma dimensão cosmológica na narrativa da *Ilíada* (18.468-617), mas não me limito a essa passagem. A tela urdida por Helena (*Il.* 3.125-8), o rico peplo trazido por Páris de Sídon (*Il.* 6.289-95), a taça de Nestor (*Il.* 11.632-637) são alguns dos objetos descritos em versos que atizam a imaginação, tamanha a quantidade de detalhes com que aparecem. Trata-se de um conhecimento relacionado à “leitura” de imagens e constitui uma capacidade distintiva numa cultura como a dos helenos antigos — onde certa complexidade iconográfica aparece na pintura, na tecelagem, na forja e na estatuária desde muito cedo —, vindo a se tornar um dos pilares da história da arte e até da arqueologia (entendidas como práticas que eventualmente se tornam disciplinas modernas). Também nesses ramos a influência de Homero se faz sentir de forma notável.<sup>271</sup>

Nada disso significa, contudo, que Hesíodo também não tenha uma boa quantidade de contribuições a oferecer para cada uma dessas áreas.<sup>272</sup> Como indicado por Koning (2010a, p. 153-5), o público da tradição hexamétrica arcaica — ofuscado talvez pelo encanto guerreiro de Homero — talvez nem sempre se dê conta disso, mas uma quantidade considerável de cenas de batalha, disputas guerreiras e referências gerais a heróis em ação aparecem também no *corpus* hesiódico. Obviamente, nada comparável à carnificina cinematográfica da *Ilíada*. Por outro lado, os demais conhecimentos técnicos exibidos por Hesíodo parecem concorrer em pé de igualdade com aqueles exibidos por Homero e isso é amplamente reconhecido pelos próprios antigos. Em termos de éfrase — isto é, do tipo de conhecimento intersemiótico necessário para praticá-la de forma bem-sucedida —, cumpre lembrar que o exuberante *Escudo de Hércules* é atribuído pela tradição a Hesíodo. Além disso, a primeira metade de *Trabalhos e dias* (do início até o verso 382), entre as várias narrativas mitológicas, oferece uma série de admoestações de cunho moral, enquanto a segunda metade do poema traz vários conselhos pragmáticos relativos à agricultura e à navegação, a partir de fascinantes observações astronômicas e meteorológicas.

---

<sup>271</sup> Cumpre apontar os desdobramentos posteriores desse conhecimento efrástico, mencionando, por exemplo, a descrição da arca de Cípselo e outros objetos em Pausânias. Sobre o escudo de Aquiles e sua simbologia: BUFFIÈRE, 1956, p. 155-65; HEFFERNAN, 1993, p. 10-22; SNODGRASS, [1998] 2004, p. 231-2; NAGY, 2010, p. 290-307; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 251-6.

<sup>272</sup> Considero sintomática a frase com que Verdenius (1983, p. 34) se furta à tarefa de abordar os aportes hesiódicos para a reflexão helênica antiga sobre o ensino: “Não vou abordar as tendências didáticas de Hesíodo e dos poetas líricos, porque eles não oferecem nenhum aspecto novo ao quadro geral.”

Citar todos os trechos aqui seria despropositado, mas gostaria de ressaltar o reconhecimento do valor dessas informações técnicas já entre os antigos: Platão (ou quem quer que tenha escrito *Epínomis* 990a), Plínio (*História Natural* 18.213) e Plutarco (*Moralia* 402e) louvam a precisão de seus apontamentos astronômicos; Varrão (*Das coisas do campo* 1.1.9), Virgílio (*Geórgicas* 2.176) e Propércio (2.34.77-78) reconhecem o valor de seus conselhos para a agricultura; além disso, retomam os conselhos hesiódicos de gestão doméstica tanto Xenofonte (ainda que de forma oblíqua, ao longo de seus *Econômicos*), quanto Platão (*Leis* 677e) e Aristóteles (ou quem quer que seja o peripatético responsável por esses *Econômicos* 1343a18-21). Como se vê, nomes de peso da tradição antiga do pensamento helênico reconhecem o lugar de Hesíodo, não sendo por outro motivo que Heráclito (DK22B40) — ainda que com propósitos abertamente polêmicos — considere-o um polímata, enquanto o autor peripatético do tratado *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias* (975a10) mencione sua reputação incontestável de *sophós* [sábio] entre os helenos.<sup>273</sup>

Antes de passar para o tópico de um conhecimento técnico mais específico e especialmente relevante para um campo como o dos Estudos Clássicos — qual seja, o da história —, gostaria de explicitar algo que normalmente vem tratado como conhecimento técnico da “gestão doméstica” e que diz respeito às representações da mulher e sua condição na Antiguidade. Historiadores da educação antiga, como Jaeger ([1933] 1995, p. 46) e Marrou (1948a, p. 29), afirmam que a representação das mulheres na *Ilíada* e na *Odisseia* indica o status social diferenciado do gênero feminino durante o período representado nas epopeias (sendo, contudo, de se perguntar: a hipótese é de que seriam resquícios de uma monarquia micênica sob influência minoica?). Ainda que eles tenham certa razão, quando se consideram as figuras de Andrômaca, Nausícaa, Arete e Penélope, um horizonte misógino básico subjaz às figurações tanto de Helena, na *Ilíada*, quanto de Clitemnestra, na *Odisseia*. A formulação geral assumida pelo aviso da *psyché* de Agamêmnon para Odisseu (*Od.* 11.441-56) deixa isso muito claro e, embora o desfecho da epopeia reforce as virtudes excepcionais de Penélope, permanece a impressão de que sua exceção apenas confirma uma regra geral. Algo dessa mesma natureza é radicalizado nos poemas atribuídos a Hesíodo e aparece com destaque considerável em várias interpretações contemporâneas dedicadas a interpretar criticamente o mito de Pandora e

---

<sup>273</sup> Para muitas outras referências sobre conhecimentos técnicos atribuídos a Hesíodo pelos autores antigos: KONING, 2010a, p. 110, n. 16. Ainda falarei sobre a relação entre Hesíodo e a *sophía* [sabedoria], mas para um catálogo de passagens onde ele é mencionado pelos antigos como *sophós* [sábio]: KONING, 2010a, p. 161-5. Sobre a aplicação desse campo semântico à poesia no período clássico: VERDENIUS, 1983, p. 20-4; GRIFFITH, 1990, p. 189-90.

algumas de suas lições misóginas (*Trabalhos e dias* 54-105).<sup>274</sup> Que se leve em conta o seguinte trecho do mito, quando Zeus planeja a criação dessa primeira mulher como forma de vingança e punição contra Prometeu e a humanidade de modo geral:

Assim falou e riu o pai de homens e deuses.  
E ordenou que o ínclito Hefesto rapidamente  
misturasse terra com água e colocasse voz humana  
e força. E que se parecesse com as deusas imortais no semblante,  
bela forma amável de virgem. Depois, que Atena  
ensinasse o trabalho: fiar um tecido ricamente adornado.  
À dourada Afrodite, que derramasse graça à cabeça,  
além de desejo terrível e preocupações devoradoras de membros.  
“Coloquemos mente canina e caráter fingido”,  
ordenou a Hermes, emissário argifonte.  
(*Trabalhos e dias* 59-68 Most).<sup>275</sup>

No mito, Pandora é uma criatura mista — tem algo de divino, humano e animal —, constituindo a primeira das mulheres e, portanto, a responsável por introduzir a sexualidade e a reprodução como uma realidade incontornável da condição humana.<sup>276</sup> Obviamente, trata-se aqui de representação poética. Talvez seja possível fazer um esforço para entender essas passagens como exemplos da consciência que os responsáveis pelo cancionero do período arcaico demonstram sobre distinções de gênero (inclusive em termos de performance, como sugere a associação entre mulheres e certos comportamentos, trabalhos e cantos, por exemplo). Por outro lado, é evidente que essa poesia funciona como um meio de reforço de certos valores e crenças, dentre os quais a essencialização de papéis de gênero bastante restritos nessa cultura. Em diálogo com as instituições sociais na base dessas representações, mas também com o valor tradicional que acabam adquirindo figuras como as de Pandora, Helena e Clitemnestra, outros cancioneros, como aqueles atribuídos a Arquíloco, Semônides e Hipônax, desdobram suas próprias reflexões sobre o tema. Por isso, parece-me curioso que estudiosos modernos, como Jaeger e Marrou, insistam na dimensão “cortês” dessas representações — preferindo enaltecer

---

<sup>274</sup> Referências desse tipo de leitura são: SÉCHAN, 1929; POMEROY, [1975] 1995, p. 1-31; VERNANT, [1979] 2007; LORAU, 1981, p. 75-117; MARQUARDT, 1982; ARTHUR, 1984, p. 7-27; COHEN, 1995; Rafael SILVA, 2016a.

<sup>275</sup> No original: ὡς ἔφατ', ἐκ δ' ἐγέλασσε πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε./ Ἥφαιστον δ' ἐκέλευσε περικλυτὸν ὅτι τάχιστα/ γαῖαν ὕδει φύρειν, ἐν δ' ἀνθρώπου θέμεν αὐδὴν/ καὶ σθένος, ἀθανάτης δὲ θεῆς εἰς ὅσα εἰσκειν/ παρθενικῆς καλὸν εἶδος ἐπήρατον· αὐτὰρ Ἀθήνην/ ἔργα διδασκῆσαι, πολυδαίδαλον ἴστον ὑφαίνειν·/ καὶ χάριν ἀμφιχέαι κεφαλῇ χρυσέην Ἀφροδίτην./ καὶ πόθον ἀργαλέον καὶ γυιοβόρους μελεδώνας/ ἐν δὲ θέμεν κύνεόν τε νόον καὶ ἐπὶ κλοπον ἦθος/ Ἑρμείην ἦνωγε, διάκτορον Ἀργεῖφόντην.

<sup>276</sup> Publiquei um trabalho onde desenvolvo melhor algumas dessas ideias a partir de uma comparação entre a Pandora hesiódica e a Eva bíblica, ambas como instituidoras da diferenciação sexual em mitos fundadores para suas respectivas culturas: Rafael SILVA, 2016a.

e destacar o que lhes parece poder ser valorizado como elemento estritamente positivo —, em vez de tentarem abordar a questão em sua devida complexidade.<sup>277</sup>

Dentro desse mesmo tópico de “gestão doméstica” entra ainda uma outra questão, atualmente muito em voga e tão delicada quanto à da representação feminina. Refiro-me à figuração do emprego de mão-de-obra escravizada. Toda a Antiguidade helênica — desde seus primórdios até seus períodos mais tardios — recorre à força de trabalho de pessoas submetidas pela violência, em geral como presas de guerra ou saques predatórios (como os que Aquiles menciona na *Iliada*, 1.163-4), raramente tendo ocorrido a essa cultura críticas diretas às implicações dessa instituição.<sup>278</sup> Até onde sei, a escravização por pilhagem poucas vezes (quicá, nunca) encontra questionamentos sérios ao longo de todo esse período, sendo digno de nota que se apoia em justificativas e teorizações da lavra de importantes pensadores (estando presente no início da *Política* de Aristóteles e, possivelmente, na *República* de Platão). Com isso, não estou sugerindo que os helenos fossem diferentes de quaisquer outros povos de sua época: romanos, frígios, persas, fenícios, hebreus, hititas, babilônios, egípcios, em suma, toda a Antiguidade recorre à escravização como forma de suprir suas necessidades de mão-de-obra e, embora as condições de vida dos escravizados possam ter variado muito segundo a cultura, a região e a época da história, um quadro geral de submissão pela violência é a realidade durante todo esse período. Por outro lado, isso não deve ser confundido com a prática da escravização moderna: ainda que comparações entre essas instituições possam oferecer resultados esclarecedores, inúmeras diferenças subsistem, das quais cumpre destacar o elemento racial, por exemplo, inexistente em larga medida entre os antigos.<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> Falando da *Odisseia*, no que diz respeito à “atmosfera educada” e de “grande delicadeza perante as mulheres”, Marrou (1948a, p. 29), por exemplo, busca sugerir quão respeitosos são os pretendentes de Penélope na forma como cortejam a rainha. Na sequência, tece um elogio à sensibilidade de Laertes, que, apenas para evitar os ciúmes de sua mulher, não se permitiu gozar da escrava Euricleia [*il ne s'est pas permis de jouir de l'esclave Eurycleé*]. Evidentemente, há elementos misóginos nas próprias leituras propostas aí, mas acredito que exista algo mais. Ainda elaborarei isso melhor no terceiro capítulo, mas escritos sobre a história da educação — como os de Jaeger e Marrou — são propostos com um engajamento pedagógico que acaba por convertê-los em esforços algo quixotescos de encontrar na Antiguidade decalques de modelos pedagógicos para o presente. A dimensão parenética que acabam assumindo com relação a assuntos “delicados” (como é o caso da representação de mulheres) constitui apenas um desdobramento especialmente infeliz de suas premissas de base.

<sup>278</sup> Ainda assim, não deixa de ser significativa a existência de versos como os que são pronunciados por Eumeu (*Od.* 17.320-3): “Servos, quando os senhores não lhes ordenam,/ jamais querem trabalhar devidamente:/ Zeus, de vista larga, retira a metade do valor/ do homem, quando chega o dia de sua escravização.” No original: *δμῶες δ', εὔτ' ἂν μηκέτ' ἐπικρατέωσιν ἄνακτες, οὐκέτ' ἔπειτ' ἐθέλουσιν ἐναίσιμα ἐργάζεσθαι / ἥμισυ γάρ τ' ἀρετῆς ἀποαίνυται εὐρύοπα Ζεύς/ ἀνέρος, εὔτ' ἂν μιν κατὰ δούλιον ἥμαρ ἔλθῃσιν.* — A escravização por dívidas, uma vez que se aplica no interior de um mesmo povo (geralmente, o mesmo a que pertence também o credor), encontra mais resistências, como no caso das críticas que Sólon propõe em suas atividades de legislador e poeta. Sobre o tema: HALBERSTADT, 1955; LORAUX, 1984; NOUSSIA, 1999; BLAISE, 2005; IRWIN, 2005, p. 96-100; BLAISE, 2006; FORSDYKE, 2006; STEHLE, 2006.

<sup>279</sup> Sobre a questão racial na Antiguidade: SNOWDEN, 1983; 1996. Para um exemplo desse tipo de abordagem comparativa: PERALTA, 2020.

Em todo caso, tanto Homero quanto Hesíodo apresentam reflexões sobre a questão da escravidão, em conexão com o tópico da “gestão doméstica” (que contém, *in nuce*, o problema mais geral da economia). Aqui talvez convenha lembrar que o próprio enredo da *Ilíada* começa com uma disputa pela posse de Criseida e Briseida, mulheres escravizadas e incorporadas ao butim aqueu. Evidentemente, a questão passa pelo significado do *géras* [prêmio de guerra] e sua importância na determinação da *timé* [honra] de que desfruta um guerreiro entre seus companheiros. Contudo, a representação de Briseida no poema — especialmente na cena em que lamenta pela morte de Pátroclo e oferece uma reflexão pungente sobre a situação de mulheres vítimas da guerra (*Il.* 19.282-302) — entra como um desses pontos que a história dos Estudos Clássicos poderia reivindicar como um antecedente especialmente precoce de suas reflexões críticas sobre a escravidão (e a condição feminina) entre os antigos. Outros pontos dignos de interesse incluem ainda a representação de Eumeu e Euricleia na *Odisseia* ou os conselhos pragmáticos sobre a administração dos servos em *Trabalhos e dias* (405-6; 441-7).<sup>280</sup>

Outro aspecto fundamental do trabalho de Homero como filólogo *avant la lettre* tem relação com o conhecimento histórico registrado em seus poemas. Desnecessário dizer, boa parte de sua obra é encarada pelos antigos como um registro fidedigno de eventos históricos do passado remoto: ainda que a Guerra de Troia desempenhe uma função liminar, dividindo a idade dos heróis (quando seres humanos conviviam de forma muito mais íntima com as divindades) daquela que vige no presente, sua historicidade não conhece questionamentos sérios durante a maior parte da Antiguidade. Mesmo um historiador desconfiado como Tucídides aceita a realidade do conflito e se apoia na representação homérica para analisar e criticar alguns de seus aspectos, por oposição ao que é testemunhado em sua própria época, com a Guerra do Peloponeso. Assim sendo, Homero constitui uma referência histórica fundamental para a compreensão do próprio passado entre os helenos antigos.<sup>281</sup>

A bem da verdade, uma premissa básica da tradição hexamétrica arcaica é a do canto como forma de perpetuação da memória. Pretendo explorar esse tema de forma mais detida quando abordar a presença das Musas em passagens de teor metalinguístico desse *corpus*, mas gostaria de já adiantar algo aqui para indicar o interesse que pode haver nisso para uma história dos Estudos Clássicos. Na *Ilíada*, a única representação de canto épico ocorre no momento em

---

<sup>280</sup> Algumas referências sobre o tema são: FINLEY, [1943] 1954, p. 46-113; 1959; [1960] 1968; VLASTOS, 1968; CALVERT, 1987; MOMIGLIANO, 1987; BRUGNERA, 1998; PUCCI, 1998, p. 97-112; THALMANN, 1998; KONING, 2010a, p. 275-295; NAGY, 2010, p. 241-50.

<sup>281</sup> Algo semelhante é proposto também por Aristóteles (*Ética a Nic.* 1139b). Essa formulação geral terá vários desdobramentos na sequência da argumentação, mas referências introdutórias ao assunto incluem: VERDENIUS, 1970, p. 226-7; 1983, p. 32; BOEDEKER, 2002; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005, p. 42-3; CORCELLA, 2006; MARINCOLA, 2006; WERNER, 2018, p. 15-42.

que, pouco antes de chegar a embaixada de guerreiros aliados com o objetivo de apaziguar a ira de Aquiles para convencê-lo a retornar aos combates, o próprio Aquiles canta, ao som da lira, “as glórias dos homens” [*kléa andrôn*], diante de Pátroclo, sentado em silêncio (*Il.* 9.182-91). Essa passagem é emblemática porque representa o herói da *Ilíada* quando ele próprio se abstém da guerra, colocando-se, portanto, fora da lógica tradicional de aquisição do *kléos* [glória] (por meio de façanhas em combate), embora pareça celebrar a memória de guerreiros do passado que foram exitosos justamente dentro dessa lógica. Desdobramento da importância que possuem valores como *areté* [excelência] e *timé* [honra] — ambas externadas e reconhecidas por meio de riquezas, armas, escravos e terras —, enquanto características importantes dos aristocratas representados nos poemas homéricos, o *kléos* é a amplificação disso para além dos limites espaço-temporais da vida de uma pessoa: palavra relacionada aos verbos *klýō* [escutar; ouvir] e *kléō* [falar de; mencionar; tornar célebre], o substantivo *kléos* diz respeito àquilo que se afirma positivamente sobre um guerreiro e que pode alcançar lugares e tempos muito afastados do contexto em que se desenrola sua própria existência. Considerando-se que a sociedade representada nesses poemas é basicamente desprovida de tecnologias de escrita (apesar de uma possível referência na *Ilíada* 6.167-70, sobre a qual ainda comentarei), o que se fala sobre alguém é a principal forma de manutenção futura da memória de sua existência pretérita. Como a visão dessa sociedade sobre o *post-mortem* é extremamente pessimista — na medida em que o destino básico de todos os seres humanos parece consistir numa miserável subsistência depauperada e desprovida de memória no Hades (conforme o que se depreende das informações não de todo coerentes dos cantos XI e XXIV da *Odisseia*) —, a fama de um guerreiro homérico é a única forma de imortalidade que ele pode almejar.<sup>282</sup>

Para entender essa lógica, pode ser proveitoso levar em conta as seguintes palavras de Sarpédon para Glauco na *Ilíada*:

“Glauco, por que nós dois somos os mais honrados  
com um lugar de honra, carnes e taças a mais  
na Lícia, e todos nos miram como deuses,  
enquanto possuímos um grande domínio às margens do Xanto,  
bom para a vinha e para a lavoura doadora de trigo?  
Por isso é nossa obrigação, estando entre os primeiros lícios,  
postarmo-nos e afrontarmos a batalha flamejante,  
para que um dos Lícios de robustas couraças diga:  
‘Não é sem glória que na Lícia governam  
nossos reis e consomem gordos carneiros

---

<sup>282</sup> Sobre o *kléos*: DETIENNE, [1967] 1981, p. 20-7; VERNANT, 1978; NAGY, [1979] 1999; SCHEIN, 1984, p. 67-88; BERTOLINI, 1992b, p. 132-7; ASSUNÇÃO, 1994/95; WERNER, 2001; 2018 (esp. 89-117); DOURADO-LOPES, 2019, p. 13-23.

e vinho seleteo, doce como mel; pois sua força é também excelente, visto que combatem entre os primeiros dos Lícios.’  
 Meu amigo, se, com efeito, fugindo desta guerra, pudéssemos viver para sempre sem velhice e imortais, nem eu próprio combateria entre os primeiros nem te enviaria para o combate que glorifica os homens.  
 Mas agora, como continuamente as Queres da morte estão colocadas aos milhares, inescapáveis e inevitáveis para um mortal, vamos!, quer outorguemos o triunfo a outro, ou ele a nós.”  
 (*Iliada* 12.310-28 W).<sup>283</sup>

Esse trecho revela toda a pungência do que pode ser compreendido como a inexorabilidade da condição humana representada por Homero, ou ainda, o paradoxo do *kléos*: é apenas por meio da morte perpetrada contra inimigos em campo de batalha que um guerreiro pode adquirir sua glória imorredoura; isso, contudo, só pode ser feito por meio da exposição ao risco de perder a própria vida em combate, perante um inimigo que pode vir a se tornar glorioso a suas expensas. Nesse sentido, minha tendência é discordar da célebre argumentação de Jean-Pierre Vernant (1978; 1982) sobre a “bela morte” no campo de batalha, acompanhando o que propõe Teodoro Rennó Assunção (1994, p. 53), ao demonstrar convincentemente que “a glória da morte cabe a quem mata e não a quem é morto”.<sup>284</sup>

Aqui é possível aproveitar a ocasião para aludir rapidamente à pungência da situação de Aquiles no momento em que canta “as glórias dos homens” [*kléa andrôn*] (*Il.* 9.182-91), bastante consciente daquilo que Tétis, sua mãe divina, advertira sobre seu dúplice destino: se ficar para combater em Troia, Aquiles perderá o dia do retorno, mas conquistará um renome imorredouro; se retornar para casa, terá uma vida longa, mas perderá o glorioso renome (*Il.* 9.310-416). Em outras palavras, Aquiles não desfruta da graça de ignorar as consequências de se expor aos riscos da guerra com o objetivo de conquistar a glória. Enquanto todos os demais guerreiros participam dos combates e se esforçam para realizar grandes façanhas, conquistando a fama, sem perder a vida no processo (ainda que muito cientes do risco de que isso aconteça), o herói da *Iliada* tem certeza de que para conquistar a fama inevitavelmente terá que perder a vida no final do processo. Assim sendo, também nesse sentido, Aquiles é um guerreiro

<sup>283</sup> No original: Γλαῦκε τίη δὴ νῶϊ τετιμήμεσθα μάλιστα/ ἔδρη τε κρέασίν τε ἰδὲ πλείοις δεπάεσσιν/ ἐν Λυκίῃ, πάντες δὲ θεοῦς ὡς εἰσορόωσι,/ καὶ τέμενος νεμόμεσθα μέγα Ξάνθοιο παρ’ ὄχθας,/ καλὸν φυταλιῆς καὶ ἀρούρης πυροφόροιο/ τῷ νῦν χρῆ Λυκίοισι μετὰ πρώτοισιν ἐόντας/ ἐστάμεν ἠδὲ μάχης καυστείρης ἀντιβολῆσαι,/ ὄφρα τις ᾗδ’ εἴπῃ Λυκίων πύκα θωρηκτῶν/ ‘οὐ μὰν ἀκληεῖς Λυκίην κάτα κοιρανέουσιν/ ἡμέτεροι βασιλῆες, ἔδουσί τε πίονα μῆλα/ οἶνόν τ’ ἔξαιτον μελιηδέα· ἀλλ’ ἄρα καὶ ἴς/ ἐσθλή, ἐπεὶ Λυκίοισι μετὰ πρώτοισι μάχονται.’ ᾧ πέπον εἰ μὲν γὰρ πόλεμον περὶ τόνδε φυγόντε/ αἰεὶ δὴ μέλλοιμεν ἀγήρω τ’ ἀθανάτω τε/ ἔσσεσθ’, οὐτέ κεν αὐτὸς ἐνὶ πρώτοισι μαχοίμην/ οὐτέ κε σὲ στέλλοιμι μάχην ἐς κυδιάνειραν/ νῦν δ’ ἔμπης γὰρ κῆρες ἐφροσῶσιν θανάτοιο/ μυρίαί, ἅς οὐκ ἔστι φυγεῖν βροτὸν οὐδ’ ὑπαλύξαι,/ ἴομεν, ἠὲ τῷ εὖχος ὀρέξομεν, ἠὲ τις ἡμῖν.

<sup>284</sup> Assunção (2008) oferece ainda um comentário em que analisa de forma mais detida o discurso de Sarpédon a Glaucos (*Il.* 12.310-28). Para outras referências: NAGY, 1990b, p. 122-42; PUCCI, 1998, p. 55-64; ASSUNÇÃO, 2010, p. 195-7.



excepcional e sua decisão de participar ou se abster dos combates não se pauta pela mesma lógica que guia os demais guerreiros (como os membros da comitiva enviada para tentar apaziguá-lo e convencê-lo a retornar à ação acabam descobrindo no final do episódio). A pungência do destino dúplice de Aquiles parece concentrar-se de certa forma numa expressão usada para se referir a sua pátria nessa passagem: “fértil Ftia” [*Phthiēn eribōon*] (*Il.* 9.363). O nome de sua terra natal — Ftia — pode ser entendido segundo uma ligação etimológica (efetiva ou apenas subentendida pelo enredo da *Ilíada*) com o radical *phthi-*, empregado para se referir à decomposição vegetal. Segundo Nagy ([1979] 1999, p. 185), a combinação produz uma *coincidentia oppositorum* na qual o nome do lugar contém a morte das plantas, enquanto o epíteto contém a vida vegetal (como aquilo que sustenta a vida dos mortais). Nessa passagem, Aquiles recorre a uma expressão bastante significativa também, quando menciona que, ficando em Troia, morreria e atingiria “glória imortal” [*kléos áphthiton*] (*Il.* 9.363): aqui se encontra o mesmo radical *-phthi-*, agora, contudo, usado para remeter à imortalidade da fama obtida em combate e assegurada pela canção épica. Dessa forma, independentemente de sua escolha, “Ftia” pode ser compreendida por Aquiles como um termo que concentra em si (a um só tempo) ruína e salvação: ou ruína da vida e salvação da glória, ou ruína da glória e salvação da vida. Em vista disso, a cena aparentemente singela em que ele canta “as glórias dos homens” [*kléa andrôn*], diante de um Pátroclo silencioso, ganha toda a pungência do isolamento extremo em que ele então se encontra.<sup>285</sup>

A análise da passagem poderia ser enriquecida com a referência a, pelo menos, mais dois elementos mencionados pelo narrador (*Il.* 9.185-191): em primeiro lugar, que Aquiles deleita seu coração com uma lira (donde a possibilidade de se falar da função terapêutica do canto); em segundo, que essa lira não é um instrumento qualquer, mas faz parte do butim de Aquiles por sua participação na tomada da cidade de Eécion, pai de Andrômaca (donde o reforço da relação entre matar e tornar-se renomado para os personagens da *Ilíada*). O narrador dos poemas homéricos jamais permite que o paradoxo do *kléos* seja completamente esquecido por seu público, fazendo-o emergir volta-e-meia com todo seu esplendor e violência.<sup>286</sup>

---

<sup>285</sup> Desenvolvi algumas dessas reflexões num trabalho sobre os traços homéricos na representação de Sócrates no *Crítion* de Platão (Rafael SILVA, 2015b). Para outras referências sobre o tema: GRIFFIN, 1980, p. 81-143; SCHEIN, 1984, p. 67-127; EDWARDS, 1987, p. 149-172; p. 214-237; MORRISON, 1992; TAPLIN, 1992, p. 66-73; HAINSWORTH, 1993, p. 55-150; PUCCI, 1998, p. 179-230; MACKIE, 2002; STEINHART, 2007.

<sup>286</sup> Os comentários de Segal (1992), relacionando os momentos de lamentação de Odisseu, no canto 8 da *Odisseia*, com a memória e a dimensão terapêutica do canto são muito pertinentes. Essa reflexão abarca ainda uma passagem como a de *Teogonia* 56, onde se narra que as Musas são geradas como “esquecimento de males e pausa das preocupações”. No original: λημοσύνην τε κακῶν ἄμπαυμά τε μερμηράων. Para mais reflexões sobre a função terapêutica da canção: VERDENIUS, 1983, p. 47-51; RUDHARDT, 1996, p. 35-8; SHAY, 1994; 2002; NOVOKHATKO, 2020, p. 39-40. — Sobre a lira de Aquiles na *Ilíada*: NAGY, 2010, p. 239-40.

É o caso do fantástico encontro de Odisseu com as Sereias, tal como narrado por ele mesmo aos feácios (*Od.* 12.153-200). O estratagema sugerido por Circe para o herói conseguir ouvir seu canto arrebatador — após ser bem amarrado ao mastro —, enquanto seus companheiros remam alheios a seus efeitos, por meio da obstrução de seus ouvidos com cera, funciona e Odisseu pode repetir as curiosas palavras que afirma ter escutado delas. Citarei o trecho para que se notem os ecos daquilo mesmo que Hesíodo afirma ter sido dito pelas Musas (*Teogonia* 26-8):

“Vem para cá, famosíssimo Odisseu, grande glória dos aqueus,  
susta a embarcação para que nos escutes.  
Pois jamais passou alguém por aqui em negra nau  
que não escutasse primeiro o doce canto de nossas bocas;  
e, depois de se rejubilar, parte, conhecedor de mais coisas.  
Sabemos, pois, tudo quanto na vasta Troia  
argivos e troianos, por vontade dos deuses, padeceram;  
sabemos também o quanto há sobre a terra fecunda.”  
(*Odisseia* 12.184-191 W).<sup>287</sup>

Como no caso do discurso direto das Musas na *Teogonia* (que parece “ecoar” nos últimos três versos do trecho aqui citado), esse discurso direto das Sereias prestou-se a várias interpretações diferentes. Na conclusão de seu influente artigo, Verdenius (1970, p. 26-7) defende que a representação desse canto é de teor metalinguístico, consistindo numa espécie de reflexão do próprio Homero sobre a função de sua atividade: suscitar prazer e conhecimento. Contrapondo-se a essa leitura, Segal (1992, p. 23) observa que o tipo de prazer e conhecimento oferecido pelas Sereias, desvinculado de uma sociedade, só pode ser de pouco valor para seres humanos e, mais do que isso, comporta até um potencial destruidor, como indica um comentário anterior da própria Circe (*Od.* 12.39-46). Ainda que eu me afine muito mais a esse entendimento — acompanhando também o posicionamento de Brandão ([2005] 2015, p. 79-83) —, acredito valer a pena levar em conta uma sugestão suplementar. Em texto já clássico da área, Reinhardt ([1942] 1996, p. 75) analisa o tipo de prazer despertado pelo canto das Sereias e defende que, pelo menos no caso de Odisseu, trata-se do júbilo de ser reconhecido por seus grandes feitos. Se isso, à primeira vista, talvez pudesse ser comparado ao que sente o herói quando escuta Demódoco cantar sobre o estratagema do cavalo de madeira e a tomada de Troia (*Od.* 8.499-520), uma vez que constituiria a prova mais cabal de que sua glória alcançou o céu (*Od.* 9.20),

---

<sup>287</sup> No original: δεῦρ' ἄγ' ἰών, πολύαιν' Ὀδυσσεῦ, μέγα κῦδος Ἀχαιῶν,/ νῆα κατάστησον, ἵνα νοιτέρην ὄπ' ἀκούσης./ οὐ γάρ πώ τις τῆδε παρήλασε νηὶ μελαίνῃ,/ πρὶν γ' ἡμέων μελίγηρυν ἀπὸ στομάτων ὄπ' ἀκούσαι./ ἀλλ' ὁ γε τερψάμενος νεῖται καὶ πλείονα εἰδώς./ ἴδμεν γάρ τοι πάνθ' ὅσ' ἐνὶ Τροίῃ εὐρείῃ/ Ἀργεῖοι Τρῶές τε θεῶν ἰότητι μόγησαν./ ἴδμεν δ', ὅσσα γένηται ἐπὶ χθονὶ πουλυβοτείρῃ.

cumpra lembrar que o canto monstruoso das Sereias é apartado de qualquer sociedade humana, funcionando como uma espécie de anti-canto e, por isso, engendrando morte e esquecimento. Seu júbilo, portanto, é de outra ordem: autocentrado, egoísta, trata-se do júbilo que vem da adulação. Essa interpretação da passagem — a meu ver, convincente — complementa muito bem a caracterização das Sereias, chamando atenção para uma possível dimensão ideológica do canto que aparece aqui como objeto de uma aguda reflexão crítica da *Odisseia*, passível de ser reivindicada quiçá por alguma história dos Estudos Clássicos de viés marxiano, por exemplo.<sup>288</sup>

Oportunamente, indicarei de que modo as reflexões acima sugeridas sobre *kléos* [glória] têm implicações profundas sobre a história e sua escrita, mas gostaria de retomar o que apontam os historiadores dos Estudos Clássicos sobre o conhecimento histórico registrado por Homero. Passagens frequentemente citadas como exemplos típicos disso são as do “catálogo das naus” (*Il.* 2.494-759), quando o narrador anuncia uma lista com os nomes dos chefes aqueus — acompanhados por referências a suas famílias, regiões de proveniência e até os contingentes sob seu comando —, ou da chamada *teikhoskopía* (*Il.* 3.121-244), quando Helena descreve os principais guerreiros aqueus para Príamo e outros anciãos troianos. Em ambos os casos, o público antigo dos poemas homéricos recebe informações sobre o passado glorioso de estirpes aristocráticas que continuam a reivindicá-lo como fundamentação de sua própria excelência (sendo de se imaginar que as palavras supracitadas de Sarpédon, por exemplo, conservem enorme apelo para os membros dessas famílias).<sup>289</sup>

Diante do tipo de aporte oferecido por Homero ao campo dos conhecimentos históricos, não me parece haver motivo para se negligenciarem as contribuições de Hesíodo a esse tópico. Seus poemas narram a história do próprio cosmo — desde seus primeiros desenvolvimentos, *in illo tempore*, até a configuração da realidade presente, em termos tanto da partilha dos lotes entre as diferentes divindades sob o comando de Zeus quanto da organização do espaço físico e da partilha entre deuses, humanos e animais —, empregando um recurso tipicamente historiográfico: o relato genealógico. Princípio estruturante da *Teogonia* (como o próprio nome indica), a genealogia é a forma de exposição empregada por Hesíodo para explicar o devir do

---

<sup>288</sup> Para outras interpretações sobre o episódio das Sereias: BUFFIÈRE, 1956, p. 380-6; GRESSETH, 1970; PUCCL, 1987, p. 209-13; HARTOG, 1996, p. 43; PUCCL, 1998, p. 1-10; SHAY, 2002, p. 65-75; PERAINO, 2006, p. 11-67. Na abertura do trecho referido, Buffière cita a seguinte passagem, que Diógenes Laércio (6.1.4) atribui a Antístenes: “Melhor ter que enfrentar corvos [*kórakas*] do que bajuladores [*kólakas*]: pois aqueles devoram os mortos, enquanto esses, os vivos”. No original: κρείττον [...] εἰς κόρακας ἢ εἰς κόλακας ἐμπεσεῖν· οἱ μὲν γὰρ νεκρούς, οἱ δὲ ζῶντας ἐσθίουσιν. — O estudioso francês propõe, sugestivamente, que o fragmento pode vir de uma obra de Antístenes dedicada a um comentário, talvez de viés alegórico, da *Odisseia* e acredito ser possível relacionar esse trecho com o que sugeri sobre o canto adulator das Sereias.

<sup>289</sup> Sobre o emprego ideológico da tradição hexamétrica arcaica pela aristocracia antiga: FINLEY, [1943] 1954, p. 17-45; SVENBRO, 1976, p. 9-73; ROSE, 1995, p. 1-140.

cosmo desde sua origem [*ex arkhês*] (*Teogonia* 115), fundamentando assim uma espécie de história universal (ou mesmo de história natural). Não é por outro motivo que estudiosos recentes têm sugerido o papel de Hesíodo como precursor fundamental de “pré-socráticos” como Tales, Anaximandro e Anaxímenes, em suas reflexões sobre a natureza e a cosmologia. A bem da verdade, algo nesse sentido já se encontra na abordagem do próprio Aristóteles: embora não o trate com a mesma deferência que demonstra com relação a Homero (sendo que essas figuras ocupam lugares muito distintos no pensamento aristotélico), Hesíodo é citado no início de discussões importantes tanto da *Física* (208b27-33) quanto da *Metafísica* (1000a6), além de aparecer em vários outros trechos de sua obra.<sup>290</sup> Ademais, como no caso dos trechos supracitados de Homero, o *Catálogo das mulheres* e trechos de outros poemas atribuídos a Hesíodo oferecem observações sobre as genealogias de semideuses e heróis, constituindo um rico material para a elaboração e a confirmação poética de narrativas gloriosas sobre as estirpes divinas de aristocratas no presente.<sup>291</sup>

Outro aspecto muito enfatizado por quem defende a posição de Homero na origem dos Estudos Clássicos diz respeito à consciência pedagógica manifestada por seus poemas. Ensinamentos na forma de *exempla* instituem verdadeiros modelos de comportamento e são apresentados enquanto tais dentro da própria narrativa: é o caso da história de Meleagro, narrada por Fênix para tentar convencer Aquiles a mudar de atitude (*Il.* 9.524-99), a de Níobe, contada pelo próprio Aquiles para consolo de Príamo (*Il.* 24.599-620) ou ainda a de Orestes, à qual Atena (disfarçada de Mentos), Nestor e Menelau aludem de modo elogioso para encorajar o jovem Telêmaco (*Od.* 1.98-300; 3.254-316; 4.546-7). Em todos os casos, trata-se não apenas de uma narrativa apresentando um exemplo de comportamento (negativo ou positivo), mas também uma lição sobre como esse modelo se aplica ao contexto concreto. Os estudiosos enfatizam a reflexividade dessas passagens, uma vez que a função didática de poemas como a *Ilíada* e a *Odisseia* se exerceria de forma análoga: apresentando modelos de comportamento positivo ou negativo para que o público extraísse lições aplicáveis à própria realidade.<sup>292</sup>

Aqui, mais uma vez, não há motivo para se privilegiar Homero em detrimento de Hesíodo. Afinal, qual é a função dos mitos de Prometeu (*Teogonia* 535-616), Pandora

---

<sup>290</sup> Dentre os estudiosos modernos que propõem uma reconsideração dos aportes de Hesíodo para a cosmologia e a historiografia dos helenos antigos: KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 29-42; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005, p. 35-43; KONING, 2010a, p. 190; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 274-82. — Para outras referências sobre a recepção de Hesíodo por Aristóteles: KONING, 2010a, p. 151-3; p. 364-6.

<sup>291</sup> Sobre o tema: WEST, 1985; HUNTER, 2005; FORD, 2010, p. 134-8; HAUBOLD, 2010, p. 20; ORMAND, 2014; OLIVEIRA PINTO, 2020.

<sup>292</sup> Sobre os *exempla* e seu papel de reflexão pedagógica no interior do *corpus* homérico: JAEGER, [1933] 1995, p. 57-8; MARROU, 1948a, p. 30-2; VERDENIUS, 1970, p. 228-9; NAGY, [1979] 1999, p. 104-8; WERNER, 2018, p. 119-77.

(*Trabalhos e dias* 42-105) e das cinco linhagens (*Trabalhos e dias* 106-201) na economia de seus poemas? Em cada uma dessas passagens — sobretudo no âmbito da cena didática de *Trabalhos e dias* — o narrador recorre a histórias do passado para delinear lições que sejam capazes de servir como modelos de comportamento para seu público no presente. A consciência da função pedagógica dessas histórias manifesta-se na forma como as conta, dentro de uma determinada sequência, conclamando o público a refletir sobre elas e as conservar na mente.<sup>293</sup>

Nesse sentido, cumpre destacar ainda a famosa fábula [*aînos*] do gavião e do rouxinol, que vem na imediata sequência do mito das cinco linhagens. Trata-se do mais antigo exemplo de fábula de que dispõe a “literatura grega antiga”, contando com elementos destinados a se consagrarem como características tradicionais do gênero: animais antropomorfizados, um conflito entre personagens com diferentes visões de mundo e valores, além de uma lição extraída a partir da própria ação.

Agora, conto uma fábula aos reis, ainda que já a tenham em mente.  
Proclamou o gavião ao rouxinol multicolorido,  
levando-o entre as garras para muito alto entre as nuvens,  
enquanto o coitado, preso nas garras recurvas,  
gemia. Para ele seu captor lançou este discurso:  
“Desgraçado, o que resmungas? Quem te detém é muito mais forte.  
Para onde eu quiser, eu te levo, ainda que sejas um cantor.  
Se quiser, posso fazer de ti minha refeição ou te soltar.  
Insensato é quem queira competir contra os mais poderosos:  
fica sem a vitória e, junto com a vergonha, sofre dores.”  
Assim falou o gavião de asas velozes, ave de asas longas.  
(*Trabalhos e dias* 202-212 Most).<sup>294</sup>

No caso dessa passagem, a dimensão pedagógica que as fábulas adquirem no seio de uma longa tradição — que passa por Esopo, Bábrio, Fedro e chega até La Fontaine — já aparece de modo bastante claro.<sup>295</sup> Para quem reflete sobre o lugar de Hesíodo numa história dos Estudos Clássicos, contudo, o trecho apresenta complexidades adicionais. Em primeiro lugar, porque parece haver a sugestão de que o gavião representaria um homem poderoso, enquanto o rouxinol estaria na posição de ninguém menos que o próprio cantor. Nesse sentido, a narrativa

---

<sup>293</sup> Sobre essa dimensão pedagógica interna aos poemas hesiódicos: JAEGER, [1933] 1995, p. 85-105; GRIFFITH, 1983, p. 55-7; HEATH, 1985; WERNER, 2014.

<sup>294</sup> No original: νῦν δ' αἶνον βασιλεῦσιν ἐρέω φρονέουσι καὶ αὐτοῖς./ ὧδ' ἴρηξ προσέειπεν ἀηδόνα ποικιλόδειρον/ ὕψι μάλ' ἐν νεφέεσσι φέρων ὀνύχεσσι μεμαρπῶς./ ἢ δ' ἐλεόν, γναμπτοῖσι πεπαρμένη ἀμφ' ὀνύχεσσι./ μύρετο· τὴν ὄγ' ἐπικρατέως πρὸς μῦθον ἔειπεν./ δαιμονίη, τί λέλῃκας; ἔχει νύ σε πολλὸν ἀρείων./ τῆ δ' εἷς, ἦ σ' ἂν ἐγὼ περ ἄγω καὶ ἀοιδὸν ἐοῦσαν./ δεῖπνον δ', αἶ κ' ἐθέλω, ποιήσομαι ἠὲ μεθήσω./ ἄφρων δ', ὅς κ' ἐθέλη πρὸς κρείσσονας ἀντιπερίζειν./ νίκης τε στέρεται πρὸς τ' αἴσχεσιν ἄλγεα πάσχει./ ὡς ἔφατ' ὠκυπέτης ἴρηξ, τανυσίπτερος ὄρνις.

<sup>295</sup> Sobre a tradição fabular na Antiguidade: VAN DIJK, 1997; FORD, 2002, p. 72-80. Outro nome importante do período arcaico para o desenvolvimento da fábula é o de Arquíloco (CORRÊA, 2010). Sobre a relação entre esses fabulistas e a tradição de cenas de inspiração divina: GROTTANELLI, 1992, p. 231-3.

tem uma importante dimensão metalinguística, constituindo um comentário sobre a situação do cantor em sua sociedade e essa questão difícil será abordada na sequência de minha argumentação. Em segundo lugar, porque não há consenso entre os estudiosos sobre a extensão real da fábula e sua relação com o restante do poema.<sup>296</sup> Enquanto alguns acreditam que ela esteja inteiramente compreendida no trecho supracitado, fazendo parte da visão de mundo pessimista que o narrador de *Trabalhos e dias* apresenta, outros argumentam — a meu ver, não sem razão — que a lição contida nesse trecho seria totalmente avessa ao modelo de comportamento apregoado por Hesíodo, em sua defesa de uma justiça associada a valores como pudor, trabalho e respeito. Para quem é dessa opinião, seria necessário aguardar mais algumas dezenas de versos para que o narrador concluísse o pensamento iniciado antes, propondo uma verdadeira transvaloração daquilo a princípio sugerido:

Ó Perses, tu, então, lança isto em tua mente:  
obedece a Justiça e esquece de vez a violência!  
Pois aos seres humanos o Cronida dispôs a lei.  
Aos peixes, às feras e às aves aladas,  
que se devorem, pois não há Justiça entre eles.  
Mas, aos seres humanos, a Justiça, muito mais nobre,  
existe. E caso alguém queira coisas justas proclamar,  
com conhecimento, Zeus vista-larga há de lhe dar sucesso.  
(*Trabalhos e dias* 274-281).<sup>297</sup>

Independentemente da opção que se queira adotar com relação à interpretação dessa fábula, sua dimensão didática é evidente e seu emprego pedagógico amplamente reconhecido. Não é à toa que Hesíodo figura entre os precursores de um “gênero” destinado a se tornar tão importante entre os antigos quanto a poesia didática: contando com nomes fundamentais da poesia latina, como Lucrécio, Virgílio e Ovídio, esse tipo de poesia recorre à estrutura básica apresentada em *Trabalhos e dias* para recriar uma cena pedagógica em que um *magister* ensina lições a um *discipulus*, que é a figura a quem a mensagem mais diretamente se endereça (no caso do poema hesiódico, trata-se do irmão da *persona* de Hesíodo, Perses). Por trás desse jogo poético, contudo, as lições efetivamente são apresentadas para o público e a tarefa pedagógica

---

<sup>296</sup> Algumas referências que abordam a questão incluem: JAEGER, [1933] 1995, p. 97; DALY, 1961; BARRON, EASTERLING, 1985a, p. 98-9; VAN DIJK, 1997, p. 127-34; MORDINE, 2006; Christian WERNER, 2012; O'MAHONEY, 2017.

<sup>297</sup> No original: ὦ Πέρση, σὺ δὲ ταῦτα μετὰ φρεσὶ βάλλεο σῆσιν,/ καὶ νῦ δίκης ἐπάκουε, βίης δ' ἐπιλήθεο πάμπαν./ τόνδε γὰρ ἀνθρώποισι νόμον διέταξε Κρονίων/ ἰχθύσι μὲν καὶ θηρσί καὶ οἰωνοῖς πετεηνοῖς/ ἔσθειν ἀλλήλους, ἐπεὶ οὐ δίκη ἐστὶ μετ' αὐτοῖς./ ἀνθρώποισι δ' ἔδωκε δίκην, ἣ πολλὸν ἀρίστη/ γίνεται· εἰ γὰρ τίς κ' ἐθέλη τὰ δίκαι' ἀγορεύσαι/ γινώσκων, τῷ μὲν τ' ὄλβον διδοῖ εὐρύοπα Ζεῦς.

do poema se cumpre (ainda que a complexidade da dimensão metalinguística possa superar fartamente seu propósito didático, como costuma acontecer com Ovídio, por exemplo).<sup>298</sup>

É possível aproveitar o que fica sugerido pela fábula de Hesíodo acerca da posição social do cantor entre os helenos do período arcaico para indicar de que modo a questão aparece nos poemas da tradição hexamétrica dessa época. Tudo indica que o cantor — referido como aedo — possa ser visto entre os trabalhadores [*dēmioergoi*], itinerantes e postos a serviço de uma comunidade (*Od.* 17.382-5) ou sediados em alguma corte aristocrática, como a de Ítaca (onde atua Fêmio) ou a dos feácios (onde atua Demódoco). Uma indicação do início de *Trabalhos e dias* (25-6) reforça esse entendimento, pois cita os aedos como um dos grupos sociais cuja atuação se beneficia da competitividade instaurada pela *Éris* [Disputa], como ainda os ceramistas, os carpinteiros e os mendigos. Em todo caso, esse parece o estatuto social do cantor de então e o fato de que Odisseu, na corte dos feácios, faça referência à “tribo dos aedos” [*phýlon aoidôn*] (*Od.* 8.481) reforça tal entendimento.<sup>299</sup>

Trata-se de uma posição ambígua porque não está plenamente afinada, em termos de valores, com os aristocratas para os quais suas performances costumam ser apresentadas e dos quais, portanto, são economicamente dependentes. Isso foi bem apontado por Svenbro (1976), num estudo que ajuda a compreender as tensões existentes na fábula do gavião e do rouxinol, por exemplo, e nas críticas aos reis “devoradores de presentes” [*dōrophágoi*] (*Trabalhos e dias* 37-9), bem como na representação de Fêmio na *Odisseia*: por um lado, os pretendentes parecem tê-lo coagido a cantar e abordar certos assuntos a contragosto (*Od.* 1.325-7; 22.331); por outro, o próprio Odisseu desconfia da fidelidade do aedo e cogita tirar sua vida como forma de vingança contra os crimes perpetrados pelos pretendentes durante sua ausência do palácio (*Od.* 22.330-77). Essa cena, começando com a hesitação de Fêmio sobre como proceder antes de se decidir por uma súplica ao modo tradicional, abraçando os joelhos daquele a quem suplica — motivo pelo qual se preocupa primeiro em guardar sua lira num lugar seguro<sup>300</sup> —, só não

---

<sup>298</sup> Para mais referências sobre a poesia didática: TOOHEY, 1996; TREVIZAM, 2014. Para uma crítica à aplicação da noção de “poesia didática” à produção poética da Antiguidade: VESPERINI, 2015.

<sup>299</sup> Para reflexões sobre a ocupação do aedo nas representações da tradição hexamétrica arcaica: FINLEY, [1943] 1954, p. 21-45; HAVELOCK, 1963, p. 87-133; SVENBRO, 1976, p. 9-73; BRANDÃO, [2005] 2015, p. 49-71; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005, p. 15-34; OLIVEIRA, 2016; FRADE, 2017a, p. 222-3; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 285-92; MARTIN, 2020.

<sup>300</sup> A meu ver, esse detalhe realista evoca o mais profundo *páthos*, mas concordo também com a sugestão de Assunção (2019b, p. 320), segundo a qual a referência ajuda “a situar bem o espaço e a ocasião do banquete em que ele exercia seu ofício”. Nesse sentido, entendo a escolha de um dos verbos empregados na súplica de Fêmio como uma alusão a seu trabalho de canto (com a voz e a garganta, portanto), pois ele suplica que Odisseu não o degole [*deirotomêsai*] (*Od.* 22.349), sugerindo que esse atentado contra sua vida poderia ser compreendido como um ato impiedoso contra a própria divindade que inspira seu canto. Para outras reflexões sobre o episódio: ASSUNÇÃO, 2019b.

termina mal porque Telêmaco intervém em favor do aedo. O mesmo Telêmaco que, no início da *Odisseia* (1.325-64), já se manifesta a favor dele, quando Penélope requisita que o aedo entoe algum outro dos muitos temas que encantam os homens, mas cesse de cantar “o retorno funesto dos aqueus” [*Akhaiôn nóston ... lygrón*]. Nesse trecho, que me parece ter sido frequentemente mal interpretado, Telêmaco afirma o seguinte:

Minha mãe, por que te irritas que o fiel aedo  
agrada como a mente o instiga? Pois os aedos não são  
culpados, mas Zeus é a causa: ele é quem dá  
a cada um dos homens dependentes de pão o que quer.  
Não se deve cobrar dele, que canta o destino funesto dos dânaos:  
pois as pessoas louvam mais a canção  
que lhes pareça mais nova à escuta.  
Sê valente de coração e tem coragem para escutar:  
pois não foi só Odisseu que perdeu o dia do retorno  
em Troia, mas muitos outros homens morreram.  
Agora, indo para dentro, retorna a teus trabalhos,  
ao tear e à roca, e ordena às servas  
retomar o trabalho, pois a palavra cabe aos homens  
todos, principalmente a mim, que detém o poder nesta casa.”  
(*Odisseia* 1-346-59 W).<sup>301</sup>

A dimensão metapoética da passagem é gritante e ela de fato já foi tratada como um comentário do próprio narrador da *Odisseia* sobre seus versos, embora me pareça que seu sentido nem sempre tenha sido bem compreendido. Alguns intérpretes atentam, com razão, para a dimensão misógina do comentário desse jovem Telêmaco, que parece se afirmar aqui com o objetivo de tentar retomar o comando sobre a administração doméstica.<sup>302</sup> Algo, contudo, não costuma ser levado em conta na interpretação do episódio: como fica explicitamente dito que Fêmio é constrangido pelos pretendentes a cantar (*Od.* 1.154), pode-se supor que o assunto atualíssimo de seu canto seja também uma imposição desse público; ora, Telêmaco acabara de receber um estranho — na verdade, a deusa Atena disfarçada de Mentis — que o incentiva a viajar para se informar sobre seu pai e a tomar atitudes maduras, segundo o exemplo de Orestes (que matou Egisto, o assassino de Agamêmnon, seu pai); esse estranho subitamente se despede

---

<sup>301</sup> No original: μήτερ ἐμή, τί ταρ αὖ φθονέεις ἐρίηρον ἀοιδόν/ τέρπειν ὅπη οἱ νόος ὄρνυται, οὐ νό τ' ἀοιδοί/ αἴτιοι, ἀλλά ποθι Ζεὺς αἴτιος, ὅς τε δίδωσιν/ ἀνδράσιν ἀλφηστήσιν ὅπως ἐθέλησιν ἐκάστω./ τούτω δ' οὐ νέμεσις Δαναῶν κακὸν οἶτον ἀείδειν./ τὴν γὰρ ἀοιδὴν μάλλον ἐπικλείουσ' ἀνθρώποι, ἢ τις ἀκούοντεςσι νεωτάτη ἀμφιπέληται./ σοὶ δ' ἐπιτολμάτω κραδίη και θυμὸς ἀκούειν./ οὐ γὰρ Ὀδυσσεὺς οἶος ἀπώλεσε νόστιμον ἡμάρ/ ἐν Τροίη, πολλοὶ δὲ και ἄλλοι φῶτες ὄλοντο./ ἀλλ' εἰς οἶκον ἰούσα τὰ σ' αὐτῆς ἔργα κόμιζε,/ ἰστόν τ' ἠλακάτην τε, και ἀμφιπόλοισι κέλευε/ ἔργον ἐποίχεσθαι μῦθος δ' ἀνδρεσσι μελήσει/ πᾶσι, μάλιστα δ' ἐμοί· τοῦ γὰρ κράτος ἔστ' ἐνὶ οἴκῳ.”

<sup>302</sup> Tal é a proposta de Ford (2002, p. 5-10). Para outras leituras, a meu ver, impróprias ou insuficientes do trecho: NAGY, [1979] 1999, p. 98; VERDENIUS, 1983, p. 22; GOLDHILL, 1991, p. 60-1; MARTIN, 1993; Stephanie WEST, 1998, p. 119; CLARK, 2001; BRANDÃO, [2005] 2015, p. 63-4; p. 163-77; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005, p. 45-6.



e parte *na forma de uma ave*, evidenciando para Telêmaco sua dimensão divina (*Od.* 1.319-24). Diante de todos esses elementos, acredito que só seja possível compreender o discurso de Telêmaco para a mãe como um ato de astuciosa dissimulação: evitando contrariar a vontade dos pretendentes, ele começa a delinear o plano sugerido pela divindade que o visitara, com o objetivo de articular a vingança em nome de seu pai. Evidentemente, portanto, seu comentário deve ser interpretado com um grão de sal, porque Telêmaco está jogando com as expectativas dos pretendentes (e de todos os demais presentes), a fim de — como filho digno de Odisseu — astuciosamente enganá-los. Ainda assim, a cena reforça o que já tinha ficado sugerido sobre a incômoda posição social do aedo, pressionado de todos os lados pelo jogo dos interesses sociais.<sup>303</sup>

Há quem sugira que esse tipo de tensão emerge de outras formas em certos trechos do *corpus* hexamétrico arcaico, quando reivindicações dissonantes dos valores aristocráticos tradicionais se fazem notar. Nesse sentido, talvez seja possível compreender até as críticas colocadas pela *Ilíada* (2.212-42) na boca de Tersites como uma espécie de reminiscência dessa tensão social (ainda que a conclusão da cena indique a preponderância de valores aristocráticos na versão da narrativa transmitida pela tradição).<sup>304</sup>

Em todo caso, o cantor não abre mão de reivindicar sua proximidade dos governantes e das instâncias de poder, aproveitando-se das prerrogativas de sua ocupação para exercer cargos de responsabilidade: Nestor conta para Telêmaco sobre um aedo (não nomeado) que Agamêmnon deixara em seu palácio com o objetivo de guardar sua mulher Clitemnestra (*Od.* 3.265-8);<sup>305</sup> o proêmio da *Teogonia* é ainda mais explícito na sugestão de uma proximidade entre reis e aedos, quando compara as capacidades de um com as do outro, ambas sob os auspícios das Musas e, respectivamente, Zeus ou Apolo (*Teogonia* 80-103). Isso indica a importância da oralidade no desempenho dessas funções, mas sugere também a partilha de uma mesma fundamentação divina para seu bom exercício. Não é por outro motivo que o cantor, conhecedor das fórmulas tradicionais e porta-voz da divindade, reivindica a prerrogativa de participar das questões de justiça [*díkē*], assunto em que eventualmente desempenha uma influência notável (como pode confirmar o caso de Sólon, um legislador-cantor também do

---

<sup>303</sup> A meu ver, leituras coerentes da passagem são oferecidas por Svenbro (1976, p. 18-20), Most (1990, p. 38-41), De Jong ([2001] 2004, p. 37-8) e Werner (2018, p. 97-101; p. 163-77).

<sup>304</sup> Algumas referências sobre a posição social do cantor e os possíveis atritos entre ele e a aristocracia guerreira são: SVENBRO, 1976; NAGY, [1979] 1999, p. 253-64; PUCCI, 1987, p. 228-35; SEGAL, 1992, p. 28; KONING, 2010a, p. 183-6, p. 284-90; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 268-70.

<sup>305</sup> Segundo a sugestão de Werner (2005, p. 179-80; 2018, p. 99), isso teria sido feito também para que o aedo mantivesse sempre viva a lembrança de Agamêmnon enquanto estivesse fora de sua terra.

período arcaico).<sup>306</sup> Os próprios comentadores antigos indicam que as canções homéricas e hesiódicas coincidem no que diz respeito às semelhanças entre as atividades de reis e aedos.<sup>307</sup> Uma passagem interessante da *Apologia* de Platão (40e-41b), por exemplo, reforça a imagem de Hesíodo e Homero como representantes da justiça, uma vez que aparecem entre figuras mitológicas justas (Minos, Radamante, Éaco, Triptólemo) e heróis injustiçados (Palamedes, Ajax, Télamon), como paradigmas de comportamento para o próprio Sócrates. Em outra passagem das obras de Platão (*Banquete* 209c-e), Diotima elogia os rebentos do trabalho intelectual — por oposição àqueles concebidos pelo amor sexual —, comparando as obras de Homero, Hesíodo e outros bons poetas com as leis de Licurgo e Sólon, como exemplos de obras que tornam seus genitores estimados e rememorados. Outros testemunhos atribuem a Licurgo e Sólon o mérito por organizar os poemas homéricos e proporcionar a realização de performances rapsódicas em Esparta e Atenas.<sup>308</sup> Não custa ainda mencionar que os únicos cantores citados como “testemunhas” [*mártires*] em tribunais e discursos forenses, além de Teógnis e Sólon, são justamente Hesíodo e Homero.<sup>309</sup>

Pretendo encerrar essas considerações gerais sobre a relevância da tradição hexamétrica arcaica para a história dos Estudos Clássicos enfatizando de que modo uma fundamentação teológica alicerça e concatena suas demais reivindicações. Na linha do que tenho sugerido aqui, as prerrogativas epistemológicas, pedagógicas, estéticas e políticas dos cantores no período arcaico dependem diretamente do lastro divino que eles reivindicam a partir de sua relação privilegiada com as Musas (como intermediárias de Apolo e do próprio Zeus). Em vários dos trechos já citados anteriormente — nos proêmios da *Ilíada*, da *Odisseia* e da *Teogonia*, por exemplo, mas também em passagens de teor metalinguístico ou onde o narrador reivindica um esforço suplementar de memória<sup>310</sup> —, há uma remissão a essas divindades. Em grego antigo, como substantivo comum, *moûsa* indica a “palavra cantada”, a “canção”, isto é, a “música”

---

<sup>306</sup> Desenvolvi esse tema em publicação anterior (Rafael SILVA, 2021b). Referências básicas sobre o assunto seriam: JAEGER, [1933] 1995, p. 97-101; VLASTOS, 1946; DICKIE, 1973; GAGARIN, 1973; 1974; HAVELOCK, 1978; ALMEIDA, 2003; IRWIN, 2005.

<sup>307</sup> Dentre os muitos exemplos citados por Koning (2010a, p. 72, n. 54): Σ *Il.* 1.175c (T), 17.251a (A) e PLUTARCO, *Moralia* 801e. A questão é enfatizada por Werner (2016a) a partir de uma comparação do proêmio da *Teogonia* com o de *Trabalhos e dias*.

<sup>308</sup> Aristóteles (fr. 143.1.2 Gigon = fr. 611.10 Rose) e Plutarco (*Licurgo* 1.4) falam do governante espartano, enquanto Diógenes Laércio (1.57) faz referência ao ateniense. Esse assunto ainda será desenvolvido, quando for abordada a questão da instituição de concursos rapsódicos no festival das Panateneias em Atenas.

<sup>309</sup> Para referências às fontes antigas e algumas reflexões sobre a relação entre cantores, governantes e a justiça: DETIENNE, [1967] 1981, p. 51-80; LAKS, 1996; GRAZIOSI, 2002, p. 217-28; IRWIN, 2005; KONING, 2010a, p. 74-7; Rafael SILVA, 2018a, p. 214-35; DOURADO-LOPES, 2019.

<sup>310</sup> Exemplos de passagens com teor metalinguístico seriam: *Il.* 2.485-90; *Il.* 9.185-91; *Od.* 1.325-59; *Od.* 8.62-82; *Od.* 8.266-366; *Od.* 8.377-520; *Od.* 22.330-53; *Teogonia* 1-115; *Trabalhos e dias* 1-10. Exemplos de passagens nas quais um esforço suplementar de memória é reivindicado pelo cantor seriam ainda: *Il.* 2.484-93; *Il.* 11.218-20; *Il.* 14.508-10; *Il.* 16.112-3; *Teogonia* 108-15.

(numa derivação lexical que, via latim, preserva seu étimo em português). Trata-se da palavra oral, calcada no metro e no ritmo, preservada do esquecimento por meio desses artifícios mnemônicos. Não é por outro motivo que, em termos mitológicos e etimológicos, as *Moûsai* aparecem como filhas de *Mnēmosýnē*, ou seja, da própria Memória. A expressão mais clara disso se encontra preservada ainda em português: “museu”, substantivo que remete a um lugar de preservação da memória, deriva da palavra grega antiga para se referir ao templo das Musas [*Mouseïon*]. Por isso, os aedos recorrem a essas divindades no momento em que dão início a suas canções. As Musas manifestam-se na própria palavra cantada e instauram uma memória viva, capaz de recordar tudo o que foi, o que é e o que será. Mas não se trata de uma memória desorganizada, sem limites, pois elas são filhas também do astuto Zeus. Princípio organizador do cosmo na *Teogonia*, Zeus é a divindade principal do Panteão olímpico e regente da ordem de deuses e seres humanos. Sua união durante nove noites com *Mnēmosýnē* gera filhas em que o poder de memória da mãe vem aliado a um princípio de organização capaz de colocar em ordem e apresentar esse enorme material de forma inteligível. Aqui, mais uma vez, as permanências incrustadas na própria língua podem nos ajudar a compreender o que está em jogo: disposição bem planejada dos materiais reunidos pela força da memória, a canção precisa realizar-se como figura completa e compreensível para o público, exatamente como um “mosaico” (substantivo provavelmente derivado, mais uma vez via latim, da palavra *Moûsa*). Todas as informações entrelaçadas nesse parágrafo podem ser conferidas numa leitura atenta do “Hino às Musas” (isto é, os 115 primeiros versos que compõem o próemio da *Teogonia*), na linha do que tem sido bem explorado por estudos da área.<sup>311</sup>

Essas sugestões podem ser confirmadas por um contraexemplo mencionado rapidamente num trecho que faz parte do “catálogo das naus” (*Il.* 2.594-600). Trata-se do que se conta sobre Tâmiris, o trácio, um cantor itinerante que teria se gabado de superar as próprias Musas, caso contra elas competisse. Seu destino é exemplar da relação de dependência entre o cantor e essas divindades: como costuma acontecer sempre que um mortal se vangloria de superar um deus na mitologia clássica, Tâmiris é punido com um aleijão [*pērdōn*] — provavelmente uma cegueira —, bem como com a perda do canto divino e o esquecimento da arte de tocar a cítara. Ainda será preciso pensar sobre a relação entre cegueira, canto e contato

---

<sup>311</sup> Sobre a importância das Musas para a tradição hexamétrica arcaica: HAVELOCK, 1963, p. 97-133; DETIENNE, [1967] 1981, p. 9-15; VERDENIUS, 1983, p. 26-8; p. 37-40; NAGY, 1989, p. 24-35; GROTTANELLI, 1992, p. 234-43; ARRIGHETTI, 1996; NAGY, 1996a; RUDHARDT, 1996; BRANDÃO, [2005] 2015; WERNER, 2016, p. 7-12; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 224-30. — Minha tradução poética do “Hino às Musas” busca explorar algumas dessas questões (Rafael SILVA, 2020a). Ver ainda: WOLF, 1795, p. XCII-XCIII; [1795] 1985, p. 102-3.

com a divindade, uma vez que isso aparece também na representação de Demódoco na *Odisseia* e na tradição biográfica que se forma em torno ao próprio Homero, constituindo uma espécie de *tópos* reivindicado por outras figuras da tradição helênica antiga e até por escritores modernos (que se pense aqui em John Milton ou Jorge Luis Borges, por exemplo). O que me interessa reforçar, contudo, é que não parece possível existir um canto efetivo na tradição hexamétrica arcaica sem o apoio direto das Musas. O curto trecho sobre Tâmiris confirma em negativo o que havia sido sugerido sobre a dependência do aedo com relação às divindades responsáveis por fazer brotar em seu peito a canção.<sup>312</sup>

Minha hipótese é a de que essa fundamentação divina do canto seja responsável por respaldar inúmeros desdobramentos relativos a sua posição na história dos Estudos Clássicos. Em primeiro lugar, a construção geral e a coesão interna da própria canção: tanto Homero quanto Hesíodo recorrem às Musas para cantar uma história a partir de um determinado ponto — eventualmente especificado como “desde o princípio” [*ex arkhês*] —, impondo uma organização do argumento, desdobrado “conforme a ordem” [*katà kósmon*] ou “segundo cada parte” [*katà moîran*].<sup>313</sup> Isso indica a existência de uma clara consciência metapoética no seio dessa tradição, atenta para as questões formais a serem respeitadas pela canção cujo responsável reivindique uma conexão privilegiada com as Musas. Trata-se da organização da matéria do canto segundo uma forma que é precisamente aquela que temos abordado aqui. Mas a forma não é tudo. Há ainda um segundo aspecto importante afim a esse primeiro. Como acredito ter apontado, as Musas são reivindicadas como lastro de verdade da matéria narrada e das reflexões propostas a partir dela. Filhas da deusa Memória, essas divindades preservam a lembrança verdadeira de tudo, desde o mais remoto passado até o próprio futuro. Nesse sentido, os aspectos formais de canções transmitidas como parte da *Teogonia* ou da *Ilíada* — entoadas em hexâmetros datílicos, recorrendo a fórmulas, símiles e cenas típicas — funcionam como garantia da relação entre o cantor e as Musas, isto é, como lastro formal de seu fundo de verdade.

A meu ver, essa fundamentação divina do canto é absolutamente crucial para que se compreenda o lugar da tradição hexamétrica arcaica na história dos Estudos Clássicos.

---

<sup>312</sup> Outras fontes antigas sobre a rivalidade de Tâmiris com as Musas incluem: Eurípides, *Reso*, 915; Pseudo-Apolodoro, *Biblioteca* 1.3.3; Zenóbio 4.27; *Σ Il.* 2.595. Segundo Pausânias (4.33.7), a punição de Tâmiris é cantada no poema épico *Miníada*, atribuído a Pródico, o Foceu. Tâmiris figura também na pintura de Polignoto em Delfos, sentado nos domínios de Hades, com cabelos esvoaçantes e uma lira quebrada a seus pés (PAUSÂNIAS 10.30.8). Para mais informações sobre Tâmiris, inclusive levando em conta a menção à sua itinerância: WHALLON, 1964; DEVEREUX, 1987; WEST, 1999, p. 376; BRANDÃO, [2005] 2015, p. 50-3; WILSON, 2009; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 282-4.

<sup>313</sup> Exemplos desse tipo de reflexão metapoética são: *Il.* 1.6; *Il.* 11.219; *Il.* 16.113; *Od.* 8.268; *Od.* 8.487-500; *Teogonia* 45; *Teogonia* 115. — Sobre a questão da *arkhê* na tradição hexamétrica arcaica e a organização do canto: VERDENIUS, 1983, p. 16-8; p. 53-4; CLAY, 1992; BRANDÃO, [2005] 2015, p. 49-71; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005, p. 47-8; KONING, 2010a, p. 203-4; GONZÁLEZ, 2016, p. 244-5.

Inclusive, no que diz respeito à diferença do destino reservado aí a Homero, por um lado, e a Hesíodo, por outro. Como ainda pretendo sugerir, no lugar de Hesíodo nessa última frase talvez fosse necessário dizer “qualquer outro poeta que não Homero”. Trata-se do que está por trás do longo e complexo processo de seleção (e exclusão) desencadeado a partir de certa *arkhē* [princípio] postulada em vista de um *télos* [fim]. Homero aparece nessa história não como o cantor responsável por uma série de canções sobre heróis e histórias mitológicas do passado, mas como o porta-voz de algo que transcende a limitada condição humana. Na sequência, pretendo indicar os meandros do processo que culmina nessa estranha construção e que, simultaneamente, faz com que todo o resto da cultura helênica se coloque numa relação de dependência e inferioridade com relação a ele, inclusive o próprio Hesíodo.

### ***Certamen Homeri et Hesiodi***<sup>314</sup>

A dimensão divina da poesia de Homero como lastro da posição exclusiva que ele ocupa na Antiguidade parece questão consolidada entre os estudiosos do assunto. Acredito que à luz dos testemunhos antigos não haja muita dúvida quanto a isso. Por outro lado, é possível que o leitor contemporâneo resista em admitir que essa dimensão divina continue a desempenhar um papel igualmente preponderante para os estudiosos modernos e suas versões da história dos Estudos Clássicos. No início da seção anterior, citei passagens de estudiosos onde isso fica textualmente explicitado (PFEIFFER, 1968, p. 1; PECK, 1911, p. 10-1), mas gostaria de reforçar esse ponto com o testemunho de outro importante nome da área:

O papel principal desempenhado por Homero na cultura grega já fica claro pela simples razão de que ele, e somente ele, podia ser denotado pela expressão “o poeta”. Nos tempos modernos, sua obra costuma ser chamada de “Bíblia dos gregos”. Essa comparação pode ser criticada com base no fato de que a *Ilíada* e a *Odisseia* não incorporam uma revelação divina. Deve-se, no entanto, ter em mente que Homero, para a criação de sua obra, sentiu-se dependente de uma deusa, a Musa. Essa crença em sua inspiração divina era compartilhada pelo público, pois era costume considerar Homero como *theîos*, ou seja, como um homem que tinha acesso ao mundo superior. Na Antiguidade posterior, ele era até adorado como um ser divino. Desse ponto de vista, sua obra pode ser chamada de revelação divina: embora não servisse

---

<sup>314</sup> “O certame de Homero e Hesíodo”, título latino da obra grega antiga sobre as vidas de Homero e Hesíodo, com ênfase em seu enfrentamento durante uma competição poética.

como meio para que um determinado deus se revelasse, podia reivindicar uma origem divina para sua autoridade. (VERDENIUS, 1970, p. 210).

Esse reconhecido estudo sobre Homero como educador dos gregos antigos — relativamente recente e assinado por uma autoridade incontestada na área — encaminha sua conclusão com palavras que voltam a respaldar as diferentes reivindicações epistemológicas, pedagógicas, éticas e estéticas, feitas em nome de Homero e seus poemas, numa autoridade de ordem divina. A menção à Bíblia nesse contexto, como já sugeri antes, não é gratuita e cumpre uma função argumentativa sobre a qual ainda pretendo me deter. O que me interessa aqui, contudo, é apenas compreender que Homero, tanto para antigos quanto para modernos, representa uma revelação divina transcendente. Não se trata de canções entoadas em ocasiões festivas na Antiguidade, compostas em conformidade com um repertório tradicional de formas e conteúdos, segundo os interesses de certos grupos sociais. Ou não se trata *apenas* disso.<sup>315</sup>

Diante do quadro delineado, as perguntas que ainda precisam ser feitas são: por que Homero? E por que, na história da cultura helênica antiga, apenas a *Ilíada* e a *Odisseia*? Anteriormente, sugeri que muitos outros poemas são atribuídos a Homero durante boa parte da Antiguidade. Da mesma forma, tentei indicar que Hesíodo não lhe fica a dever em nada (pelo menos em termos das razões explicitamente arroladas para se eleger um como a origem dos Estudos Clássicos, relegando-se o outro ao mais profundo esquecimento). O que gostaria de entender, portanto, é: por que os próprios antigos já começam a fazer de Homero Homero?

Para abordar essa questão, considero indispensável levar em conta o que propõe Koning numa passagem especialmente penetrante de seu estudo sobre Hesíodo como “o outro poeta”. Segundo o estudioso:

A diferença óbvia entre o passado obscuro de Homero e a franqueza autobiográfica de Hesíodo é uma das principais razões por trás do curioso fato de que os antigos geralmente consideravam Homero como *theîos*, mas nunca entenderam Hesíodo assim. Homero e seus versos são chamados de “divinos” desde os tempos de Píndaro até os de Filóstrato, tanto por admiradores quanto por críticos, e tanto nos escritos gregos quanto nos romanos; e o mistério que o rodeava apenas aumentava seu status. [...] Hesíodo, por outro lado, nunca foi chamado de divino nos tempos clássicos, e os gregos aparentemente permaneceram relutantes em fazê-lo ao longo da Antiguidade. Pode-se facilmente pensar em vários fatores que contribuem para esse contraste flagrante com Homero: a suposta ascendência humana de Hesíodo, seu próprio uso muito raro do termo *theîos*, a história da formação do *corpus* hesiódico e do homérico, bem como o tema de seus poemas. Ainda assim, eu

---

<sup>315</sup> No terceiro capítulo da tese, investigaremos um pouco melhor o aflorar desse desejo pelo mito de Homero no mundo moderno, com força equivalente à que tivera no mundo antigo. Para apontamentos preliminares: GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 18-26; BURGESS, 2001, p. 124; MAUFROY, 2011.

sugeriria que é principalmente a “tangibilidade” de Hesíodo, que deriva de sua abertura em se referir a si mesmo, que o tornou — apesar de sua inspiração divina e seu conhecimento extraordinário — mais “humano e próximo de nós”, nos dizeres de Plutarco (*Moralia* 162c). (KONING, 2010a, p. 132-3).<sup>316</sup>

Propositalmente, evitei abordar até agora a controversa questão biográfica existente no seio da tradição hexamétrica arcaica. Chegou o momento de fazer isso, pois acredito que Koning tenha razão quando propõe que aqui jaz a raiz daquilo que determinará a diferença nas recepções oferecidas a Homero e a Hesíodo, não apenas entre os antigos, mas também entre os modernos. Logo mais, tentarei deixar claro que o modo como compreendo a questão não é segundo os mesmos termos com que o estudioso a formula no trecho citado, mas isso surgirá da própria exposição. Primeiro, uma breve retrospectiva dos trechos mais relevantes da tradição hexamétrica arcaica para se refletir sobre a questão biográfica.<sup>317</sup>

Não citarei novamente os famosíssimos proêmios da *Ilíada* e da *Odisseia*. Em ambos, o narrador promove uma invocação à Musa que constitui um esboço da situação de enunciação responsável por enquadrar cada um desses poemas como um todo. No caso da *Ilíada*, o chamamento à segunda pessoa, bem definida pelo vocativo à deusa [*theá*] — para solicitar que cante a cólera de Aquiles —, é feito por uma primeira pessoa do discurso não nomeada (ainda que subentendida). Já no caso da *Odisseia*, isso se constata de maneira ainda mais clara, pois desde o primeiro verso o narrador explicita essa primeira pessoa do singular (declinada no caso dativo, *moi*), solicitando o seguinte: “O homem para mim canta, ó Musa [...]”. Ambas as ocorrências sugerem o delineamento de um “eu” em sua relação privilegiada com a dimensão divina, na figura da Musa, segundo um expediente que confere o lastro de verdade ao canto entoado. A relação entre verdade e memória para a tradição hexamétrica arcaica já foi proposta anteriormente, mas para reforçar isso e apresentar um novo trecho onde a presença da primeira pessoa do discurso se faz sentir de maneira notável num poema homérico, gostaria de citar os versos que introduzem o famoso “catálogo das naus”:

Dizei-me agora, Musas que o Olimpo habitais —  
pois sois deusas, estais sempre presentes e sabeis tudo,

---

<sup>316</sup> Como ainda aparecerá ao longo da exposição, não é que Hesíodo não fosse associado à divindade — pois ele frequentemente o é, como demonstrado pelo próprio Koning —, mas, em vista de Homero e muito provavelmente por causa de sua influência, essa dimensão da obra hesiódica tende a aparecer menos do que poderia. O estudioso cita a importância teológica de Hesíodo, reconhecida desde a Antiguidade, em suas reflexões sobre os *daímones* (KONING, 2010a, p. 165-72) ou sobre a ideia de palavra inspirada pelas Musas (KONING, 2010a, p. 200-23).

<sup>317</sup> Esse tema tem estado muito em voga nos últimos anos e eu mesmo publiquei um estudo em coautoria com Sara Anjos tentando estabelecer alguns conceitos fundamentais para se abordar a questão (SILVA, ANJOS, 2020). Outras referências incluem: LEFKOWITZ, [1981] 2012; GRIFFITH, 1983; HERINGTON, 1985; RÖSLER, 1985; GRAZIOSI, 2002; KONING, 2010a; JUDET DE LA COMBE, 2017. — A problemática já vem prenunciada pelo próprio Wolf (1795, p. XLII; [1795] 1985, p. 72).

enquanto nós ouvimos apenas a fama e nada sabemos —,  
quem foram os comandantes dos dânaos e seus reis.  
A multidão eu não poderia contar ou nomear,  
nem que tivesse dez línguas e dez bocas,  
uma voz inquebrável e um coração de bronze,  
a menos que vós, Musas olímpicas, de Zeus porta-escudo  
filhas, rememorásseis quantos vieram a Ílion.  
Direi os comandantes das naus e as naus arrumadas.  
(*Ilíada* 2.484-493 W).<sup>318</sup>

Nessa passagem, o uso da primeira pessoa do singular ocorre de forma ainda mais explícita do que nos trechos anteriores: fundamentando a veracidade de seu discurso humanamente impossível no apelo ao conhecimento das sempre presentes Musas Olímpicas — invocadas aí na segunda pessoa do plural —, o “eu” do narrador assim configurado encontra sua explicitação por meio de um enfático *egó*: eu próprio. Por meio desse tipo de recurso, o momento da performance parece fazer uma súbita irrupção no texto homérico, quase como uma espécie de resíduo mais antigo, em que o cantor ainda é capaz de tomar a palavra e se identificar com o narrador. Trata-se de um cantor humano, de capacidades limitadas e imperfeitas, como indicam suas alusões à impossibilidade de contar ou nomear a multidão dos guerreiros dânaos e seus reis sem o apoio das Musas. O temor de perda da voz e da memória parece rondar esse narrador e tal temor é constitutivo da tarefa de quem apresenta uma performance improvisada oralmente. Ainda assim, uma identificação do narrador com a figura de um cantor individual jamais emerge explicitamente na *Ilíada* ou na *Odisseia*.<sup>319</sup>

Nos poemas atribuídos a Hesíodo, por outro lado, a história é bastante diversa. Tanto na *Teogonia* quanto em *Trabalhos e dias*, o narrador apresenta-se na primeira pessoa do singular de forma muito mais prolongada e abertamente biográfica — ou melhor, biografizante — do que jamais acontece em poemas homéricos (mesmo na célebre passagem autorreferencial do *Hino homérico a Apolo* 165-72), configurando discursivamente um “eu” identificável a partir de traços como nome, linhagem, origem, ocupação e disputas familiares. Esse aspecto do *corpus* hesiódico presta-se a leituras biografizantes que jamais poderiam ser propostas à *Ilíada* ou à *Odisseia*. Exemplar disso é a abordagem que propõe um estudioso brasileiro contemporâneo, Luiz S. Krausz (2007), ao avançar interpretações do cancionero helênico do

<sup>318</sup> No original: ἔσπετε νῦν μοι Μοῦσαι Ὀλύμπια δώματ' ἔχουσαι—/ ὑμεῖς γὰρ θεαὶ ἐστε πάρεστε τε ἴστε τε πάντα,/ ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν—/ οἳ τινες ἡγεμόνες Δαναῶν καὶ κοίρανοι ἦσαν/ πληθὺν δ' οὐκ ἂν ἐγὼ μυθήσομαι οὐδ' ὀνομήνω,/ οὐδ' εἴ μοι δέκα μὲν γλῶσσαι, δέκα δὲ στόματ' εἶεν,/ φωνὴ δ' ἄρρηκτος, χάλκεον δέ μοι ἦτορ ἐνεῖη/ εἰ μὴ Ὀλυμπιάδες Μοῦσαι Διὸς αἰγιόχοιο/ θυγατέρες μνησαίαθ' ὅσοι ὑπὸ Ἴλιον ἦλθον./ ἀρχοὺς αὖ νηῶν ἐρέω νῆάς τε προπάσας.

<sup>319</sup> Sobre o trecho: HAVELOCK, 1963 (esp. 176-80) ; BRANDÃO, [2005] 2015, p. 40-7; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005, p. 44-5.



período arcaico a partir de detalhes da vida de Hesíodo, Arquíloco e Alcman com o intuito de compreender suas relações com as Musas. Segundo o estudioso:

Hesíodo era um pastor da cidade de Ascra, na Beócia, habituado a uma existência de escassez e dificuldades, numa região empobrecida. Viveu em torno do ano 700 a.C. Seu pai, nativo de Cyme, na Eólia, emigrou, ao que tudo indica, por motivos econômicos, estabelecendo-se em Ascra para criar a família. Hesíodo era um homem simples, um pastor habituado a cuidar de seus rebanhos de cabras na região do monte Hélicon. A paisagem encantadora da região e sua vegetação luxuriante à época, cedo lhe permitiram conhecer os encantos da natureza, então atribuídos, na religiosidade popular, às Ninfas, deuses dos montes e bosques. (KRAUSZ, 2007, p. 96-97).

Como se pode intuir a partir de tudo o que disse até aqui, não compartilho da perspectiva teórica na base dessa análise, posto que me baseio na teoria oralista para compreender a tradição hexamétrica arcaica e seu lugar no desenvolvimento da cultura helênica (dentro de meu tema mais amplo que é a história dos Estudos Clássicos).<sup>320</sup> Em todo caso, há um “eu” construído discursivamente no *corpus* hesiódico e acredito ser necessário analisá-lo com atenção para compreender os rumos de inúmeros desdobramentos dessa tradição. Começamos aqui com os versos famosos em que um certo Hesíodo se autoneia, relatando o incidente em que teria entrado em contato pela primeira vez com as Musas, por ocasião de sua iniciação à arte divina do canto inspirado:

Certa vez ensinaram a Hesíodo a arte bela de cantar,  
enquanto sob o Hélicon divino ovelhas pastorava.  
E esta história primeirissimamente as deusas me contaram,  
estas filhas de Zeus, o porta-escudo, Musas olímpicas:  
“Pastores agrestes, vis vergonhas, ventres só,  
sabemos relatar muitas mentiras verossímeis;  
sabemos, se queremos, as Verdades entoar.”  
(*Teogonia* 22-28 Most).<sup>321</sup>

Na seção anterior, analisei aquilo que é pronunciado no discurso direto das Musas e acredito que os esclarecimentos oferecidos lá tenham valia para ajudar a compreender a cena montada nessa passagem. O narrador, presumivelmente ainda na primeira pessoa do plural, que se assume desde o primeiro verso da *Teogonia* (“Das Musas Heliconíades começemos a cantar

---

<sup>320</sup> Outros exemplos de leituras biografizantes do *corpus* hesiódico incluem: WEST, 1966, p. 276-80; BURKERT, [1977] 2011, p. 263-4; BARRON, EASTERLING, 1985a, p. 92-3; KNOX, 1985, p. 3; WISMANN, 1996; NOVOKHATKO, 2020, p. 40.

<sup>321</sup> No original: αἶ νύ ποθ' Ἡσίοδον καλὴν ἐδίδαξαν αἰοιδῆν./ ἄρνας ποιμαίνονθ' Ἐλικῶνος ὑπο ζαθέοιο./ τόνδε δέ με πρότιστα θεαὶ πρὸς μῦθον ἔειπον./ Μοῦσαι Ὀλυμπιάδες, κοῦραι Διὸς αἰγιόχοιο./ ποιμένες ἄγραυλοι, κάκ' ἐλέγχεα, γαστέρες οἶον./ ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα./ ἴδμεν δ', εἴτ' ἐθέλωμεν, ἀληθέα γηρύσασθαι.

[...]”), refere-se na terceira pessoa do singular a um certo Hesíodo, pastor de ovelhas no monte Hélicon, como alguém que aprende com as Musas o belo canto. Em seguida, o narrador parece associar-se a essa figura, assumindo a primeira pessoa do singular que constitui o destinatário do discurso [*mýthon*] das deusas. Trata-se da descrição de uma experiência epifânica cuja importância para a fundamentação divina do próprio canto (ou seja, daquilo que é a *Teogonia*) emerge com toda a evidência. Hesíodo configura os elementos para uma cena de iniciação e a narra (em geral, por meio da terceira pessoa), ainda que dramatize o discurso direto das Musas e assuma, enquanto narrador, o “eu” que se beneficia da ação das divindades: embora essas palavras sejam duras e reflitam a disparidade entre a realidade divina e a mortal, na sequência da ação, as Musas lhe oferecem um galho vicejante de louro recentemente colhido (como cetro que simboliza seu novo poder) e lhe inspiram uma voz portentosa, com recomendações precisas sobre quais conteúdos e de que modo deve cantá-los (*Teogonia* 29-34). A *persona* apresentada assim abandona a vida agreste de pastor responsável por rebanhos em regiões isoladas da *pólis*, assimilando-se ao esforço geral de estabelecimento da ordem que seus versos tematizam a partir das várias histórias e reflexões em torno a Zeus.<sup>322</sup>

Ainda que fosse possível tentar trabalhar as diferenças entre quem toma a iniciativa do canto nos trechos anteriormente citados de Homero (quando o “eu” recorre às Musas) e nessa cena da iniciação de Hesíodo (quando o “eu” é escolhido por elas) — como sugere Brandão ([2005] 2015, p. 73-4) —, isso não me interessa tanto aqui porque: i) no *corpus* hexamétrico arcaico não há uma cena em que Homero seja iniciado ao canto (para que as condições de tal comparação fossem mais equânimes); ii) em outros pontos do *corpus* hesiódico, o narrador se mostra tão enfático em seus endereçamentos às Musas quanto os que se encontram no *corpus* homérico (como nos versos iniciais tanto da *Teogonia* quanto de *Trabalhos e dias*). Além disso, ambos configuram discursivamente um “eu” que aparece como mero transmissor de um canto pelo qual a responsabilidade final cabe à instância divina. No caso de Hesíodo, isso aparece explicitamente em *Trabalhos e dias*, uma canção em que a já mencionada dimensão didática reforça a interação entre uma primeira pessoa do discurso, a do *magister*, e uma segunda, a do aprendiz (no âmbito da nova cena pedagógica montada nessa canção, trata-se de Perses, irmão do “eu” magistral).

O proêmio de *Trabalhos e dias* não apresenta elementos novos para aquilo que gostaria de explorar aqui, mas há outro trecho dessa canção que sugere uma situação enunciativa muito bem detalhada:

---

<sup>322</sup> Referências específicas incluem: GROTTANELLI, 1992, p. 234-43; SCULLY, 2015, p. 30-49; GONZÁLEZ, 2016.

Tu, espera até que venha o tempo propício da navegação;  
e então nau veloz arrasta para o mar e nela uma carga  
arranjada ajeita a fim de que hauras lucro para a casa,  
como meu pai e teu, grande bobo Perses,  
em barcos navegava, carente de vida nobre.  
Ele certa vez também veio aqui, tendo atravessado muito mar,  
após abandonar a Cime eólia em negra nau,  
não se exilando de abundância, riqueza e fortuna,  
mas da vil pobreza, que Zeus aos homens dá.  
Fixou-se perto do Hélicon em miserável vilarejo,  
Ascra, ruim no inverno, cruel no verão, jamais boa.  
Tu, Perses, rememora todos os trabalhos  
na estação, principalmente aqueles da navegação.  
(*Trabalhos e dias* 630-642 Most).<sup>323</sup>

Essa passagem frequentemente se presta ao tipo de leitura biografizante ainda tão comum ao *corpus* hesiódico. As referências à família, à própria situação financeira do pai — incluindo a menção a um curioso movimento de migração reversa<sup>324</sup> —, além da especificação de um lugar que se presume ser a terra de origem do próprio narrador, são elementos que conduzem a isso. Mas é preciso estar atento. Considerando-se as características da tradição hexamétrica arcaica (à luz do que a teoria oralista permite depreender de sua história a partir de seu complexo funcionamento), simplesmente não importa se existiu um indivíduo beócio a que chamavam Hesíodo, irmão de Perses e filho de um pobre emigrado da Cime eólia, acometido de leve grau de talassofobia, mas dotado de férrea dedicação aos trabalhos do campo. Como já sugeri antes, a caracterização da *persona* assumida em *Teogonia* e *Trabalhos e dias* nem sempre parece coincidir exatamente: numa das canções, temos a apresentação de um pastor de ovelhas que se automeia Hesíodo; na outra, um pequeno fazendeiro que tem problemas com o irmão chamado Perses devido à partilha da herança deixada por um pai relativamente pobre. Em ambos os casos, contudo, a vida da *persona* parece transcorrer nas proximidades do monte Hélicon, onde vivencia uma epifania com as Musas (*Teogonia* 22-34; *Trabalhos e dias* 659), numa experiência que pode ajudar a explicar de que modo a vida de pastoreio no campo é abandonada em prol de uma vida dedicada ao canto e ao cultivo da terra.<sup>325</sup> Em todo caso, não

<sup>323</sup> No original: αὐτὸς δ' ὠραῖον μῖμνειν πλόον, εἰσόκεν ἔλθῃ/ καὶ τότε νῆα θοὴν ἄλαδ' ἐλκέμεν, ἐν δέ τε φόρτον/ ἄρμενον ἐντύνασθαι, ἴν' οἴκαδε κέρδος ἄρῃαι, ὥς περ ἐμός τε πατήρ καὶ σός, μέγα νήπιε Πέρση./ πλωίζεσκ' ἐν νηυσί, βίου κεχρημένος ἐσθλοῦ./ ὅς ποτε καὶ τύιδ' ἦλθε, πολὺν διὰ πόντον ἀνύσσας,/ Κύμην Αἰολίδα προλιπών, ἐν νηὶ μελαίνῃ./ οὐκ ἄφενος φεύγων οὐδὲ πλοῦτόν τε καὶ ὄλβον,/ ἀλλὰ κακὴν πενίην, τὴν Ζεὺς ἄνδρεςσι δίδωσιν./ νάσσατο δ' ἄγχ' Ἐλικῶνος οἰζυρῆ ἐνὶ κόμῃ./ Ἄσκη, χειμᾶ κακῆ, θέρει ἀργαλή, οὐδέ ποτ' ἐσθλή./ τὴν δ' ὦ Πέρση, ἔργων μεμνημένος εἶναι/ ὠραίων πάντων, περὶ ναυτιλῆς δὲ μάλιστα.

<sup>324</sup> Sobre o possível significado cultural desse ponto específico da “biografia” hesiódica: NAGY, 2010, p. 325-6.

<sup>325</sup> Segundo a leitura de Haubold (2010), haveria uma espécie de desenvolvimento diacrônico da *persona* hesiódica entre a *Teogonia* e os *Trabalhos e dias*. Como já sugeri antes, González (2016) defende a ideia de uma representação unívoca dessa *persona* nos dois poemas, com sua “transformação” já estando concentrada na famosa cena de *Dichterweihe*, que apresentaria o fim de uma vida pastoril de isolamento e o início de uma assimilação à vida comunitária na *pólis*, com suas atividades agrícolas e sociais.

importa se essas informações remontam a um indivíduo histórico ou não. Isso porque a duradoura tradição a que pertence o *corpus* hesiódico é antiga, resistente e intrincada demais para que as idiosincrasias de um único indivíduo possam alterá-la de modo tão significativo: composta em hexâmetros datílicos, recorrendo a um abundante repertório de fórmulas, epítetos, símiles e cenas típicas, essa tradição se forma e se fortalece por meio de artifícios de linguagem criados, refinados e consolidados no seio de uma longa cadeia de performances e reperformances executadas durante gerações e gerações para os mais diversos públicos. Muito mais do que dar indicações de ordem biográfica, a *persona* delineada no interior de uma canção dessa tradição oferece direcionamentos sobre sua ocasião de performance: principalmente público e contexto (em termos de região, época do ano, divindade homenageada etc.). No trecho de Hesíodo supracitado, por exemplo, há uma clara referência ao contexto de apresentação do canto: o emprego do dêitico *têide* [aqui; neste rumo] (*Trabalhos e dias* 635), referindo-se à cidade de Ascra na região da Beócia (perto do monte Hélicon), contém uma indicação geográfica do que deve ter sido o contexto básico de performance dessa canção.<sup>326</sup>

Segundo um estudo de Griffith (1983) acerca de canções do período arcaico com elementos autobiográficos — como aquelas que trazem as menções aos nomes de Hesíodo, Safo e Teógnis, ou as autorreferências de Arquíloco, Sólon e Píndaro —, esse tipo de recurso composicional constitui uma forma de se estabelecer uma conexão especial entre o cantor e um público específico, com referências à própria ocasião de performance. Outros estudos elaboram as implicações da construção de uma determinada *persona* no seio de uma tradição poética oral, como é o caso da que estamos abordando, e acredito ser possível recorrer a esses apontamentos para tentar responder às questões que colocava no início desta seção: por que Homero? E por que, na história da cultura helênica antiga, apenas a *Ilíada* e a *Odisseia*? Por que os próprios antigos já começam a fazer de Homero Homero? Lembro ainda que, na sequência, eu citava um trecho de Koning, onde o estudioso propunha que a diferença na recepção conferida a Homero e Hesíodo teria relação com a ausência de caracterização explícita da *persona* do primeiro, por oposição à riqueza de detalhes com que emerge a *persona* do segundo.

---

<sup>326</sup> Nesse sentido, pouco importa se os nomes de Hesíodo e Perses remontam a indivíduos históricos ou se são criados a partir de alguma motivação etimológica de interesse tradicional. Em ambas as possibilidades, o que importa é a forma como esses nomes se articulam dentro do *corpus* hesiódico, acionando uma série de ressonâncias, perceptíveis em maior ou menor grau para o público. Propostas modernas de compreensão desses nomes incluem: NAGY, [1979] 1999, p. 296-7; MEIER-BRÜGGER, 1990; NAGY, 1990c, p. 47; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005, p. 15-34; MOST, 2006, p. xv; KONING, 2010a, p. 38, n. 54; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 48; GONZÁLEZ, 2020a, p. 131. — Para os testemunhos antigos sobre a questão: MOST, 2006, p. T27-29. — Uma interpretação contrária à que acabo de propor sobre a relação entre a *persona* poética de Hesíodo e a ocasião de performance de suas canções é defendida por González (2016, p. 225-7).

Nesse mesmo sentido, Barbara Graziosi, num estudo sobre a recepção de Homero na própria Antiguidade, retoma a sugestão contida no artigo supracitado de Griffith (1983) e propõe o seguinte:

Basta pensar em Safo 31 Voigt para ver como a hipótese pode funcionar: a poeta se dirige à garota que ama, enquanto todos os demais estão, por assim dizer, bisbilhotando. A *Ilíada* e a *Odisseia* não estabelecem tais hierarquias entre públicos diferentes. Segue-se que a tradição define como “mais homéricos” os poemas que não privilegiam um determinado público, mas sim que se apresentam como universais, equidistantes de todos os ouvintes possíveis. Consequentemente, as fontes que primeiro mencionam Homero apresentam-no como se dirigindo a todos. É tentador ligar a universalidade da audiência de Homero com o pan-helenismo da *Ilíada* e da *Odisseia*, em oposição aos Ciclos e Hinos mais locais, eventualmente excluídos do cânone. Se assim o fizermos, chegaremos à conclusão de que os poemas mais anônimos e pan-helênicos eram os mais homéricos. Apesar das inúmeras tentativas de reivindicar Homero para um determinado lugar, esse nome foi entendido como uma marca de universalidade. (GRAZIOSI, 2002, p. 86-7).

Como no caso da citação de Koning, também aqui tenho uma ligeira discordância com relação ao que propõe Graziosi. Na verdade, a razão de meus diferendos em cada um dos casos é basicamente a mesma: a essencialização do que é Homero e, complementarmente, do que é Hesíodo. Em ambos os trechos citados, os estudiosos tratam essas figuras — ou melhor, os poemas que a tradição lhes atribui — como entidades que têm mais ou têm menos elementos autobiográficos, entidades que têm mais ou menos elementos pan-helênicos. Enquanto esse tipo de avaliação talvez se justifique quando estamos diante das versões dessas obras já fixadas em textos por escrito, precisamente na forma como esses textos são transmitidos até os dias de hoje, acredito não fazer o menor sentido propor o mesmo para se tentar compreender o processo por meio do qual, no desenvolvimento da cultura helênica, Homero se torna Homero e Hesíodo, Hesíodo. A meu ver, quando se faz isso, acaba por se tomar o efeito pela causa e pouco se explica daquilo que está em jogo na configuração do *corpus* homérico e do hesiódico, enquanto repertórios que paulatinamente se diferenciam no seio da tradição hexamétrica arcaica.

O que indicam a ausência de elementos autobiográficos e a escassez de autorreferências na *Ilíada* e na *Odisseia*? Seria a universalidade do público de Homero, como quer Graziosi? Não. Realmente tenho sérias dúvidas quanto à ideia de “universalidade” aplicada à dicção de um determinado autor ou à composição de um determinado público: o que é uma dicção universal? Ou um público universal? Confesso que alimento certas desconfianças até com relação ao mais nuançado conceito de “pan-helenismo” — afinal, o que seria uma dicção efetivamente pan-helênica ou um público realmente pan-helênico? —, mas compreendo melhor

os princípios, meios e fins por trás do emprego dessa noção em contextos específicos. Universal, por outro lado...<sup>327</sup>

A meu ver, a ausência de elementos autobiográficos e a escassez de autorreferências na *Iliada* e na *Odisseia* indicam apenas a tentativa de apagar as alusões explícitas aos contextos de suas performances. A partir dos próprios poemas, não se sabe quase nada sobre seu público, sobre a região em que teriam sido apresentados, em que época do ano, em homenagem a qual divindade etc. Acaso isso significaria que o *corpus* homérico tenha sido sempre mais universal, ou pan-helênico, do que o hesiódico? Ou que Homero tenha sido sempre menos tangível que Hesíodo? A meu ver, não. A meu ver, isso significa apenas que o *corpus* homérico foi construído de forma a soar mais universal, ou pan-helênico, do que o hesiódico. Que Homero foi construído para se apresentar como menos tangível que Hesíodo. E aqui alguém poderia perguntar: há diferença entre esta proposta e aquilo que Koning e Graziosi propuseram nos trechos citados? Creio que sim. Enquanto ambos postulam que uma diferença intrínseca a Homero e Hesíodo — isto é, aos poemas atribuídos a cada um deles — estaria na base do que lhes acontece no desenvolvimento da cultura helênica (e na história dos Estudos Clássicos), eu defendo que essa diferença é criada entre eles para que essas consequências sejam provocadas e concorram para determinados fins. Aqui, contudo, caberia uma nova série de perguntas: de que forma essa diferença entre Homero e Hesíodo é criada? Por quem? Com que fins?

E assim entramos na célebre e muitíssimo discutida “questão homérica”, outro nome para se referir à complexa relação estabelecida entre a escrita e a tradição hexamétrica arcaica. Evidentemente, não tenho a competência filológica para discutir com figuras da estatura de um Wolf, um Hermann, um Lachmann, um Wilamowitz-Moellendorff, um Mazon, um Kullmann, um Janko, um West ou um Nagy. Nem pretendo fazer isso. Acredito, contudo, que a diferença entre Homero e Hesíodo passe pela questão da escrita e formularei uma hipótese sobre a forma de criação dessa diferença, sugerindo os possíveis responsáveis por ela e seus objetivos. Para

---

<sup>327</sup> A retórica de Graziosi quase convence, mas é preciso lembrar que — para além do contexto grego antigo — Homero tem entrada em outras culturas e que, nesses casos, seu público e sua dicção são muito bem demarcados. A estudiosa parece não se dar conta disso, ou seja, parece acreditar que os poemas de Homero teriam alcançado uma tal universalidade que, independentemente do contexto em que fossem apresentados, manteriam a capacidade de estimular o público a criar diferentes conexões imediatas com seus enredos. Segundo a estudiosa: “Homero não é mencionado nos poemas homéricos porque as referências ao autor servem para estabelecer uma relação particular com uma audiência específica. Como vimos, o autor Homero é o lugar em que você estabelece sua própria conexão especial e interpretação.” (GRAZIOSI, 2002, p. 89). Nesse mesmo sentido: ROSSI, 1992, p. 82-4; BERTOLINI, 1992b, p. 121-3; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 98-103. — Sobre o maior ou menor grau de pan-helenismo na poesia hesiódica, ver ainda: NAGY, 1992, p. 36-82; CLAY, 2003, p. 49-72; SCULLY, 2015, p. 11; GONZÁLEZ, 2016.

isso, apoio-me nas informações de ordem histórico-filológica que me parecem mais convincentes e tento concatená-las coerentemente.<sup>328</sup>

O dado fundamental aqui continua sendo o seguinte: a *Ilíada* e a *Odisseia* são textos praticamente desprovidos de alusões internas a algo fora do texto que diga respeito a um autor ou a seu contexto de performance. Por outro lado, tanto a *Teogonia* quanto os *Trabalhos e dias* — além de outras canções posteriores e eventualmente colocadas por escrito, como algumas daquelas atribuídas a Arquíloco, Safo, Sólon e Teógnis, por exemplo — trazem memoráveis referências a uma instância externa ao texto, algo da ordem do contexto, que em sua configuração humana se presta à identificação de autoria (em chave biografizante, em maior ou menor grau). Considerando que todas essas canções originalmente fazem parte de uma tradição da palavra cantada, o que pode estar na base do que veio a se tornar uma diferença tão significativa? Além disso, como responder a uma tal questão sem recorrer à ideia de que, graças a uma inspiração divina, Homero é capaz de recitar poemas tão descarnados de um contexto (isto é, de uma ocasião de performance) que seu apelo se revele universal para infinitos públicos?

Minha hipótese: a *Ilíada* e a *Odisseia* são canções colocadas por escrito antes que qualquer outro poema supérstite da tradição oral mais antiga. A ausência de indicações contextuais nesses textos nada mais é do que a cicatriz de seu primitivo processo de escrita, durante o qual toda indicação de elementos contextuais é deliberadamente apagada das canções. Com isso eu quero dizer que, enquanto os cantores responsáveis pelas performances orais de trechos da *Ilíada* e da *Odisseia* certamente incluíam referências ao contexto de sua apresentação,<sup>329</sup> isso talvez já não possa ser recuperado hoje, uma vez que o processo de escrita desse material levou a cabo um expurgo de tais referências, julgadas pouco pertinentes para

---

<sup>328</sup> As referências sobre o tema são numerosíssimas. Entre trabalhos de primeira mão e balanços críticos, aqueles de que mais me servi são: WOLF, 1795; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1884 (esp. 235-419); FINLEY, [1943] 1954, p. 17-45; KULLMANN, 1960; LORD, [1960] 1971; PARRY, 1971; JANKO, 1984; WEST, 1988; POWELL, 1991; BERTOLINI, 1992a; 1992b; MADDOLI, 1992; ROSSI, 1992; FOLEY, 1995; RUIJGH, 1995; BOLLACK, 1996, p. 29-59; NAGY, 1996b; HORROCKS, 1997; WEST, 1999; ROSSI, 2001; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005; ASSUNÇÃO, 2010; JENSEN, 2011; MALTA, 2012; 2015; FINKELBERG, 2017; FRADE, 2017a; DÜE, MARKS, 2020.

<sup>329</sup> Falo aqui de *trechos* por um motivo bem simples: é impossível que um único cantor pudesse executar a *Ilíada* ou a *Odisseia* em sua forma integral, como já apontado por Wolf (1795, p. CIX-CXIII; [1795] 1985, p. 114-6). Muito é discutido sobre detalhes dessas apresentações: Oliver Taplin (1992, p. 1-45), por exemplo, tenta demonstrar que a *Ilíada* pode ter sido composta segundo uma estrutura triádica para que fosse apresentada por um conjunto de cantores durante um festival de três dias (ou noites); Burkert (1987, p. 49-50), por outro lado, argumenta que nem a *Ilíada* nem a *Odisseia* poderiam ser recitadas inteiras num único festival, pois isso levaria de 30-40 horas para ser feito (tempo superior à duração de todas as performances realizadas durante um longuíssimo festival, como as Grandes Dionísias de Atenas). A sugestão de Burgess (2004) sobre a dimensão descontínua dessas apresentações e seus materiais me parece uma das melhores propostas de compreensão dessa problemática.

serem colocadas por escrito. Por quê? Porque essas canções devem ter sido transformadas em texto para servir a públicos da sociedade helênica do período arcaico tão variados e amplos quanto possível. Ou seja, um público pan-helênico (no sentido que Nagy, Graziosi e Koning, entre muitos outros estudiosos, empregam o termo). Partindo dessa versão mínima dos versos iliádicos e odisséicos — uma espécie de grau zero do que seria o *corpus* eventualmente atribuído a Homero —, cada cantor deve ter se encarregado de preencher as referências a cada novo contexto. Como parece sugerir o próprio qualificativo de “homérico” que a tradição atribuiu aos *Hinos Homéricos*, talvez algumas dessas canções constituam preciosos registros sobreviventes da prática de se iniciar a performance de um trecho do repertório homérico com referências mais específicas à ocasião de performance e à *persona* de um narrador responsável por ela, com o objetivo de criar laços com o público presente naquele contexto cultural específico.<sup>330</sup>

Não entrarei aqui ainda nos detalhes do trabalho especulativo sobre quem pode ter se encarregado de colocar a *Ilíada* e a *Odisseia* por escrito, ou onde e quando. Há inúmeros estudos sobre a questão e a escassez de informações objetivas acaba suscitando a possibilidade de abordagens teóricas muito diversas para se tentar chegar a uma resposta que consiga “ancorar” o modelo hipotético defendido numa realidade histórica específica. Meu próprio modelo hipotético foi sugerido acima, mas há quem prefira postular a existência de um Homero iletrado ditando suas canções para um ou mais escribas; ou um Homero, a princípio iletrado, que aprende a escrever e depois coloca suas canções por escrito; ou ainda um indivíduo letrado genial, chamado Homero, que é o responsável pela redação final do material transmitido oralmente por gerações.<sup>331</sup> Evidentemente, por tudo o que já deixei claro até aqui, discordo de todas essas formulações. Por outro lado, não considero particularmente importante — para

---

<sup>330</sup> Tal é a sugestão de Griffith (1983, p. 46-7). Diante desses mesmos pontos, Graziosi (2002, p. 77-8) propõe uma elucubração que — apesar de diferente daquilo que eu próprio acabo de sugerir — oferece uma forma alternativa de compreender o mesmo problema (isto é, pressupondo a existência de um Homero anterior à escrita da *Ilíada* e da *Odisseia*): “É possível que tenham existido textos hexamétricos precoces que mencionavam seu autor Homero nominalmente e o conectavam com um lugar e audiência específicos; contudo, tais textos não sobrevivem, se é que de fato existiram. Textos que explicitamente conectam Homero com um lugar particular não se apresentam como homéricos.” Mais afinado com o que sugeri, Nagy (2010, p. 105-25) defende a existência prévia de um mesmo modelo básico de composição cultural subjacente a vários poemas do período arcaico (dos poemas hesiódicos aos homéricos, incluindo os cantos de Demódoco na *Odisseia* e vários *Hinos Homéricos*), que incluiria um prêmio em homenagem a Zeus ou a representantes seus em termos de canção, como Apolo e/ou as Musas. Segundo o estudioso, mudanças teriam sido provocadas nessa estrutura básica ao longo do tempo e, enquanto alguns poemas a teriam preservado melhor, outros teriam testemunhado o apagamento de parte dessas características, ainda que certos traços do processo permaneçam perceptíveis em todos. Sobre a função proemial dos *Hinos Homéricos* no âmbito da tradição hexamétrica arcaica: ROSSI, 2001, p. 109-11; FAULKNER, 2011; SCULLY, 2015, p. 78-86; MAZUR, 2020.

<sup>331</sup> O posicionamento de Parry ([1933] 1971, p. 451) é o de que a *Ilíada* e a *Odisseia* teriam sido ditadas por um (ou dois) cantor(es) iletrado(s).



aquilo de que tenho me ocupado — definir com exatidão em que contexto o processo acontece e, nesse sentido, permaneço aberto a várias propostas de “ancoragem” histórica da escrita dos poemas homéricos. Entre os contextos aventados como etapas importantes desse processo, figuram cidades da Jônia onde são realizados festivais com competições poéticas (como as Paniônias), a ilha de Quios (com a associação dos homéridas), a cidade de Atenas sob a tirania de Pisístrato e seus filhos — onde ocorrem as Panateneias e suas competições poéticas —, entre outras possibilidades. Pretendo visitar alguns dos principais testemunhos antigos citados para sustentar essas propostas, mas não acho que meu próprio posicionamento com relação ao tema seja especialmente relevante para o argumento aqui defendido.

Ainda assim, julgo fundamental explicitar de que forma me posiciono com relação a um desdobramento da hipótese que apresentei acima: após a escrita da *Ilíada* e da *Odisseia* — naquilo que sugeri ser uma espécie de grau zero dessas canções transformadas em texto —, a escrita paulatinamente começa a exercer seu fascínio sobre aqueles que recorrem a seu poder. Em poucas gerações ocorre a divinização da autoridade desses textos desprovidos de autoria. Em outras palavras, a autoridade desses textos passa a ser atribuída a um divino autor (desde sempre ausente): inventa-se Homero. Pouco importa se esse nome remonta a um indivíduo histórico responsável por cantos inesquecíveis no passado, pois, a partir do momento em que tal nome aparece associado à *Ilíada* e à *Odisseia*, ele passa a encarnar a autoridade da tradição, ou melhor, a autoridade da tradição colocada por escrito.<sup>332</sup> E isso implica numa transformação gradual do valor e do sentido que a escrita adquire para a cultura helênica no final do período arcaico. Evidentemente, será preciso conferir os testemunhos antigos que indicam isso, mas gostaria de já adiantar o seguinte: na época de Sólon (por volta do início do século VI AEC), algumas características da escrita — como a materialidade, a durabilidade e a visibilidade — começam a ser tematizadas em passagens importantes do cancionário helênico. Acredito que, a partir desse período, o prestígio da escrita se consolida cada vez mais, acarretando um aumento no respeito e até na reverência aos textos escritos: isso implica, por um lado, que a adulteração de todo o material previamente colocado por escrito começa a aparecer como um desrespeito perante sua dimensão divina e passa a ser denunciada como fraude; por outro, que a transcrição das canções se torna muito mais criteriosa do que jamais havia sido e inclui todos os versos

---

<sup>332</sup> Na linha do que afirmei sobre o nome de Hesíodo, acredito ser indiferente para meu argumento que o nome de Homero remonte a um indivíduo histórico ou seja criado a partir de alguma motivação etimológica. Aqui, o que importa é a forma como esse nome se articula na tradição biográfica criada a partir da obra atribuída a ele. Propostas modernas de compreensão do nome incluem: NAGY, [1979] 1999, p. 297-300; WEST, 1999, p. 366-7; MOST, 2006, p. xv; ASSUNÇÃO, 2010, p. 185-92; NAGY, 2010, p. 255-6; SCULLY, 2015, p. 9; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 70-103. — Para referências a alguns dos testemunhos antigos sobre essa questão: WEST, 1999, p. 376-9; NAGY, 2010, p. 254-64.

entoados durante a performance do cantor. Essa última implicação é especialmente importante para se compreender o motivo pelo qual — pelo menos, segundo minha hipótese — canções como a *Teogonia*, *Trabalhos e dias*, o *Hino a Afrodite* (Safo fr. 1 Voigt), o *Hino homérico a Apolo* e tantos outros preservam textualmente alusões ao contexto de performance e à figura de alguém responsável por essa apresentação. Tal implicação ajuda a compreender ainda a enorme diferença na extensão textual dessas canções com relação àquela da *Ilíada* ou da *Odisseia*.<sup>333</sup>

Com isso, não quero dizer que a introdução da escrita nesse contexto tenha exercido uma influência imediata e irresistível sobre toda essa cultura, que permanece fundamentalmente uma “cultura da canção” pelos próximos séculos. Os trabalhos publicados e organizados por Marcel Detienne e Rosalind Thomas, por exemplo, indicam bem as resistências encontradas pelo processo e a lentidão com que sua disseminação deve ter ocorrido em certas regiões e entre certos segmentos sociais ao longo de todo esse período. Acredito que a intuição de Nietzsche, anotada há cerca de cento e cinquenta anos, continue basicamente correta: “Que tormento os filólogos provocam para si mesmos com a pergunta sobre Homero e a escrita, sem se darem conta do fato muito mais importante de que a arte grega tinha uma grande resistência interna à escrita e não queria ser lida.” (NIETZSCHE, 1875, U II 8b = 5[114]).<sup>334</sup> A meu ver, a prova mais cabal disso é a conotação fúnebre da única referência a uma tecnologia escritural (gráfica ou criptográfica) que faz parte do *corpus* de versos hexamétricos atribuídos a Homero: os “sinais lúgubres” [*sémata lygrà*], gravados por Proito numa tabuinha dobrável, e que surgem como um aparato de enorme potencial mortífero, uma vez que capazes de condenar à morte o herói Belerofonte, seu portador, tão logo cumprisse seu encargo de transmiti-los ao soberano da Lícia, sogro de Proito (*Il.* 6.150-211). Há muita discussão sobre o que seriam esses “sinais lúgubres”, mas independentemente de serem letras de um alfabeto, hieróglifos ou qualquer outra marca usada para registro linguístico, parece-me incontestável tratar-se de uma tecnologia empregada para a inscrição gráfica de uma mensagem (por mais simples que seja uma ideia como a de “morte ao portador”): indicam isso tanto a escolha do verbo *gráphō* [riscar; inscrever] quanto a referência ao suporte material em que é feita a inscrição, “*en pínaki ptyktôi*”

---

<sup>333</sup> Sobre os primórdios da escrita alfabética entre os povos helênicos (geralmente em conexão com os poemas homéricos): SANDYS, 1903, p. 88-90; FINLEY, [1943] 1954, p. 8-9; KIRK, 1962, p. 68-72; PFEIFFER, 1968, p. 19-30; DETIENNE, [1981] 1992, p. 59-71; ONG, [1982] 2012; DETIENNE, 1988a; KNOX, 1985, p. 1-5; DETIENNE, [1989] 1991, p. 79-90; POWELL, 1991; BERTOLINI, 1992a; 1992b; MADDOLI, 1992; THOMAS, 1992; JENSEN, 2011; NOVOKHATKO, 2020, p. 9-20, p. 42-3. Ver ainda: WOLF, 1795, p. XLIX-LXXVIII; [1795] 1985, p. 77-92.

<sup>334</sup> Trata-se de uma anotação feita em seu caderno de número 5, de meados de 1875, com materiais que integrariam a quarta de suas *Considerações Extemporâneas*, deixada incompleta e depois substituída por outra. No original: „Wie quälen sich die Philologen mit der Frage ab, ob Homer geschrieben habe, ohne den viel höheren Satz zu begreifen, daß die griechische Kunst eine lange innere Feindseligkeit gegen Schriftwesen hatte und nicht gelesen werden wollte.“

[em tabuinha dobrável]. O cancionero helênico tradicional desconfia profundamente da escrita e, como Nietzsche aponta com razão, não quer ser posto por escrito. Isso, contudo, não impede que o tenha sido e que os efeitos desse acontecimento sejam profundos.<sup>335</sup>

Se minha hipótese estiver correta, o elemento “objetivo” de Homero, isso que fascinou gerações de leitores como um aspecto ingênuo, primitivo — e que eu chamei de grau zero da poesia homérica —, seria tudo menos sinal de uma arte mais próxima das origens naturais da expressão humana. Resultado, talvez não de todo previsível, da aplicação de uma nova tecnologia a um repertório de canções tradicionais, a criação monstruosa dos poemas homéricos me parece constituir um dos acontecimentos mais artificiosos do período arcaico. Dentre suas consequências duradouras, encontra-se nada mais nada menos do que a invenção do próprio Homero e, por conseguinte, tudo o que isso significou para a cultura helênica antiga e para a história dos Estudos Clássicos: a invenção de um mito capaz de fundamentar na voz da própria divindade as pretensões de universalidade de uma tradição posteriormente reivindicada como origem do Ocidente.<sup>336</sup>

Esse período entre o início do século VI e meados do V AEC testemunha o fim da tradição dos cantores, isto é, dos aedos, e conhece o surgimento da era dos poetas e rapsodos. Isso pode ser comprovado textualmente, inclusive em termos lexicais, como indicam os apontamentos de Andrew Ford (2002), por exemplo, sobre as transformações do campo semântico de *poiēsis* no final do período arcaico. Os testemunhos que corroboram as linhas gerais de minha hipótese e seus desdobramentos serão analisados paulatinamente na próxima seção, mas gostaria de encerrar essa parte mais especulativa do argumento buscando reforçá-la com a análise de um material cuja pertinência para o que tenho proposto aqui é enorme, ainda que abordagens tradicionalistas tendam a menosprezar seu valor histórico. Trata-se da tradição

---

<sup>335</sup> Cumpre observar que os escólios (A *Il.* 6.169 e 178) negam a natureza alfabética dos *sēmata* mencionados nessa passagem. Observações recentes sobre a representação da escrita nos poemas homéricos incluem: BURKERT, 1987, p. 62; BERTOLINI, 1992a, p. 50-2; MADDOLI, 1992, p. 22-3; ROSSI, 1992, p. 80-4; CASSIO, 2002, p. 111; MALTA, 2015, p. 218-25. — A definição de “escrita” adotada por Wolf (1795, p. LXXIII-LXXXIX; [1795] 1985, p. 92-100) é bastante restrita e, por isso, ele recusa que a passagem iliádica contenha qualquer referência a essa técnica. Outro trecho do *corpus* homérico contemplado nessas discussões é ainda o da *Iliada* 7.175-90, mas — acertadamente — ninguém parece considerar que ele constitua uma referência efetiva à escrita.

<sup>336</sup> Isso ainda será retomado e elaborado em diferentes momentos de minha argumentação, pois consiste numa das teses principais que orienta meu esforço por uma outra história dos Estudos Clássicos. Contudo, gostaria de aproveitar o ensejo para citar uma das mais claras formulações sobre o papel tradicionalmente atribuído a Homero nesse tipo de empreitada historiográfica: “Ele é, para a maioria dos estudiosos, tanto o primeiro quanto o mais perfeito dentre todos.” (WOLF, 1795, p. CXXIII, n. 89; [1795] 1985, p. 123, n. 89). No original: “Ita plerisque ille est et *primus* et *omnibus numeris absolutus*.”

biográfica formada em torno à ideia de uma disputa entre Homero e Hesíodo, ou seja, de um *certamen Homeri et Hesiodi*.<sup>337</sup>

Acredito, com Graziosi (2002, p. 168), que a história tenha relação com um trecho de *Trabalhos e dias* (650-9). Essa canção frequentemente aborda a importância de se reconhecer o momento propício para cada ação, o que de fato constitui um elemento crucial do sucesso em atividades como a agricultura e a navegação (ambas explicitamente tematizadas nesses versos). A passagem que mais interessa a meu argumento é introduzida com uma declaração abertamente polêmica:

Mas se, virando tua mente insensata ao comércio,  
quiseres fugir das dívidas e da fome inclemente,  
mostrarei as medidas do mar ressonante,  
ainda que não seja sabido de navegação nem de naus,  
pois jamais naveguei em mar aberto,  
a não ser para a Eubeia, de Áulis, onde certa vez os aqueus,  
aguardando a tormenta, concentraram grande tropa  
da Hélade sagrada contra Troia de belas mulheres.  
(*Trabalhos e dias* 646-54 Most).<sup>338</sup>

Hesíodo, enquanto *persona* dessa canção, declara sem rodeios sua ignorância sobre a arte da navegação e tenta dissuadir aquele a quem se dirige — Perses, seu irmão — de embarcar nesse tipo de aventura. Ao mesmo tempo, contudo, afirma ser capaz de ensinar as regras básicas do mar para quem queira fazer essa opção e parece estar subentendida aí a sugestão de que tal conhecimento, como tudo o mais que é proclamado em *Trabalhos e dias*, repousa na autoridade divina das Musas.<sup>339</sup> Ainda assim, quase como se parecesse ter pensado melhor sobre o assunto, afirma na sequência possuir uma única experiência com a navegação: não se trata de algo impressionante à primeira vista, porque a travessia entre a Beócia e a Eubeia é curtíssima, mas sua formulação não deixa de ser surpreendente. Hesíodo afirma ter partido da região de Áulis, evocando o ponto preciso onde os exércitos aqueus tiveram que suportar uma longa espera antes de conseguir embarcar para a guerra contra Troia. Parece haver aqui uma alusão polêmica à

---

<sup>337</sup> Outras referências sobre essas transformações contextuais incluem: DETIENNE, [1967] 1981; MOMIGLIANO, [1971] 1993, p. 25-7; SVENBRO, 1976, p. 78-80; p. 162-3; GENTILI, [1985] 1988, p. 6-8; NAGY, 1989, p. 18-24; NIEDDU, 1992; VEGETTI, 1992; BRANDÃO, [2005] 2015, p. 21-30.

<sup>338</sup> No original: εὐτ' ἂν ἐπ' ἐμπορίην τρέψας ἀεσίφρονα θυμὸν/ βούλῃαι χρέα τε προφυγεῖν καὶ λιμὸν ἀτερπέα,/ δείξω δὴ τοὶ μέτρα πολυφλοίσβοιο θαλάσσης./ οὔτε τι ναυτιλῆς σεσοφισμένος οὔτε τι νηῶν./ οὐ γάρ πώ ποτε νηὶ γ' ἐπέπλων εὐρέα πόντον./ εἰ μὴ ἐς Εὐβοίαν ἐξ Αὐλίδος, ἧ ποτ' Ἀχαιοὶ/ μείναντες χειμῶνα πολλὸν σὺν λαὸν ἄγειραν/ Ἑλλάδος ἐξ ἱερῆς Τροίην ἐς καλλιγύναϊκα.

<sup>339</sup> Na verdade, a conclusão da passagem explicita isso, ao reivindicar o canto inefável ensinado pelas Musas como o lastro que lhe permite proclamar os desígnios de Zeus, em franco detrimento do que é sua própria experiência (*Trabalhos e dias* 660-2). No original: τόσσον τοὶ νηῶν γε πεπεῖρημαι πολυγόμφων./ ἀλλὰ καὶ ὧς ἐρέω Ζηνὸς νόον αἰγιόχοιο/ Μοῦσαι γάρ μ' ἐδίδαξαν ἀθέσφατον ὕμνον ἀείδειν.

tradição sobre o sacrifício de Ifigênia, cometido por Agamêmnon para apaziguar a tormenta [*kheimôna*] e conseguir os ventos propícios à navegação e ao embarque da enorme tropa reunida [*polý sýn laòn ágeiran*] (*Trabalhos e dias* 652), ainda que tal tradição não esteja diretamente trabalhada na *Ilíada* (9.144-5).<sup>340</sup> Seja como for, uma alusão assim reforçaria o tom crítico subentendido na forma invertida como os epítetos da epopeia tradicional são empregados: no *corpus* homérico, o epíteto *kalligýnaika* [de belas mulheres] aparece exclusivamente relacionado a regiões helênicas, como a Hélade, a Acaia ou Esparta (*Il.* 2.683; *Il.* 3.75; *Od.* 13.412); por outro lado, o epíteto de *hierês* [sagrada] caracteriza tipicamente Troia (*Od.* 1.2).<sup>341</sup> Como sugere Graziosi (2002, p. 170), a inversão não é nada gratuita, pois Hesíodo chama atenção para o fato de que o motivo dessa reunião de exércitos em Áulis é a prova mais clara de que a nada sagrada Troia é quem na verdade possui a mais bela das mulheres. Parece difícil negar a existência de um tom abertamente polêmico contra a tradição épica do Ciclo Troiano nesses versos. Isso, contudo, torna-se ainda mais significativo à luz da sequência imediata da passagem:

De lá, eu em direção aos jogos do belicoso Anfidamante,  
para a Cálquida embarquei: muito numerosos  
prêmios ofereceram os filhos do magnânime; e eu me gabo  
de ter vencido com um hino e ter trazido uma trípole alada,  
que às Musas heliconíades dediquei,  
lá onde, primeiro, me direcionaram ao suave canto.  
(*Trabalhos e dias* 654-9 Most).<sup>342</sup>

O motivo da viagem de Hesíodo para a cidade de Cálquida na Eubeia é participar dos jogos fúnebres em honra a Anfidamante, promovidos por seus filhos com o anúncio de muitos prêmios. O arranjo geral desses jogos não deixa de ecoar certos temas de um poema como *Trabalhos e dias*, que apresenta como uma de suas motivações a disputa hereditária entre a *persona* poética de Hesíodo e seu irmão, Perses. As competições em honra a Anfidamante

---

<sup>340</sup> Em todo caso, as tensões do que representa Áulis para essa tradição podem estar contidas na referência que Odisseu faz ao portento acontecido lá e interpretado por Calcante (*Il.* 2.299-330) (HUNTER, 2018, p. 136-48). O sacrifício de Ifigênia faz parte do repertório épico e aparece como episódio importante dos *Cantos Cíprios* (PROCLO, *Crestomatia* 10). Outras fontes sobre o acontecimento incluem: Eurípides, *Ifigênia em Áulis*, 87, 358, 1541; *Ifigênia em Táuris*; Ovídio, *Metamorfoses* 12.24-38; Higino, *Fábulas* 98; Díctis, 1.19-22; Tzetzes, *Lícofr.* 183; Σ *Il.* 1.108; Σ Laurent. Sófocles, *Electra* 157. — Tzetzes diz que Ifigênia foi transformada por Ártemis num urso ou num touro, enquanto Díctis dispensa a intervenção da deusa para salvar Ifigênia: segundo ele, Aquiles salva a garota do altar e a envia a um rei cita.

<sup>341</sup> Sobre a figuração da “cidade sagrada” na tradição homérica: SCULLY, 1990.

<sup>342</sup> No original: ἔνθα δ' ἐγὼν ἐπ' ἄεθλα δαΐφρονος Ἀμφιδάμαντος/ Χαλκίδα τ' εἰς ἐπέρησα· τὰ δὲ προπεφραδμένα πολλὰ/ ἄεθλ' ἔθεσαν παῖδες μεγαλήτορος· ἔνθα μέ φημι/ ὕμῳ νικήσαντα φέρειν τρίποδ' ὠτόωντα./ τὸν μὲν ἐγὼ Μούσης Ἐλικωνιάδεσσ' ἀνέθηκα./ ἔνθα με τὸ πρῶτον λιγυρῆς ἐπέβησαν ἀοιδῆς.

ocorrem em público — segundo a estrutura do *es méson*<sup>343</sup> — e certamente incluem modalidades esportivas, como acontece nos jogos fúnebres que Aquiles realiza em honra a Pátroclo na *Ilíada* (23.257-897), mas também competições de canto e música, em meio às quais Hesíodo afirma consagrar-se vencedor e obter como prêmio uma trípole que ele dedica às Musas no monte Hélicon, em agradecimento e retribuição pela epifania com que elas pela primeira vez lhe inspiram o canto. Esse trecho, contudo, não especifica contra quem ele compete.

Nós estamos livres para tentar adivinhar; mas, dada a alusão polêmica dos versos anteriores à guerra de Troia, uma hipótese óbvia é que ele está reivindicando superioridade poética com relação a Homero. A tradição conclui precisamente isso: como costuma acontecer, uma leitura atenta é expressa em termos biográficos, ou melhor, uma anedota biográfica pode ser interpretada como uma leitura atenta. (GRAZIOSI, 2002, p. 171).

A estudiosa faz alusão aqui à tradição biográfica de um certame entre Homero e Hesíodo. A ideia de competições musicais é um fato atestado na Antiguidade, ocorrendo em outros trechos do *corpus* hexamétrico arcaico — como na referência ao cantor itinerante Tâmiris, na *Ilíada* (2.594-600), ou na disputa de enigmas entre Calcante e Mopso, narrada na *Melampodía* atribuída a Hesíodo (fr. 378 MW) —, segundo o espírito agônico típico da cultura helênica antiga. A existência de certas tensões provocadas pelas diferenças entre os repertórios atribuídos a Homero e Hesíodo parece ter sido comum no discurso e na prática dos próprios rapsodos, tal como fica sugerido no *Íon* (531a-e), e talvez em alusões cômicas do período clássico.<sup>344</sup> Além disso, em outro fragmento atribuído na Antiguidade a Hesíodo, uma referência direta a uma competição rapsódica permite supor que a *persona* hesiódica reivindica ter se apresentado na companhia de Homero nessa ocasião (e talvez também em outras, como a referência à “primeira vez” [*prôton*] parece apontar):

Em Delos, então, pela primeira vez eu e Homero, como aedos,  
costurando [*rápsantes*] a canção com novos hinos, cantamos  
Febo Apolo espada-dourada, que Leto gerou.

---

<sup>343</sup> A noção aparece no texto do *Certamen* (72), para caracterizar de que modo Hesíodo se posiciona no princípio da competição: *eis tò méson* [no centro]. A importância dessa expressão — empregada para sugerir a dimensão pública de certos eventos entre os helenos antigos — foi apontada por Detienne ([1967] 1981, p. 81-103). Ainda assim, o acesso a esse espaço “público” parece ter sido limitado a uma aristocracia, sobretudo no que diz respeito ao emprego dessa noção durante o período arcaico, como sugere Assunção (2019a) a partir de uma leitura do canto XIX da *Ilíada*.

<sup>344</sup> Esse elemento pode ter sido explorado pelos comediógrafos Crátino, em *Arkhilókhoi* (WHITTAKER, 1935, p. 185-6), e por Teléclides, em *Hesíodoi* (KASSEL-AUSTIN IV, 1983, p. 121). Para mais reflexões sobre o tema: KONING, 2010a, p. 245.

(HESÍODO fr. 357 MW).<sup>345</sup>

Além de todos esses elementos indicando uma relação tensa entre os repertórios atribuídos a Hesíodo e Homero, a tradição biográfica sobre eles, embora às vezes os represente como contemporâneos que interagem em algumas situações — como durante o certame poético em que se confrontam —, jamais sugere a existência de uma relação de amizade ou cooperação entre os dois. Diante de todos esses elementos, inclino-me a dar razão para Koning (2010a, p. 245-8), que defende um desenvolvimento bastante precoce desse conjunto de histórias explorando a ideia de certa competitividade entre o *corpus* hesiódico e o homérico no seio da tradição hexamétrica arcaica, talvez ainda no século VI AEC.<sup>346</sup>

A questão é controversa porque uma das fontes mais importantes dessa tradição — o *Certamen Homeri et Hesiodi* — não tem autoria nem data seguras, embora a versão transmitida pela tradição manuscrita possua um *terminus post quem* estimável em cerca de 160 EC (já que o Imperador Adriano é mencionado na linha 33 do documento). O caráter compósito do texto, contudo, é evidente e o ainda jovem filólogo Friedrich Nietzsche faz uma análise da questão defendendo pela primeira vez, em artigos de 1870 e 1873, a tese de que parte desse material remontaria à obra *Mouseíon* de Alcidas, um sofista discípulo de Górgias do século IV AEC. Logo mais, apresentarei as razões acertadas da proposição de Nietzsche, mas o que interessa aqui é que a sugestão encontra respaldo posterior na descoberta de dois papiros com trechos do que parece uma versão mais antiga do *Certamen*, incluindo uma provável indicação de autoria e título.<sup>347</sup> Em todo caso, atualmente, o consenso é que uma parte do material preservado no texto do *Certamen* remonta a Alcidas, ainda que possa ter sido modelado pelo sofista a partir de uma tradição muito mais antiga do que ele próprio.<sup>348</sup>

<sup>345</sup> No original: ἐν Δήλῳ τότε πρῶτον ἐγὼ καὶ Ὅμηρος ἀοιδῶν μέλομεν, ἐν νεαροῖς ὕμνοις ῥάψαντες ἀοιδίην/ Φοῖβον Ἀπόλλωνα χρυσάορον, ὃν τέκε Λητώ. — Graziosi (2002, p. 33) sugere que o trecho é uma forma de “história intencional” criada pelos rapsodos para glorificar suas próprias atividades por meio de célebres precursores. Nagy (2010, p. 336-7) cita esse fragmento em apoio a seu modelo de compreensão das atividades rapsódicas no final do período arcaico. Há quem enxergue no trecho uma alusão ao *Hino homérico a Apolo*, propondo uma espécie de etiologia de sua natureza dúplice: MARTIN, 2000, p. 411-15; COLLINS, 2001, p. 134.

<sup>346</sup> Sobre a tradição de competições poéticas desde o período arcaico: GRIFFITH, 1990; COLLINS, 2001; FORD, 2002, p. 274-7; ROSEN, 2004. — A esse respeito, cumpre mencionar um escrito curto de Nietzsche ([1872] 2013), intitulado “A disputa de Homero” [*Homer's Wettkampf*], assim como uma de suas anotações de 1875, na qual propõe o seguinte: “No mundo da disputa helênica, Homero é o grego pan-helênico.” (5 = U II 8b. [101]). No original: „Homer, in der Welt der hellenischen Zwietracht, der panhellenische Grieche.“

<sup>347</sup> Segundo Koning (2010a, p. 248, n. 35), um dos papiros é o anônimo Flinders Petrie (P. Petrie 1.25.1, publicado em 1891), que contém — num estado mais ou menos reconhecível — o trecho de *Certamen* 72-101 e pode ser datado de por volta do século III AEC. O outro é o papiro Michigan (Michigan 2745, publicado em 1925), datado do século II ou III EC, contendo o trecho final do *Certamen* e terminando com o possível título e a provável atribuição de autoria: Ἰδαμαντος περι ομηρου. A atribuição pode ser lida como “Sobre Homero, de [Alci]damante”. Para mais detalhes da tradição manuscrita desse texto: BASSINO, 2019, p. 47-82.

<sup>348</sup> A questão, contudo, permanece muito debatida: há quem entenda que os elementos do *Certamen* sejam principalmente da lavra de Alcidas, e, portanto, do século IV AEC (NIETZSCHE, 1873; WEST, 1967); outros

O *Certamen* consiste numa obra que propõe uma introdução biográfica às figuras de Hesíodo e Homero — incluindo especulações sobre suas famílias e possíveis origens<sup>349</sup> —, antes de apresentar a situação em que eles se encontram em Áulis e seguem juntos para participar de uma competição de *sophía* [habilidade; sabedoria] promovida por Ganítor, na Cálquida, por ocasião das homenagens fúnebres a seu pai Anfidamante, rei da Eubeia. A narrativa menciona ainda que lá estão presentes cidadãos ilustres como juízes, dentre os quais Panedes, irmão do defunto. A competição gira basicamente em torno a um desafio rapsódico de performances curtas, incluindo desafios linguísticos, como forma de exibir conhecimento e astúcia. O narrador não cria qualquer suspense quanto ao final da disputa — posto que começa anunciando desde logo a vitória de Hesíodo —, mas explora o desenrolar dos fatos que levam a esse resultado (*Certamen* 70-2). Ao que tudo indica, a vitória de Hesíodo constitui um dos únicos dados indiscutíveis da história, porque, independentemente de quão incrédulos alguns autores tenham se mostrado quanto a isso, esse é o resultado invariável da competição em todas as versões conhecidas.<sup>350</sup> Tzetzes (Gaisf. 3.164.10-1), por exemplo, exclama: “Ó, que burrice! Ó, que insensatez! Ó, que falta de cultura! Ó, excelência da razão e educação, não estais aos prantos?”<sup>351</sup>

Passando ao certame propriamente dito, é preciso destacar que Hesíodo aparece durante toda a competição como quem toma a iniciativa e desafia Homero de formas cada vez mais intrincadas, enquanto esse último se contenta em responder bem aos desafios, livrando-se deles com relativa facilidade. Como se trata de uma competição na performance de versos

---

pensam que têm origem na Atenas do século V (GRAZIOSI, 2002, p. 184; ROSEN, 2004; GRAZIOSI, 2010, p. 125-30); mas a maior parte dos estudiosos atualmente defende a existência de elementos bastante arcaicos nesse escrito (PFEIFFER, 1968, p. 11; RICHARDSON, 1981; LAMBERTON, 1988, p. 6; GROTTANELLI, 1992, p. 222; KIVILO, 2001; PINHEIRO, 2005, p. 115-7; KONING, 2010a, p. 245-59; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 200-3; BASSINO, 2019, p. 5-10; GONZÁLEZ, 2020a, p. 131-2). Para outras referências à questão, inclusive a estudiosos que se recusam a aceitar a atribuição a Alcídamente: O’SULLIVAN, 1992, p. 63-4; PORTER, 2000, p. 239-41. — Uma tradução recente desse texto para o português é a de José Leonardo Sousa Buzelli (2019, p. 440-65), publicada em versão bilíngue. Uma introdução crítica a esse material é oferecida por Christian Werner (2021), num curso livre sob o título de “*Ilíada*: questões poéticas e estéticas”, disponibilizado em: <https://youtu.be/cCrfucMdGSA>

<sup>349</sup> O autor do *Certamen* (41-53) menciona explicitamente as seguintes versões da cronologia relativa: que Homero seja mais velho do que Hesíodo; que Hesíodo seja mais velho do que Homero; que eles sejam contemporâneos. Como a obra trata da disputa entre Homero e Hesíodo, é de se pressupor que o autor esteja acompanhando esta última versão da cronologia. Jacoby (1904, p. 152-3) recusa a validade histórica da tradição segundo a qual Hesíodo seria anterior a Homero, mas a decisão parece ter motivação puramente homerocêntrica (GRAZIOSI, 2002, p. 104). Para outras referências à questão: LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 6-29; GRAZIOSI, 2002, p. 164-184; KONING, 2010a, p. 25-56; BASSINO, 2019, p. 131-6.

<sup>350</sup> Outras versões da história incluem: dentre as mais longas, a de Plutarco, no *Banquete dos sete sábios* (*Moralia* 153f-154a), e a de Dio Crisóstomo, na *Segunda Oração sobre a Realeza* (2.3-12); dentre as mais curtas, referências em Filóstrato (*Heroico* 43.7-10), Temístio (*Oração* 30.348c-349a), Proclo (*Vida de Homero* 6) e Eustácio (*Comentário à Ilíada* I 6.4-7.1). Esse material é reunido na edição bilíngue do livro editado por José Leonardo Sousa Buzelli (2019). Sobre essas e outras fontes: KONING, 2010a, p. 259-266; BASSINO, 2019, p. 5-46.

<sup>351</sup> No original: “ὦ τῆς ἀβελτερίας! ὦ τῆς ἀνοίας! ὦ τῆς ἀπαιδευσίας! ὦ λόγου ἀρετῆ καὶ παιδεία, οὐχὶ δακρύετε;



hexamétricos diante de um grande público, a narrativa do *Certamen* relata não apenas as apresentações dos dois concorrentes, mas também as reações do público e a impressão que se cria é a de um favoritismo total de Homero. Isso pode ser uma espécie de concessão da narrativa ao status desse poeta nos tempos de Alcidamante (século IV AEC), algo que já naquela época aparece claramente em vários testemunhos (como ainda pretendo indicar). O sofista, contudo, não se contenta em simplesmente receber esse lugar-comum da tradição e acomodá-lo tranquilamente na versão que ele mesmo empreende contar dessa história. Acredito que ele tenha interesses bastante específicos — e polêmicos! — com esse escrito, de modo que para compreender suas estratégias de composição será preciso levá-los em conta.

Alcidamante é uma figura de destaque da cena cultural helênica do período clássico: discípulo de Górgias, convive e entra em conflito com algumas das personalidades intelectuais mais importantes do período em Atenas, como Isócrates e Platão.<sup>352</sup> Embora sua obra tenha sido transmitida de forma muito fragmentada, o que chega aos dias de hoje dá uma boa dimensão da qualidade de sua prosa e os testemunhos sugerem a enorme variedade de seus interesses, geralmente afins à retórica e à educação. Para a presente exposição, contudo, o mais importante é o único de seus textos que sobrevive de forma praticamente integral: *Sobre aqueles que escrevem discursos escritos ou Sobre os sofistas*. Nesse texto — curiosamente, um discurso escrito contra aqueles que escrevem discursos (como o próprio autor observa com certa ironia no §29) —, Alcidamante busca contrapor os sofistas [*sophistàs*], enquanto profissionais do discurso oral, àqueles que ele chama de poetas [*poiētàs*], entendidos como meros escritores de discursos (§2); essa mesma contraposição subjaz ainda entre *lógos* (discurso oral) e *poiēma* (discurso escrito) (§12), sempre a partir da pressuposição de que discursos escritos seriam apenas imagens, formas e imitações dos verdadeiros discursos (§27). Não que a habilidade de escrever seja menosprezada por Alcidamante, mas jamais aparece destacada como elemento principal na formação do sofista, devendo ficar restrita a um dos meios para a obtenção da excelência na performance oral. Segundo o autor, estudar os discursos antigos e copiá-los é tarefa simples, enquanto criar discursos *ex tempore* — como, aliás, tudo o que é bom e refinado — tem maiores dificuldades, além de ser muito mais útil: mostrar-se capaz de improvisar discursos significa saber responder no calor da hora, tanto em assembleias populares quanto em reuniões privadas, para acalmar os ânimos ou para incentivar à ação (§9-11). Isso não implica na necessidade de se abdicar do estudo e da preparação de um discurso, mas sim na recusa de

---

<sup>352</sup> Para mais detalhes sobre questões histórico-biográficas relativas a Alcidamante: PFEIFFER, 1968, p. 50-1; O’SULLIVAN, 1992, p. 23-31; FORD, 2002, p. 233-5; EDWARDS, 2007; SALLES, 2017; BASSINO, 2019, p. 67-75; ALEXIOU, 2020, p. 43-51; BASSINO, 2020; NOVOKHATKO, 2020, p. 90-1.

memorizá-lo por inteiro, afinal, “é impossível saber de cor discursos escritos sobre todos os assuntos” (§14).<sup>353</sup> Essa última passagem é particularmente importante para o que pretendo explorar no *Certamen*, porque nesse ponto Alcidamante fala de quem recita um discurso memorizado como alguém que recorre à *hypokrísei* [atuação] e à *rapsōidíai* [recitação rapsódica]. Esses recursos podem dar uma impressão de maior precisão, diante do discurso mal improvisado, mas não têm a menor chance contra alguém que realmente conheça a prática dos discursos improvisados, na medida em que este faz todos os elementos da performance concorrerem para seu sucesso: as reações do público, o comportamento do adversário, a possibilidade de que surjam novos argumentos durante a discussão, em suma, tudo o que o bom sofista deve saber explorar no momento oportuno [*kairós*] (§34).<sup>354</sup>

Mas aqui alguém poderia se perguntar o que isso tudo tem a ver com o *Certamen*. Alcidamante, em sua polêmica contra a escrita e em prol dos discursos improvisados, escreve seu *Mouseíon* em torno da querela entre Homero e Hesíodo, mas toma o partido do poeta “menor” e faz dele o porta-voz de sua própria causa. Minha interpretação — e, nesse ponto, acredito abrir vias de especulação não exploradas pela bibliografia secundária sobre o assunto — defende o seguinte: em termos narrativos, enquanto Hesíodo inventa desafios *ad hoc* para tentar colocar o adversário em apuros, este último recorre a seu enorme repertório de versos já preparados antes e responde com tranquilidade por meio de um *enjambement* bem articulado, livrando-se facilmente dos obstáculos; em termos composicionais, é o próprio Alcidamante quem trava um *tour de force* contra Homero (ou mesmo contra a tradição poética representada por ele), porque cria as perguntas “improvisadas” por Hesíodo, buscando apresentá-las de forma tão difícil e paradoxal quanto possível, ainda que sempre passíveis de serem “resolvidas” por algum(s) verso(s) do vasto *corpus* poético tradicionalmente atribuído a Homero. A razão porque reivindico novas vias de especulação sobre o assunto se deve ao fato de que, embora os editores e outros estudiosos do texto do *Certamen* relacionem alguns dos versos empregados aí por Homero ao repertório hexamétrico antigo tradicional (aos *Cantos Cíprios*, aos *Epígonos* e mesmo aos hexâmetros que compõem o primeiro verso dos dísticos elegíacos dos *Teognídea*), ninguém propõe que uma das “regras” que Alcidamante assume nessa “brincadeira por escrito” seria justamente a de limitar as respostas de Homero apenas ao material reconhecido como homérico em sua época, enquanto Hesíodo desfrutaria durante todo o certame da liberdade de

---

<sup>353</sup> No original: *περὶ πάντων μὲν γὰρ τῶν πραγμάτων γεγραμμένους ἐπίστασθαι λόγους ἐν τι τῶν ἀδυνάτων πέφυκεν.*

<sup>354</sup> Para uma análise do estilo de Alcidamante e a contraposição entre discurso escrito e discurso improvisado: O’SULLIVAN, 1992, p. 32-62; THOMAS, 1992, p. 124; FORD, 2002, p. 233-5; SALLES, 2017.

improvisar (valendo lembrar que, apesar de eventuais ecos tradicionais, tudo leva a crer que os versos mobilizados por ele sejam invenções do próprio Alcidas).<sup>355</sup> Evidentemente, como a maior parte do repertório hexamétrico arcaico se perdeu, minha conjectura deve permanecer incomprovada (e, por ora, improvável), mas acredito que tenha certo apelo heurístico.

Independentemente dessas especulações, contudo, é possível afirmar que a competição rapsódica é construída de tal modo que o sucesso aparente de Homero siga num *crescendo* contínuo desde o início. Em alguns momentos, o pingue-pongue de desafios e soluções é brevemente interrompido pelo narrador, com algum comentário sobre a reação positiva do público a Homero e o descontentamento que isso provoca em seu zeloso adversário: “Hesíodo, exasperado com a desenvoltura de Homero, resolveu dar início a um interrogatório sobre coisas sem solução [...]” (*Certamen* 94-6);<sup>356</sup> “mesmo com Homero sendo superior em tudo, Hesíodo, cheio de rivalidade, começa de novo” (*Certamen* 148-50).<sup>357</sup> E esse *crescendo* atinge o clímax das expectativas do público — tanto daquele interno à narrativa, isto é, daquele que assiste ao certame entre Homero e Hesíodo na Cálquida, quanto daquele que lê o texto da tradição biográfica — quando o narrador afirma o seguinte: “Depois de serem recitadas também essas coisas, os helenos todos mandaram coroar Homero, mas o rei Panedes mandou que cada um declamasse a parte mais bela de seus próprios poemas” (*Certamen* 176-9).<sup>358</sup> O rei Panedes — nome cujo sentido parece ser “aquele-que-tudo-sabe” (*Panēidēs* ou *Panoīdēs*, a depender da edição de texto que se segue) —, mencionado no início da narrativa (*Certamen* 69) e quase esquecido a essa altura da história, intervém nesse ponto crucial: ao contrário do que o público de modo geral parece acreditar, sua declaração demonstra que, da perspectiva dos juízes, Homero não está vencendo Hesíodo, mas eles estão empatados. Assim como um consegue encontrar soluções satisfatórias para todos os versos desafiadores que o adversário formula, este, por sua vez, consegue continuar a improvisar novos versos incansavelmente. É por isso que o rei Panedes resolve mudar os termos da competição, com o objetivo de que ela termine,

---

<sup>355</sup> A referência à “brincadeira por escrito” — ao “dedicar-se a escrever por brincadeira e de modo acessório” [τοῦ δὲ γράφειν ἐν παιδιᾷ καὶ παρέργῳ ἐπιμελόμενος] — é uma alusão ao parágrafo final do discurso *Sobre os sofistas* (§34), que acredito desempenhar uma função apologética de seu próprio discurso (não tanto improvisado, mas paradoxalmente colocado por escrito), enquanto talvez estabeleça uma espécie de programa para seu *Mouseïon*. Curiosamente, autores que atribuem a Alcidas a criação dessa estrutura básica do *Certamen* preferem compreender que quem improvisa nela é Homero, como se ele fosse o favorito de Alcidas, não Hesíodo (NIETZSCHE, 1873; VOGT, 1959; O’SULLIVAN, 1992, p. 63-105; KIMMEL-CLAUZET, 2015, p. 27-8; NOVOKHATKO, 2020, p. 91). Essa leitura, a meu ver, não encontra respaldo textual e constitui um reflexo dos pressupostos homocêntricos de que partem esses estudos. Sobre o uso de *enjambements* na poesia homérica: COLLINS, 2001, p. 137-43; MUELLNER, 2020, p. 22-9.

<sup>356</sup> No original: ὁ δὲ Ἡσίοδος ἀχθεσθεὶς ἐπὶ τῇ Ὀμήρου εὐημερίᾳ ἐπὶ τὴν τῶν ἀπόρων ὄρμησεν ἐπερώτησιν [...].

<sup>357</sup> No original: κατὰ πάντα δὴ τοῦ Ὀμήρου ὑπερτεροῦντος φθονῶν ὁ Ἡσίοδος ἄρχεται πάλιν.

<sup>358</sup> No original: ῥηθέντων δὲ καὶ τούτων, οἱ μὲν Ἕλληνες πάντες τὸν Ὀμηρον ἐκέλευον στεφανοῦν, ὁ δὲ βασιλεὺς Πανοίδης ἐκέλευσεν ἕκαστον τὸ κάλλιστον ἐκ τῶν ἰδίων ποιημάτων εἰπεῖν.

e ordena que a questão se decida por meio da apresentação do que há de mais belo nos poemas de cada um deles [*kálliston ek tōn idiōn poiēmátōn*].<sup>359</sup>

Hesíodo, como no resto da competição, toma a iniciativa e recita o seguinte:

Quando as Plêiades, filhas de Atlas, despontam,  
começai a colheita; quando somem, o arado.  
Pois eis que elas durante quarenta noites e dias  
se escondem e, de novo, quando virar o ano,  
aparecem, tão logo primeiro o ferro se amola.  
Tal é a lei do campo, tanto aos que vivem  
perto do mar, quanto aos que vales de densos bosques,  
longe do mar ondejante, em fértil região,  
habitam: despido semear, despido arar  
e despido colher, quando for o tempo propício.  
(*Certamen* 180-9).<sup>360</sup>

Depois dele, Homero:

Em torno, então, aos dois Ájaces, as falanges resistiram,  
firmes, às quais nem Ares desdenharia enfrentar,  
nem Atena, socorro-do-exército. Pois os melhores,  
seletos, aguardavam os troianos e Héctor,  
cerrando lança contra lança, com couraça sobre couraça,  
escudo contra escudo, elmo a elmo, homem a homem,  
e a crina dos elmos tocava os refulgentes peitorais  
quando mexiam a cabeça, tão cerrados estavam uns contra os outros.  
Eriçou-se a batalha destruidora de mortais, com as lanças  
enormes, que eles portavam, dilaceradoras. Os olhos cegava  
o brilho brônzeo dos elmos refulgentes,  
das couraças recém-lustradas e dos escudos brilhantes  
dos que avançavam na confusão. De coração muito audaz seria  
quem então regozijasse em ver a matança e não se afligisse.  
(*Certamen* 191-204).<sup>361</sup>

---

<sup>359</sup> Com base nessa formulação é de se supor que, na versão de Alcidamante da história, Homero não apareceria compondo a *Ilíada* após ser derrotado por Hesíodo, como acontece no *Certamen* (276), mas antes. É provável que nada fosse dito sobre um trabalho prévio de composição poética por parte de Hesíodo, como acontece no texto transmitido do *Certamen*.

<sup>360</sup> A passagem é composta por uma retomada literal, incluindo apenas uma ligeira adaptação no último verso do trecho, de *Trabalhos e dias* 383-92. No original: Πληιάδων Ἀτλαγενέων ἐπιτελλομενάων/ ἄρχεσθ' ἀμήτου, ἀρότιό τε δυσομενάων./ αἶ δὴ τοι νύκτας τε καὶ ἡματα τεσσαράκοντα/ κεκρύφαται, αὖθις δὲ περιπλομένου ἐνιαυτοῦ/ φαίνονται, τὰ πρῶτα χαρασσομένοιο σιδήρου./ οὗτός τοι πεδίον πέλεται νόμος, οἷ τε θαλάσσης/ ἐγγύθι ναιετάουσ', οἷ τ' ἄγκεα βησσήεντα/ πόντου κυμαίνοντος ἀπόπροθι πίονα χῶρον/ ναίουσιν· γυμνὸν σπείρειν, γυμνὸν δὲ βοωτεῖν./ γυμνὸν τ' ἀμάειν, ὅτ' ἂν ὄρια πάντα πέλονται.

<sup>361</sup> A passagem é composta por uma justaposição bem armada de *Il.* 13.126-33 e 13.339-44. No original: ἀμφὶ δ' ἄρ' Αἴαντας δοιοὺς ἴσαντο φάλαγγες/ καρτεραί, ἃς οὔτ' ἂν κεν Ἄρης ὀνόσαιτο μετελθῶν/ οὔτε κ' Ἀθηναίη λαοσσός. οἱ γὰρ ἄριστοι/ κρινθέντες Τρῶας τε καὶ Ἴκτορα δῖον ἔμμνον/ φράξαντες δόρυ δουρί, σάκος σάκει προθελύμνη./ ἀσπίς ἄρ' ἀσπίδ' ἔρειδε, κόρυς κόρυιν, ἀνέρα δ' ἀνήρ./ ψαῦον δ' ἰππόκομοι κόρυθες λαμπροῖσι φάλοισι/ νευόντων· ὡς πυκνοὶ ἐφέστασαν ἀλλήλοισιν./ ἔφριξεν δὲ μάχη φθισίμβροτος ἐγγείησι/ μακραις, ἃς εἶχον ταμεσίχροας. ὅσσε δ' ἄμερδεν/ αὐγὴ χαλκεῖη κορύθων ἄπο λαμπομενάων/ θωρήκων τε νεοσμῆκτων σακέων τε φαεινῶν/ ἐρχομένων ἀμυδῖς. μάλα κεν θρασυκάρδιος εἶη/ ὅς τότε γηθήσειεν ἰδὼν πόνον οὐδ' ἀκάχοιτο.

Neste ponto, revertendo brutalmente as expectativas criadas desde o início da competição, o narrador relata simplesmente:

Admirados também com isso, os helenos louvavam Homero, porque seus versos ultrapassavam todos os limites, e ordenavam que a vitória lhe fosse dada. Mas o rei coroou Hesíodo, depois de dizer que era justo vencer quem conclama ao trabalho agrícola e à paz, não quem esmiúça guerras e massacres. Dizem que assim aconteceu a vitória de Hesíodo e que, após receber um tripé de bronze, dedicou-o às Musas com a seguinte inscrição:  
“Hesíodo às Musas Heliconíades isto dedicou  
após vencer com um hino, na Cálquida, o divino Homero.”  
(*Certamen* 205-14).<sup>362</sup>

Como já adiantei anteriormente, o resultado do certame parece ter sido bem conhecido durante toda a Antiguidade e, ainda assim, muitas são as reações de contrariedade entre seus mais diversos leitores, tanto antigos quanto modernos.<sup>363</sup> Isso talvez se deva a uma construção narrativa sofisticada, apesar de aparentemente simples — e que, a meu ver, remonta ao próprio Alcidas —, na qual vários sinais concorrem para sugerir a impressão de que a vitória de Homero seria inevitável: a facilidade aparente com que resolve os desafios; a reação favorável do público; a exasperação de seu adversário. Além disso, não é de se menosprezar o favoritismo de base de que desfruta Homero junto ao público leitor do período clássico. Acredito que toda a introdução biográfica do *Certamen* se preste a passar em revista os vários lugares-comuns favoráveis a Homero, contrapondo-os à aparente indignidade de Hesíodo: enquanto o pai deste se estabelece como imigrante pobre junto ao Hélicon, fazendo com que Hesíodo seja natural da miserável aldeia de Ascra, Homero é reivindicado por uma infinidade de cidades helênicas e, entre seus muitos pais presumidos, estão divindades e figuras mitológicas, constituindo esse assunto um tema da mais alta distinção (como atesta a referência ao interesse do Imperador Adriano). Ou seja, o *Certamen* é construído de modo a potencializar o favoritismo de que Homero desfruta junto aos leitores para aumentar o contraste entre aquilo que ele representa e aquilo que Hesíodo aqui é convocado a representar. Parte dessa construção me parece remontar à estrutura idealizada pelo próprio Alcidas em seu *Mouseion*.<sup>364</sup>

---

<sup>362</sup> No original: θαυμάσαντες δὲ καὶ ἐν τούτῳ τὸν Ὅμηρον οἱ Ἕλληνας ἐπῆνον, ὡς παρὰ τὸ προσήκον γεγονότων τῶν ἐπῶν, καὶ ἐκέλευον διδόναι τὴν νίκην. ὁ δὲ βασιλεὺς τὸν Ἡσίοδον ἐστεφάνωσεν εἰπὼν δίκαιον εἶναι τὸν ἐπὶ γεωργίαν καὶ εἰρήνην προκαλούμενον νικᾶν, οὐ τὸν πολέμους καὶ σφαγὰς διεξιόντα. τῆς μὲν οὖν νίκης οὕτω φασὶ τυχεῖν τὸν Ἡσίοδον καὶ λαβόντα τρίποδα χαλκοῦν ἀναθεῖναι ταῖς Μούσαις ἐπιγράψαντα· Ἡσίοδος Μούσαις Ἐλικωνίσι τόνδ' ἀνέθηκεν/ ὕμνῳ νικήσας ἐν Χαλκίδι θεῖον Ὅμηρον.

<sup>363</sup> Koning (2010a, p. 254-5) reúne criticamente esses trechos. Alguns exemplos de insatisfação com o resultado da disputa incluem: NIETZSCHE, 1870, p. 118; VOGT, 1959, p. 199-201; GRIFFITH, 1990, p. 190; O'SULLIVAN, 1992, p. 96-8; ROSEN, 2004, p. 301; BASSINO, 2019, p. 167-9; GONZÁLEZ, 2020a, p. 132.

<sup>364</sup> West (1967, p. 443) sugere que a disputa tem uma estrutura tradicional entre os gregos antigos, na qual alguém toma uma decisão inesperada e a justifica de forma original, mas convincente. Ou seja, o estudioso acredita que a

Homero é a poesia escrita. Em primeiro lugar, porque, ao contrário de seu adversário, aparece relacionado à palavra escrita em dois momentos dessa introdução biográfica: como um mestre das primeiras letras [*grámmata*], segundo os colofônios (*Certamen* 16), e como o filho de Menêmaco, um sacerdote escriba [*hierogrammatéa*], segundo os egípcios (*Certamen* 23). Além disso, porque é representado fazendo poemas previamente — algo sempre indicado pelo verbo *poiéō* ou pelo substantivo *poiēma*, cujo sentido básico, como já sugeri, tem relação simplesmente com a ideia de “escrever” (por contraposição a todo o léxico do *lógos*) na obra de Alcídamente, *Sobre os sofistas* —, para só em seguida apresentá-los em público, às vezes especificadamente como faz um rapsodo: é assim com o *Margites* (*Cert.* 17; 56), a *Tebaida* (*Cert.* 255), os *Epígonos* (*Cert.* 258), o epitáfio epigramático para o rei Midas (*Cert.* 262), a *Iliada* e a *Odisseia* (*Cert.* 275-6; 286).<sup>365</sup> O caso do epitáfio é ainda mais emblemático, porque ele parece representar para Alcídamente justamente a quintessência da poesia escrita (encontrando ressonâncias, por exemplo, em versos de Simônides 581 *PMG* e numa referência do *Fedro* 264c-e).<sup>366</sup> Quando Homero compõe versos de improviso [*skhedíasai*], o narrador faz questão de especificar isso como um fato excepcional, devido às circunstâncias adversas (*Cert.* 279), indicando também desse modo de que forma concebe a atuação costumeira de Homero. Hesíodo, por outro lado, em momento algum aparece escrevendo, nem mesmo preparando versos. Como sugeri antes, Hesíodo é a *sophía* [habilidade; sabedoria] da palavra improvisada.

Não consigo entender, portanto, a surpresa dos comentadores — volto a enfatizar, tanto antigos quanto modernos — diante do resultado de uma disputa articulada e explorada por Alcídamente, em conformidade com seus mais explícitos interesses numa questão fundamental para a sofística da época. Alguns dos elementos em jogo nessa disputa são certamente tradicionais (como indicam os versos de *Trabalhos e dias* 650-9, por exemplo). Outros, como

---

decisão do rei Panedes está em conformidade com o que é construído ao longo da narrativa. Ainda assim, West não explora alguns dos detalhes de composição que me parecem fundamentais para se compreender o que está por trás dessa decisão (tal como sugiro na sequência do argumento).

<sup>365</sup> A definição proposta por Nagy (2010, p. 31-47) para o verbo *poiēin* em certa tradição biográfica sobre Homero (que ele considera pré-atnocêntrica e atnocêntrica), a meu ver, não tem qualquer validade para o que se encontra em jogo no *Certamen*. Como costuma ser levado a fazer por causa de seus pressupostos estruturalistas de base linguístico-cultural (cuja pedra-de-toque é a noção de pan-helenismo), Nagy aplica em sua leitura desses textos a ideia de que eles façam parte de um sistema cuja coerência só pode ser imposta às expensas das possíveis idiossincrasias desses textos e seus autores. A distinção que o estudioso tenta impor entre os sentidos de *grapheîn* e *poiēin* como algo compartilhado por todo esse material simplesmente não faz sentido para uma obra que tudo indica remontar em larga medida a Alcídamente, um sofista cujo emprego do verbo *poiēin* (e derivados) deliberadamente usurpa o sentido de *grapheîn*, como acredito ter mostrado em minha leitura de *Sobre os sofistas* (cf. ainda: O’SULLIVAN, 1992, p. 42-62). Para uma crítica análoga aos problemas dos pressupostos estruturalistas de Nagy, em outros de seus trabalhos: Rafael SILVA, 2018a, p. 100.

<sup>366</sup> Sobre o tema: WEST, 1967, p. 447-8; FORD, 2002, p. 101-9; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 181-6; BASSINO, 2019, p. 179-80. — A meu ver, uma tese sobre “a dialética e as letras” no *Fedro* de Platão poderia se beneficiar de uma análise mais detida do epitáfio de Midas do que propõe Fábio Fortes (2019, p. 133, n. 196).

os ecos da disputa entre Ésquilo e Eurípides na comédia as *Rãs*, de Aristófanes, ou das discussões de sofistas nas *Memoráveis* (1.2.56-8), de Xenofonte, refletem questões próprias da Atenas clássica.<sup>367</sup> Acredito que o interesse de Alcidamante pela disputa entre o discurso escrito e a palavra improvisada deva ser compreendido à luz de seu próprio contexto histórico, como atestam as discussões do *Fedro*, de Platão, ou do discurso *Contra os sofistas*, de Isócrates (ambos também do início do século IV AEC).<sup>368</sup> Apesar disso, uma obra como o *Mouseion* não teria o menor apelo se tentasse representar as linhas de força desse embate por meio de figuras pouco reconhecíveis para seu público, isto é, sem um lastro claramente identificável na tradição helênica mais antiga. Nesse sentido, acredito que a obra de Alcidamante reforce o que sugeri anteriormente sobre a relação entre Homero e a escrita. Inclusive, em termos da valorização positiva que essa relação implica historicamente para Homero e o *corpus* de versos primordialmente associado a ele, porque acredito que Alcidamante ofereça em sua obra uma crítica radical não apenas da escrita, mas de Homero — enquanto representante da escrita — e, portanto, da valorização positiva que a escrita e Homero conhecem em sua própria época.<sup>369</sup>

Essa crítica manifesta-se de modo extremamente sutil, mas, a meu ver, inquestionavelmente aparece no *Mouseion*, isto é, naquilo que sobrevive do *Mouseion* no texto do *Certamen*. Custa-me acreditar que esta leitura não tenha sido proposta antes e que mesmo os mais favoráveis leitores modernos de Hesíodo tenham se deixado guiar pelos pressupostos homerocêntricos que impedem a compreensão do que se encontra por trás do resultado final da disputa entre Hesíodo e Homero.<sup>370</sup> Peço que se considere com atenção esse trecho do *Certamen*

---

<sup>367</sup> Propostas instigantes de exploração desses temas são: GRAZIOSI, 2002, p. 176-180; KONING, 2010a, p. 256-8; BASSINO, 2019, p. 147-9.

<sup>368</sup> Sobre esse debate central da Atenas clássica: PFEIFFER, 1968, p. 31-2; VEGETTI, 1988; O’SULLIVAN, 1992, p. 23-31; NIGHTINGALE, 1995, p. 133-71; FORD, 2002, p. 229-49; CASTELLO, 2009; SALLES, 2017; FORTES, 2019, p. 171, n. 257.

<sup>369</sup> Lateralmente, vale a pena aproveitar a oportunidade para esclarecer o interesse de alguém como Nietzsche — ainda professor de Filologia na Basileia — por Alcidamante e pela tradição do *Certamen*. Para além da reflexão ao longo de toda a sua obra acerca de questões (auto)biográficas, Nietzsche compartilha ainda da desconfiança de Alcidamante contra uma cultura excessivamente letrada que decide abrir mão da capacidade de pensar e improvisar para responder da melhor maneira possível a cada situação. Para mais detalhes sobre alguns dos posicionamentos pedagógicos de Nietzsche afinados aos de Alcidamante, apresentados originalmente como palestras em 1872: *Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten*. Em português: “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” (NIETZSCHE, [1872] 2003, p. 41-137). Discussões sobre o tema incluem: DERRIDA, 1984; MELO SOBRINHO, 2003; MONTEIRO, 2007.

<sup>370</sup> Refiro-me aqui a Graziosi (2002, p. 168-80), Graziosi e Haubold (2005, p. 31-2), mas sobretudo a Koning (2010a, p. 248-59), que apresenta uma leitura perspicaz de muitas passagens do vastíssimo material de recepção da figura de Hesíodo na Antiguidade, embora, nesse caso específico, conclua sua análise de modo particularmente insípido com as seguintes palavras: “Hesíodo vence porque um juiz selecionado deixa o valor moral do assunto do poema prevalecer sobre todas as demais considerações.” (KONING, 2010a, p. 258-9). A meu ver, essa interpretação do *Certamen* é muito limitada, porque não faz justiça ao texto. Na verdade, certos pressupostos homerocêntricos parecem obstruir a compreensão da complexidade por trás da decisão do rei Panedes: até mesmo uma leitura mais atenta ao contexto do certame — como a de Judet de la Combe (2017, p. 158-66) — não concatena bem as informações mais relevantes em prol de uma interpretação contundente do todo.

(176-214), que é o clímax da narrativa. Como já disse anteriormente, o rei Panedes — nome cujo sentido é “aquele-que-tudo-sabe” —, retorna à narrativa nesse ponto crucial e ordena que a competição empatada se resolva por meio da recitação do que há de mais belo (ou melhor) nos poemas de cada um dos competidores [*kálliston ek tôn idíōn poiēmátōn*] (*Cert.* 178).

Hesíodo escolhe um trecho que demarca o início da segunda metade de *Trabalhos e dias* (383). A referência às Plêiades tem uma função programática — função, aliás, reconhecida pela própria tradição manuscrita do poema, que às vezes rubrica essa passagem ou anota *bíblōs deúteros* [livro segundo] — porque esses astros demarcam as estações e seus trabalhos tanto na realidade agrária da Antiguidade, quanto no interior da própria canção de Hesíodo.<sup>371</sup> Complementarmente, a escolha do verbo *árkhesthe* [começai], numa forma imperativa de segunda pessoa do plural, reforça essa dimensão ao ecoar seu emprego em outras posições de destaque do repertório hexamétrico arcaico (no próêmio da *Teogonia* e de vários *Hinos Homéricos*, por exemplo). Ademais, a construção do verso seguinte, com a partícula *toi*, implica num verdadeiro chamamento à ação no presente, cujo endereçado mais imediato evidentemente continua sendo Perses, embora seja de se imaginar que se aplique também ao público da performance dessa canção.<sup>372</sup> E, a meu ver, existe aqui uma excelente indicação de seu próprio contexto de apresentação: trata-se de um festival celebrado no início da primavera, quando as Plêiades desaparecem do céu e tem início a retomada dos trabalhos da lavoura, após os meses de inverno. O cantor especifica, em verbos conjugados num presente do indicativo de valor gnômico — fato reforçado por um advérbio como *aútis* [de novo] e por uma locução como “*periploménou eniautoû*” [virado o ano] —, que a atual desaparecimento das Plêiades há de durar apenas quarenta noites e dias até que esses trabalhos terminem e comecem aqueles relativos à colheita (ou, para quem tenha interesse em navegar, também os dias de navegação). Tomo a liberdade de citar novamente esses versos para suscitar a possibilidade de que se confira a pertinência de tal interpretação:

Quando as Plêiades, filhas de Atlas, despontam,  
começai a colheita; quando somem, o arado.  
Pois eis que elas durante quarenta noites e dias  
se escondem e, de novo, quando virar o ano,  
aparecem, tão logo primeiro o ferro se amola.

---

<sup>371</sup> O desaparecimento das Plêiades do céu significa o trabalho do arado (384, 615), enquanto seu retorno marca o início da colheita (383, 572) e da temporada de navegação (619). Para mais detalhes sobre o tema: CANEVARO, 2011, p. 239.

<sup>372</sup> Griffith (1983, p. 58-60) sugere que *Trabalhos e dias* se dirige a quatro públicos distintos: Perses, os reis, os vizinhos das terras em disputa e o público da performance.



(*Trabalhos e dias* 383-7 Most).<sup>373</sup>

A meu ver, portanto, na linha do que defendi acima sobre o emprego do dêitico *têide* [aqui; neste rumo] (*Trabalhos e dias* 635) como forma de dar uma indicação geográfica sobre a performance da própria canção, acredito que os versos ora citados façam uma referência à época do ano em que estão sendo entoados. Ou seja, há aí uma referência a seu contexto de performance e acredito ser possível afirmar que se trata de um festival de primavera.

Curiosamente, contudo, Alcídamente faz com que seu Hesíodo — a pedido do rei Panedes — cite justamente esse mesmo trecho como o que há de mais belo em seus poemas. Não haveria nisso um ligeiro problema? Se no *Mouseíon*, ou melhor, no *Certamen* (66-8), Hesíodo e Homero acabam de tomar um barco para atravessar de Áulis para a Cálquida, isso não seria um sinal de que a ação se passa necessariamente depois de as Plêiades terem voltado ao céu, permitindo a retomada segura das atividades de navegação? Sim, indubitavelmente isso está pressuposto. Mas isso quer dizer que o trecho seria inapropriado para o contexto de performance representado no *Certamen*? Não, porque esses versos de *Trabalhos e dias* são flexíveis o bastante para se adaptar com igual facilidade a uma data de início do verão, uma vez que tematizam o ciclo dos trabalhos agrícolas sob o signo de uma espécie de eterno retorno das Plêiades. Ou seja, esse mesmo trecho pode ser recitado com igual pertinência durante os jogos fúnebres em honra ao rei Anfidamante num período em que os mares para a Eubeia acabam de se tornar novamente navegáveis. Se minha proposta estiver correta, qual é a mensagem proclamada por Hesíodo? “As Plêiades acabam de surgir de volta nos céus e o ferro está afiado: que comecem os trabalhos da colheita!”

Por outro lado, há mais um aspecto que não me parece nada desprezível para a boa compreensão do que se encontra por trás do resultado da disputa entre Hesíodo e Homero: as informações sobre as circunstâncias da morte do rei Anfidamante. Independentemente da historicidade da guerra Lelantina,<sup>374</sup> a tradição antiga sobre o tema parece estar bem conservada neste significativo trecho de Plutarco, em seu *Banquete dos sete sábios*, quando especifica o seguinte: “Anfidamante era um varão guerreiro que, tendo preparado muitas ações contra os eritreus, tombou durante as batalhas na região da Lelantina” (PLUTARCO, *Moralia* 153f). Ora, a Erétria é uma cidade que fica na região ocidental da Eubeia, a mesma ilha em que se encontra

---

<sup>373</sup> No original: Πληιάδων Ἀτλαγενέων ἐπιτελλομένων/ ἄρχεσθ' ἀμήτου, ἀρότιό τε δυσομενάων· αἱ δὴ τοι νύκτας τε καὶ ἡμέρας τεσσαράκοντα/ κεκρύφαται, αὔθις δὲ περιπλομένου ἐνιαυτοῦ/ φαίνονται, τὰ πρῶτα χαρασσομένοιο σιδήρου.

<sup>374</sup> Para a referência a outros testemunhos antigos e reflexões sobre a questão: FEHLING, 1979, p. 199-210; JANKO, 1982, p. 94-8; BARRON, EASTERLING, 1985a, p. 93; TAUSEND, 1987, p. 499-514; NADDAF, 2002, p. 346-7; HALL, 2007, p. 4-7.

a Cálquida (na região oriental, voltada para a Hélade). Assim sendo, a famigerada guerra Lelantina é um conflito interno à ilha da Eubeia, um fratricídio que arrastou o restante do mundo helênico para um ciclo de morte e destruição rememorado até muitas gerações depois. Mais uma vez, para meu argumento, não importa se a guerra de fato ocorreu, mas sim o imaginário formado em torno dela. E quanto a isso, não é possível ter muitas dúvidas sobre o modo como os próprios antigos parecem tê-la concebido. Como de costume, o testemunho de Tucídides (1.15.3) é lapidar: “A guerra entre calcídeos e erétrios foi a que, no passado, mais dividiu o resto do mundo helênico entre as alianças com um ou outro lado.”<sup>375</sup>

Esse é o contexto histórico mais imediato da realização dos jogos fúnebres em honra a Anfidamante. Trata-se, portanto, do funeral do rei da Eubeia, morto numa guerra fratricida, disputada entre dois povos dessa mesma ilha, calcídeos e erétrios. E que opção faz Homero, numa competição de *sophía* [sabedoria] celebrada nesse contexto, como o mais belo trecho de seus poemas? Novamente, limito-me a retomar os versos já citados, pois acredito que eles tornem ainda mais evidente a obviedade de minha interpretação:

Em torno, então, aos dois Ájaces, as falanges resistiram,  
firmes, às quais nem Ares desdenharia enfrentar,  
nem Atena, socorro-do-exército. Pois os melhores,  
seletos, aguardavam os troianos e Héctor,  
cerrando lança contra lança, com couraça sobre couraça,  
escudo contra escudo, elmo a elmo, homem a homem,  
e a crina dos elmos tocava os refulgentes peitorais  
quando mexiam a cabeça, tão cerrados estavam uns contra os outros.  
Eriçou-se a batalha destruidora de mortais, com as lanças  
enormes, que eles portavam, dilaceradoras. Os olhos cegava  
o brilho brônzeo dos elmos refulgentes,  
das couraças recém-lustradas e dos escudos brilhantes  
dos que avançavam na confusão. De coração muito audaz seria  
quem então regozijasse em ver a matança e não se afligisse.  
(*Certamen* 191-204).<sup>376</sup>

Homero opta por uma cena de batalha. Como observado por inúmeros comentadores, uma cena que parece representar um combate hoplítico e refletir sobre a violência generalizada dessa forma de guerra. Há um notável tom de censura nos últimos versos da passagem, como

<sup>375</sup> No original: Μάλιστα δὲ ἐς τὸν πάλαι ποτὲ γινόμενον πόλεμον Χαλκιδέων καὶ Ἐρετριῶν καὶ τὸ ἄλλο Ἑλληνικὸν ἐς ζυμμαχίαν ἑκατέρων διέστη.

<sup>376</sup> No original: ἀμφὶ δ' ἄρ' Αἴαντας δοιοὺς ἴσαντο φάλαγγες/ καρτεραί, ἃς οὔτ' ἂν κεν Ἴαρος ὀνόσαιτο μετελθῶν/ οὔτε κ' Ἀθηναίη λαοσσόος. οἱ γὰρ ἄριστοι/ κρινθέντες Τρῳάς τε καὶ Ἴκτορα δῖον ἔμιμον/ φράξαντες δόρυ δουρί, σάκος σάκει προθελύμνω./ ἀσπίς ἄρ' ἀσπίδ' ἔρειδε, κόρυς κόρυιν, ἀνέρα δ' ἀνήρ,/ ψαῦδον δ' ἱππόκομοι κόρυθες λαμπροῖσι φάλοισι/ νεόντων· ὡς πυκνοὶ ἐφέστασαν ἀλλήλοισιν./ ἔφριξεν δὲ μάχῃ φθισίμβροτος ἐγγεῖησι/ μακραις, ἃς εἶχον ταμεισίχροας. ὅσσε δ' ἄμερδεν/ ἀυγὴ χαλκεῖη κορύθων ἄπο λαμπομενάων/ θωρήκων τε νεοσμῆκτων σακέων τε φαινῶν/ ἐρχομένων ἄμυδις. μάλα κεν θρασυκάρδιος εἶη/ ὅς τότε γηθήσειεν ἰδὼν πόνον οὐδ' ἀκάχοιτο.

se o narrador conseguisse compreender o júbilo guerreiro até certo ponto — uma vez que a descrição cinematográfica da cena anterior não deixa de ter seu apelo estético (no sentido etimológico da palavra) —, mas não na mortandade sem limites que eventualmente ocorre. Ainda assim, são versos que invocam a sanguinolência e a carnificina com uma verborragia que talvez não fosse de todo conveniente, mesmo para uma sociedade bélica como a dos antigos helenos, durante o tipo de evento em que costumam ser apresentadas as canções da tradição hexamétrica arcaica (o festival cívico-religioso e o banquete). Contudo, entoar esses versos durante o funeral de um rei morto durante uma guerra fratricida que arrasa seus próprios súditos? Tocar uma ferida recentíssima e arriscar assim suscitar uma retomada das ofensivas com resultados mutuamente dilaceradores? Pois é precisamente isso que Homero — o grande sábio dos discursos escritos — propõe.<sup>377</sup> E por que ele não é capaz de abrir os olhos para o contexto de performance onde eles se encontram a fim de se decidir de forma um pouco mais atenta à realidade do momento? Porque ele sabe de cor muitos poemas (como o *Certamen* sugere bem), ainda que pareça ignorar que “é impossível saber de cor discursos escritos sobre todos os assuntos” (ALCIDAMANTE, *Sobre os sofistas* §14).

Recapitulando o argumento: a época do ano em que transcorrem os jogos fúnebres em honra a Anfidamante coincide com a reabertura dos mares para a navegação e a retomada dos trabalhos agrícolas; a Eubeia acaba de testemunhar os horrores de uma guerra fratricida entre calcídeos e erétrios (não sendo de somenos importância o fato de que a estação das guerras seja justamente o período entre o final da primavera e o verão); Hesíodo canta versos incentivando a retomada dos trabalhos do campo; Homero recita um trecho de um poema com imagens esplêndidas de combates e chacinas. Ora, quem demonstra possuir mais *sophía* [sabedoria]? Para o povo, admirado com “versos que ultrapassam todos os limites” [*parà tò prosêkon gegonótōn tōn epōn*] (inclusive, os limites da conveniência), aquele que deveria ser coroado continua sendo Homero, independentemente das consequências nefastas advindas da escolha. Para o novo rei da Eubeia, Panedes — “aquele-que-tudo-sabe” —, simplesmente não há dúvidas de que o vencedor é Hesíodo. E não consigo entender o porquê de tanta surpresa por parte dos leitores do *Certamen*, uma vez que o próprio narrador conclui com o mais límpido dos veredictos: “[O] rei coroou Hesíodo, depois de dizer que era justo vencer quem conclama ao trabalho agrícola e à paz, não quem esmiúça guerras e massacres.” (*Certamen* 207-10).<sup>378</sup>

---

<sup>377</sup> Sobre a noção de conveniência da canção no período arcaico (justamente relacionada com temas fúnebres, no caso de Ford): VERDENIUS, 1983, p. 53-4; FORD, 2002, p. 13-7; HUNTER, 2009, p. 13-5.

<sup>378</sup> No original: ὁ δὲ βασιλεὺς τὸν Ἡσίοδον ἐστεφάνωσεν εἰπὼν δίκαιον εἶναι τὸν ἐπὶ γεωργίαν καὶ εἰρήνην προκαλούμενον νικᾶν, οὐ τὸν πολέμους καὶ σφαγὰς διεξιόντα.

Em pleno período clássico, Alcídamente opera assim a mais completa transvaloração do significado de Homero e da escrita, por um lado, de Hesíodo e da palavra improvisada, por outro. Há ainda, é claro, um viés evidentemente aristocrático e até antidemocrático na forma como todas as peripécias são aí narradas, evocando certas passagens virulentas de Platão e Xenofonte, por exemplo. Nesse sentido, uma leitura atenta do *Mouseion* de Alcídamente — isto é, do que foi transmitido dele no *Certamen* — corrobora e ilustra exemplarmente as propostas defendidas em seu discurso *Sobre os sofistas*. Ainda assim, é preciso lembrar que o *Certamen* está inserido na tradição biográfica sobre essas duas figuras de autoridade do repertório poético da Antiguidade clássica e não pode deixar de prestar reverência a certos lugares-comuns dessa tradição. Paralelamente, não é possível saber quanto do final do *Certamen* efetivamente remonta a Alcídamente e quanto pertence a fontes posteriores, compiladas para tentar fornecer um quadro biográfico mais completo e satisfatório ao leitor.<sup>379</sup>

Em todo caso, que fim levam Hesíodo e Homero na tradição biográfica do *Certamen*? Após a atribuição do prêmio, Hesíodo viaja até Delfos, onde é reconhecido pela profetiza de Apolo, que, num transe inspirado, proclama um oráculo sobre sua glória e seu fim (*Certamen* 215-8). Tentando evitar a realização da morte predita, Hesíodo opta por estender sua estadia numa determinada região, onde acaba sendo injustamente acusado de seduzir uma jovem e é assassinado por seus irmãos, que se livram de seu corpo lançando-o ao mar. Espantosamente, contudo, golfinhos trazem seu cadáver de volta à terra no terceiro dia, durante a realização de um festival no local, de modo que seus assassinos são descobertos e punidos, enquanto o próprio Hesíodo recebe um digno sepultamento e, posteriormente, até honras fúnebres comuns a heróis (como é o caso da transferência de sua ossada pelos orcomênios) (*Certamen* 224-254). Homero, por outro lado, após o fim da competição, vaga um pouco desconsolado, a princípio, recitando seus poemas, mas rapidamente se apruma. Na sequência, escreve novos versos e os apresenta a públicos diferentes, entre lídios, atenienses e coríntios, conquistando glória e reconhecimento a ponto de testemunhar o estabelecimento de sacrifícios em sua própria honra entre os de Argos

---

<sup>379</sup> A referência explícita ao *Mouseion* de Alcídamente, indicando-o, portanto, como uma de suas fontes, ocorre no trecho final do *Certamen* (240), quando se trata de especificar o fim dos malfeitores de Hesíodo. Por outro lado, o papiro Michigan preserva um trecho que parece ser a conclusão (talvez da primeira seção) do *Mouseion*, com a morte de Homero (como citarei na sequência). Assim sendo, acredito ser possível afirmar com segurança que o escrito de Alcídamente trata não apenas do certame entre Hesíodo e Homero, mas também da vida e da morte de cada um deles. West (1967, p. 444-50) propõe interessantes conjecturas sobre as possíveis fontes do compilador do *Certamen*. Para outras referências sobre as mortes de Hesíodo e Homero nos testemunhos antigos: LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 8-13, p. 17-8; O’SULLIVAN, 1992, p. 98-105; GRAZIOSI, 2002, p. 150-9; KONING, 2010a, p. 254-6; KIMMEL-CLAUZET, 2015; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 168-99; BASSINO, 2019, p. 170-6; p. 188-94.

(e, presumivelmente, também os de Quios) (*Certamen* 302-8).<sup>380</sup> Por seu *Hino a Apolo*, apresentado em Delos, torna-se cidadão comum dos jônios, e resolve seguir para a ilha de Ios, junto a Creófilo, onde envelhece e morre — exatamente como um oráculo do início da narrativa previra —, depois de se mostrar incapaz de responder a um enigma proposto por crianças. Vale a pena citar *ipsis litteris* esse trecho, porque tal anedota tem uma atestação bastante precoce (aparecendo entre os fragmentos de Heráclito), além de ser preservada aqui no famoso Papiro Michigan, que contém um dos possíveis títulos da obra e a provável atribuição de sua autoria. No trecho, o velho Homero, sentado junto ao mar, nota crianças retornando da pesca e indaga (num hexâmetro datílico): “Varões caçadores da Arcádia, acaso temos algo?” (*Certamen* 323-6).<sup>381</sup>

E eles, ao vê-lo, improvisaram a seguinte linha: “O que pegamos largamos, o que não pegamos trazemos.” Mas ele, incapaz de encontrar o sentido disso, perguntou-lhes o que estavam dizendo. Eles falaram que saíram para uma pescaria, mas que, como não capturaram nada, sentaram-se e cataram piolhos; os piolhos que encontraram deixaram lá, mas os que não pegaram estavam carregando em seus mantos. Lembrando-se do oráculo, de que o declínio de sua vida chegara, escreveu o seguinte epigrama em versos para si:

“Aqui a terra encobre a sagrada cabeça,  
divino Homero, ornamentador de heróis varões.”

Enquanto retornava, como o chão estava enlameado, escorregou e caiu sobre as próprias costelas; dizem que assim morreu. Escreveremos então que a excelência é escrever sobre isso, principalmente ao ver os historiadores serem tão admirados. Pelo menos é por causa disso que Homero, em vida e mesmo na morte, é honrado por todas as pessoas. Esse escrito então lhe ofereço em agradecimento pela brincadeira, transmitindo a origem dele e o resto de sua poesia àqueles desejosos de amar a beleza por meio da exatidão da memória, para a posse comum dos helenos.

Alcidamante, *Sobre Homero* (P.Mich. inv. 2754).<sup>382</sup>

Em vista de tudo quanto sugeri até aqui, acredito não haver dúvidas sobre minha opinião quanto a esse trecho final do *Mouseion*: Alcidamante emprega a mais devastadora ironia para

<sup>380</sup> Para o processo histórico de estabelecimento de cultos em homenagem a Homero: KIMMEL, 2006; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 197-9.

<sup>381</sup> No original: ἄνδρες ἀπ’ Ἀρκαδίας θηρήτορες ἢ ῥ’ ἔχομέν τι;

<sup>382</sup> No original (na edição de Bassino, sem todas as marcações diacríticas): οἱ δὲ ὀρῶντες [αὐ]τὸν ἐσχεδίασαν τόνδε [τὸ]ν στίχον· ὅσσ’ ἔλομεν λ[ι]πόμεσθ’ ὅσσ’ οὐκ ἔλομεν φερόμε[σ]θα. ὁ δὲ οὐ δυνάμενος εὐρεῖν τὸ λεχθὲν ἦρε το αὐτοὺς [ὅτι] λέγοιεν. οἱ δὲ ἔφασαν ἐφ’ ἀλείαν οἰχόμεν ο[ι] ἀγρ]εῦσαι μὲν οὐδέν, καθήμενο`ί [δ]ὲ φθειρ[ί]ζ[ε]σ[θ]αι· τῶν δὲ φθειρῶν οὗς ἔλαβον αὐτοῦ κατα[λ]ιπεῖν, οὗς δ’ οὐκ ἔλαβον ἐν τοῖς τρίβωσιν ἐ[.]ν ἀποφέρειν. ἀναμνησθεῖς δὲ τοῦ μαντε[ί]ου [ὅτι] ἡ καταστροφή αὐτῷ το[ῦ] βίου ἦκεν, π[οι]εῖ εἰς ἑαυτὸν ἐπίγραμμα[μ]α τό[δ]ε· ἐνθάδε[ε] τὴν ἰε[ρ]ήν κεφαλὴν κατὰ γαῖα κάλυψε./ ἀνδρῶν ἡρώων κοσμήτορα θεῖον Ὅμηρο[ν]. καὶ ἀν[α]χωρῶν` πηλοῦ ὄντος ὀλισθάνει καὶ πεσὼν ἐπὶ πλευρὰν οὖτως, φασίν, ἐτελεύτησεν. περὶ τούτου μὲν οὖν ἴποιεῖσθαι τὴν ἀρετὴν ποιήσομεν, μάλιστα δ’ ὀρῶν τοὺς ἱστορικοὺς θαυματοζομένους. Ὅμηρος γοῦν διὰ τοῦτο καὶ ζῶν καὶ ἀποθανὼν τετίμηται παρὰ πᾶσιν ἀνθρώποις. ταύτη[.] οὖν αὐτῷ τῆς παιδείας χάριν ἀποδίδω[μι], τό τε γένος αὐτοῦ καὶ τὴν ἄλλη[ν] ποίησιν δι’ ἀκριβ[ε]ίας μνήμης τοῖς βουλομένοις φι[λοκαλ]εῖν τῶν Ἑλλήνων εἰς τὸ κοινὸν παραδο[ύ]ς./ [Αλκι]δάμαντος/ Περί Ὁμήρου

falar dos “benefícios”, para a cultura helênica, oferecidos por Homero e pela prática de se memorizarem discursos escritos, em lugar de se dedicar à prática da improvisação. Subscrito ao papiro Michigan está o nome de um dos mais acerbos críticos à cultura letrada do período clássico e isso se faz notar não apenas em muitas obras dessa época — vide o *Fedro* de Platão, com seu célebre mito de Theuth em primeiro lugar<sup>383</sup> —, mas vocifera com violência incomum nesse curto fragmento de papiro que soube encontrar o momento oportuno para lançar sua voz e reivindicar justiça para Alcidas.<sup>384</sup>

À guisa de conclusão do que proponho sobre as relações entre a escrita, Homero e sua divinização, delineando a princípio uma hipótese para tentar esclarecer certas idiossincrasias da *Ilíada* e da *Odisseia* com relação ao restante da tradição hexamétrica arcaica, mas, em seguida, apontando diferentes indícios que concorrem para lançar os fundamentos dessa hipótese numa realidade histórica, gostaria de indicar de que modo uma leitura contextualizada e coerente das obras de Alcidas — principalmente o discurso *Sobre os sofistas* e o *Mouseion* (esta última a partir do material preservado no *Certamen*) — ajuda a compreender melhor o processo de formação da tradição biográfica em torno a Homero e Hesíodo. A meu ver, a compreensão desse processo é fundamental tanto para quem queira se debruçar sobre a recepção dessas figuras em períodos posteriores, incluindo aí inúmeros desdobramentos para qualquer história dos Estudos Clássicos, quanto para quem queira remontar a alguns dos pontos mais obscuros de toda essa história. A partir do esclarecimento proporcionado pelas reflexões desta última seção, sugiro que se leia a seguinte passagem — extraída de um dos mais célebres livros do século XX sobre a educação na Antiguidade — e se note quão profundamente podem alcançar as raízes de certos mitos modernos:

É certo que os estágios primitivos da expressão poética de um povo encontram-se condicionados do modo mais intenso pelas particularidades nacionais. A compreensão, por outros povos e tempos, do que lhe é peculiar fica necessariamente restringida. A poesia arraigada no solo — e não há nenhuma verdadeira poesia que não o seja — só se eleva a uma validade universal na medida em que atinge o mais alto grau da universalidade humana. O fato de Homero, o primeiro que entra na história da poesia grega, ter-se tornado o mestre da humanidade inteira demonstra a capacidade única do povo grego para chegar ao conhecimento e à formulação daquilo que une e move todos nós. (JAEGER, [1933] 1995, p. 65, trad. Artur M. Parreira).

---

<sup>383</sup> Sobre a posição do *Fedro* em meio a esse debate: DERRIDA, 1972, p. 77-213; KAHN, 1996, p. 371-92; SALLES, 2017; FORTES, 2019 (esp. 245, n. 435; p. 323-5).

<sup>384</sup> Para outras interpretações do texto desse fragmento: BASSINO, 2019, p. 67-75.

## *Successit ecce Homerus*<sup>385</sup>

Assim seja! Aparentemente, a universalidade de Homero é um dogma para diversas propostas de história dos Estudos Clássicos. Acima sugeri de que forma esse dogma apoia-se numa articulação entre a dimensão divina da canção do período arcaico — como lastro de verdade daquilo que é proclamado — e reivindicações de ordem epistemológica, pedagógica, estética e política. Contudo, busquei demonstrar como esse esquema básico seria válido tanto para as canções do *corpus* homérico quanto do hesiódico (e, na verdade, mesmo de outras tradições, como as que reivindicam os nomes de Arquíloco, Safo e Sólon, por exemplo). Em todo caso, a fim de esclarecer de que modo esse fundo comum opera no cancionário do período arcaico, poupei um último exemplo da *Odisseia*, que gostaria de colocar em paralelo com aquilo que apresentei sobre a relação entre o cantor e as Musas, principalmente a partir da *Teogonia*. O trecho é curto e trata-se de uma fala em discurso direto por parte de Fêmio, precisamente no momento em que faz sua súplica a Odisseu, após a matança dos pretendentes no palácio de Ítaca:

“Toco teus joelhos, Odisseu, e que tu me respeites e te apiedes de mim.  
Para ti próprio depois haverá infortúnio, se o aedo  
matares, a mim, que canto para deuses e homens.  
Sou autodidata, pois um deus em meu peito faz brotar  
diversas canções: é certo que, junto a ti, eu cante,  
como para um deus. Por isso, não queiras me degolar.  
E Telêmaco, teu amado filho, poderia te contar isto:  
não era por escolha nem por interesse, que eu frequentava  
tua casa a fim de cantar aos pretendentes após as refeições,  
mas eles, bem mais numerosos e mais fortes, traziam-me à força.”  
(*Odisseia* 22.344-353 W).<sup>386</sup>

Não retomarei os detalhes dramáticos da cena, já abordados sucintamente antes,<sup>387</sup> mas gostaria de indicar de que modo a argumentação de Fêmio nesse trecho corrobora e esclarece alguns pontos já apresentados. Encontramos aqui, mais uma vez, aquela suposição de que o cantor arcaico realmente depende de uma divindade para entoar seu canto (o que aparece

<sup>385</sup> “Eis que veio Homero”, expressão latina empregada por Christian Gottlob Heyne para introduzir sua exposição sobre os aportes poéticos de Homero ao material tradicional herdado por ele. Mais reflexões sobre o tema serão propostas no terceiro capítulo da tese.

<sup>386</sup> No original: γουνοῦμαί σ', Ὀδυσσεῦ· σὺ δέ μ' αἶδεο καί μ' ἐλέησον· αὐτῷ τοι μετόπισθ' ἄχος ἔσσεται, εἴ κεν αἰοιδόν/ πέφνης, ὅς τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισιν ἀείδω./ αὐτοδίδακτος δ' εἰμί, θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας/ παντοίας ἐνέφυσεν· ἔοικα δέ τοι πάρ' ἀείδειν/ ὥς τε θεῶ· τῷ μὲ λυλαίεο δειροτομήσαι./ καὶ κεν Τηλέμαχος τάδε γ' εἶποι, σὸς φίλος υἱός./ ὡς ἐγὼ οὐ τι ἐκὼν ἐς σὸν δόμον οὐδὲ χατίζων/ πωλεόμην μνηστῆρσιν ἀεισόμενος μετὰ δαῖτα./ ἀλλὰ πολὺ πλέονες καὶ κρέσσονες ἦγον ἀνάγκη.”

<sup>387</sup> Para uma análise detida, acompanhada de referências bibliográficas: ASSUNÇÃO, 2019b.

quando Fêmio diz que “um deus me pôs no peito/ as mais diversas canções”), embora também desfrute de sua parte de responsabilidade: “sou autodidata”, afirma ele orgulhosamente, fazendo referência a algo que seria do campo lexical de um conhecimento adquirido de forma espontânea. A ideia de uma conjunção entre uma inspiração divina e uma técnica humana — como instâncias fundamentalmente interconectadas para a performance da canção — reitera aquilo que vimos sugerido pelo trecho da iniciação de Hesíodo na *Teogonia* (22-34). Há aqui, contudo, um elemento a mais, muito bem apontado e explorado por Brandão ([2005] 2015, p. 61-9), quando Fêmio busca se eximir de qualquer culpa com o seguinte argumento: “não era por escolha nem por interesse, que eu frequentava/ tua casa a fim de cantar aos pretendentes após as refeições,/ mas eles, bem mais numerosos e mais fortes, traziam-me à força.” Esse terceiro elemento introduz um aspecto que complexifica as relações em torno da canção no momento da performance, porque além dos polos identificados à divindade (como origem do canto) e ao cantor (como seu meio), há ainda aquele que diz respeito ao público (como seu destinatário). Acredito ter aludido a esse arranjo tripartite anteriormente, quando falei da posição social do cantor nesse período, incluindo aí suas tensas relações com aristocratas e outros grupos sociais para os quais suas canções vêm apresentadas. Ainda assim, espero que essa explicitação aqui possa contribuir para o desenvolvimento de minha argumentação.<sup>388</sup>

Entre a divindade e o público, o cantor desempenha o papel de intermediário, responsabilizando-se por levar a cabo o acontecimento único que é sua canção. Isso aparece nas representações de versos atribuídos ao *corpus* homérico e ao hesiódico, bem como em outros repertórios do período arcaico (como os já citados, de Arquíloco, Safo e Sólon, por exemplo). Trata-se aqui de uma poética das transferências: a divindade transfere a palavra divina para um cantor inspirado, que, por meio tanto da inspiração, quanto de seus conhecimentos musicais e de uma reflexão sobre a ocasião de performance (em termos de público, momento e lugar), transfere a palavra divina para uma canção dotada de um conteúdo de verdade sobre o mundo; essa canção é recebida pelos ouvintes ali presentes, que reagem a ela e transferem para o cantor sua apreciação; conseqüentemente, o cantor invoca a divindade — levando em conta as demandas do público — e dá início a uma nova sequência de apresentação do canto. Trata-se de um processo extremamente complexo cujo funcionamento pode ser vislumbrado durante as performances de Demódoco na corte dos feácios, ao longo do canto VIII da *Odisséia*. Algo

---

<sup>388</sup> A ideia de uma “tripla motivação” do canto no período arcaico é concebida por Brandão ([2005] 2015, p. 61) como um processo complexo, “envolvendo a cooperação do poeta, da Musa e dos ouvintes, intencionalmente exposto enquanto tal.” Para outras reflexões sobre a questão: VERDENIUS, 1983, p. 20-4, p. 37-40; MOST, 1990, p. 43; BERTOLINI, 1992a, p. 60; 1992b, p. 124-9; WERNER, 2005, p. 177; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 304-9; ASSUNÇÃO, 2019b.



dessa mesma ordem subjaz às representações metalinguísticas de muitas outras canções do período arcaico, principalmente nas autorreferências onde a *persona* da canção alude a suas relações com a divindade e o público (que se pense aqui na relação entre o Hesíodo de *Trabalhos e dias*, as Musas e Perses, por exemplo, ou ainda em certas composições de Safo e Teógnis, sobre as quais será preciso voltar a refletir).

Ainda assim, na seção anterior, defendi que a *Iliada* e a *Odisseia*, isto é, os poemas atribuídos — eventualmente, de forma exclusiva — a Homero seriam dotados de idiossincrasias responsáveis por distingui-los do cancionero arcaico. Acompanhando sugestões de Graziosi (2002, p. 86-7) e Koning (2010a, p. 132-3), afirmei que a ausência de uma *persona* poética ricamente elaborada em termos biografizantes estaria na base do destino excepcional dessas obras, concebidas como prodígios capazes de transcender a limitada condição humana graças a uma potência puramente divina: *theîos Hómēros*, “o divino Homero”, é expressão que se torna corrente desde o período clássico e aparece em trechos de autores tão variados quanto Píndaro (*Ístmicas* 3.55), Platão (*Fedro* 95a), Filóstrato (*Sobre heróis* 43.5), Frontão (2.67), bem como em dois dos epigramas citados pelo *Certamen* (214; 338). Como minha hipótese sobre o papel desempenhado pela escrita da *Iliada* e da *Odisseia* no apagamento responsável por promover essa ausência de *persona* poética deve permanecer em estado fundamentalmente hipotético, minha argumentação não exigirá um ato de fé nessa proposta por parte do(a) leitor(a). Limitar-me-ei a apontar algumas das consequências para a história dos Estudos Clássicos de se ter privilegiado essa ausência como marca da superioridade de Homero com relação a todos os demais nomes do cancionero helênico, antes de delinear minha própria alternativa a essa abordagem hegemônica.

A maior parte dos estudos sobre o tema privilegiam Homero como a verdadeira origem das práticas filológicas, pedagógicas ou crítico-literárias da Antiguidade. Não entrarei, por ora, no anacronismo com que algumas dessas categorias são tratadas sem a devida problematização — pois me ocuparei disso no terceiro capítulo desta tese —, mas aproveito para esclarecer que, embora já tenha citado várias obras nesse sentido, gostaria de acrescentar agora a referência a outro relevante trabalho de Verdenius (1983). Nele, o estudioso oferece uma tipologia dos princípios de “crítica literária” vigentes entre os gregos antigos, segundo uma perspectiva majoritariamente sincrônica:

As principais tendências da crítica literária grega parecem se basear em cinco princípios, que podem ser chamados de princípio da Forma, da Habilidade, da Autoridade, da Inspiração e da Contemplação. Todos esses princípios aparecem pela primeira vez em Homero. Pode parecer um pouco estranho

tratar Homero como um crítico literário. Ainda assim, a crítica está lá, não nos poemas como um todo, mas numa série de observações casuais. Essas observações nem sempre são muito profundas, mas contêm os germes de ideias muito importantes que mais tarde se desenvolveram em teorias elaboradas. Nesse sentido, Homero é o pai da crítica literária. (VERDENIUS, 1983, p. 15).

Temos aqui um dos mais evidentes exemplos das consequências de se fundamentar um *organon* crítico-literário, como aliás também ocorre em abordagens filológicas ou pedagógicas, num modelo interacionista estabelecido a partir de “Homero”: o apagamento de sua *persona* poética — entendida aí como marca de uma dimensão humana, em termos espaço-temporais — engendra a pretensão de uma mensagem universal, descarnada de circunstâncias específicas, proclamada como palavra emitida pela própria divindade e recebida unilateralmente pelo público. Em termos práticos, o que resulta dessa forma de conceber as relações entre a divindade, o cantor, sua canção, o mundo e o público é a supressão do aspecto dialógico de todo esse processo em favor de um modelo hierárquico que busca impor uma lógica da presença do sentido divino no lugar das transferências em jogo no momento da performance da canção. Isso fica muito evidente na forma como Verdenius prioriza o que ele concebe como o polo produtor (identificado nos princípios da Forma, da Habilidade, da Autoridade e da Inspiração), por oposição ao polo receptor, caracterizado de forma passiva sob a noção de Contemplação.

Em que pese o excelente tratamento das fontes antigas no texto do estudioso (VERDENIUS, 1983), acredito que seu enquadramento teórico padeça do mesmo problema já identificado antes nas propostas de história dos Estudos Clássicos que privilegiam Homero — ou antes, o mito do poeta divino responsável pela *Ilíada* e pela *Odisseia* — como fundamentação das pretensões universalizantes de certos campos de estudo numa origem pretensamente transcendental. Homero é o nome dessa ausência primordial que reivindica para si uma presença plena e divina capaz de autorizar a universalidade de seus poemas, bem como de tudo aquilo que passa a “depende” dele: o Helenismo, o Classicismo, a Filologia Clássica e a própria Literatura. Todas instituições criadas e desenvolvidas em contextos históricos muito específicos, mas, ainda assim, aspirando transcender suas particularidades em direção a um universal pretensamente capaz de abarcar a realidade, como faz questão de proclamar a conclusão do texto de Verdenius (1983, p. 37-8), em sua defesa da necessidade de que os modernos empreendam um movimento geral de conversão às lições dos gregos antigos.<sup>389</sup>

---

<sup>389</sup> Para maiores esclarecimentos sobre a urgência reivindicada por Verdenius, sugiro a leitura de seu longo parágrafo final, que se abre com a seguinte frase: “O universal faz parte da realidade em medida não inferior ao particular.” (VERDENIUS, 1983, p. 57).

A meu ver, fundar uma tipologia de princípios “crítico-literários” — assim como uma história dos Estudos Clássicos, da Literatura ou da Educação na Antiguidade — no modelo interacionista estabelecido por “Homero”, a partir do apagamento de sua *persona* poética, restringe consideravelmente nossa capacidade de compreender as complexas relações entre essas obras e seus agentes históricos. Minha proposta, portanto, é continuar delineando aqui as bases para uma outra história dos Estudos Clássicos, incluindo também algumas implicações para campos afins (como os da história da Literatura e da Educação na Antiguidade), a partir de um modelo interacionista dialógico capaz de levar em conta as diferentes relações estabelecidas entre divindade, cantor, canção, mundo e público dentro do jogo de transferências ocorridas durante a performance e em momentos posteriores de transmissão textual. Acredito ser possível sugerir que esse modelo constitua um precursor do que séculos mais tarde será formalizado como *philología*. Isto é, creio que esse modelo ofereça os subsídios necessários para que se compreenda de que forma procede uma espécie de filologia *avant la lettre*.<sup>390</sup>

Com o objetivo de tornar essa parte da exposição mais inteligível, proponho uma tipologia de caráter sincrônico, em cujo âmbito desenvolverei uma abordagem diacrônica dos desenvolvimentos históricos dessa filologia *avant la lettre*. Todo empreendimento filológico é uma forma de recepção e a própria tarefa dos Estudos Clássicos também pode ser compreendida nesses termos. Assim sendo, minha tipologia pretende se concentrar nos diferentes aspectos da recepção conferida a certas obras do período arcaico em alguns momentos dessa história. Embora esses aspectos tenham sido divididos em tópicos — com o objetivo de facilitar a exposição —, evidentemente todos precisam ser compreendidos em conjunto, dentro de um sistema dinâmico, e não de forma estanque. A meu ver, os principais elementos dessa filologia são:

- Políticos: como o público, enquanto corpo político, recebe a canção?
- Teológicos: como o público recebe a canção enquanto expressão de uma instância divina?
- Epistemológicos: como o público recebe a canção enquanto forma de representação do mundo?
- Éticos e pedagógicos: como o público, formado por indivíduos em sociedade, recebe a canção?
- Estéticos: como o público recebe a canção enquanto material capaz de evocar seus sentidos?

---

<sup>390</sup> Para reflexões, que ainda serão oportunamente retomadas nesta tese, sobre a noção de *philología* e termos afins, sugiro as páginas iniciais do livro *Philologus auctor*, de Pascale Hummel (2003, p. 9-34). Ver ainda: WOLF, 1807, p. 10-4; SANDYS, 1903, p. 4-6.

Essa exposição fundamenta-se no que sugeri antes sobre a cultura da canção entre os helenos antigos do período arcaico (principalmente com base na tradição hexamétrica). Partindo do que ficou definido aí, proponho-me a abordar alguns de seus principais desdobramentos até o período helenístico, quando surge entre os antigos algo reconhecido pelas várias histórias dos Estudos Clássicos como a filologia propriamente dita. Entre esses dois “pontos”, contudo, mais de três séculos de enorme complexidade se desenrolam e minha proposta obviamente não aspira a refletir sobre cada detalhe que pudesse se mostrar significativo para o que tenho chamado de filologia *avant la lettre*, mas apenas continuar traçando linhas gerais dessa proposta para uma outra história dos Estudos Clássicos.<sup>391</sup>

### **O festival como contexto (ou os aspectos políticos da canção)**

Todo empreendimento cultural de sucesso apoia-se numa base política bem consolidada. Isso vale para as instituições modernas — e ajuda a compreender por que os Estudos Clássicos florescem em certos contextos, mas não em outros — assim como para as instituições antigas. Para o que nos ocupa aqui, os festivais cívico-religiosos são uma das mais importantes dessas instituições: neles são realizadas as competições que, como vimos antes, oferecem as condições básicas para grandes performances de canção desde o período arcaico.<sup>392</sup>

Menções a esses festivais aparecem nos próprios poemas da tradição hexamétrica, como na referência mais longa aos jogos fúnebres em homenagem a Anfidamante (*Trabalhos e dias* 694) ou nas ligeiras alusões ao touro imolado para Poseidon Helicônio [*Helikónion*] (*Il.* 20.404) e à palmeira de Apolo em Delos (*Od.* 6.162). Essas duas últimas alusões são lidas por alguns estudiosos como reminiscências preservadas dos grandes festivais jônicos, durante os quais os próprios poemas teriam sido apresentados: o festival das Paniônias, realizado no santuário de Poseidon de Hélice, no cabo de Mícale (perto de Priene, não muito longe da ilha de Samos), e o festival das Délias, realizado no santuário de Apolo, na ilha de Delos. Ainda veremos mais detalhes desse tipo de associação, mas o que nos interessa aqui é sua presença ligeiramente sugerida nos próprios poemas.<sup>393</sup>

---

<sup>391</sup> Esquemas gerais de Teoria da Literatura com que a presente proposta dialoga incluem: ABRAMS, [1953] 2010, p. 15-142; COMPAGNON, [1998] 2012, p. 11-27; ARAÚJO, 2006, p. 105-12; MEDEIROS, 2018b, p. 57-63.

<sup>392</sup> Sobre a importância de instituições políticas para o sucesso de empreendimentos culturais na Antiguidade: ROSSI, 2000; ERCOLANI, 2014; NICOLAI, 2014.

<sup>393</sup> Uma das primeiras propostas de se defender a importância das Paniônias para a constituição precoce do *corpus* homérico é a de Frame (2009, p. 550-620). Suas reflexões são retomadas por Nagy (2010, esp. 218-32) e Judet de la Combe (2017, p. 292-304).

Como já sugeri antes, poemas da extensão da *Ilíada* e da *Odisseia* não poderiam ser entoados em sua inteireza em ocasiões de performance regulares, sendo plausível considerar que apenas nos maiores festivais helênicos haveria uma quantidade bastante de cantores e uma disponibilidade suficiente de tempo para executar trechos mais extensos dessas composições. A meu ver, é fundamental jamais perder de vista que o acontecimento representado pela “invenção de Homero” — expressão que emprego aqui na esteira de estudiosos como West (1999), Graziosi (2002) e Nagy (2010) — exige uma infraestrutura política básica, pois é apenas por meio dela que podem ser asseguradas as condições de formação e execução de poemas extensos como a *Ilíada* e a *Odisseia*. Homero só pode surgir quando o material antiquíssimo da tradição hexamétrica arcaica vem a ser organizado com base em certos princípios para que seja incorporado ao programa de um desses grandes festivais, em performances relativamente descontínuas da totalidade desse material.<sup>394</sup>

Um pré-requisito fundamental para a organização de um evento dessa magnitude é um complexo arranjo social capaz de coordenar os esforços gerais da comunidade em vista de determinados objetivos comuns. Ao que tudo indica, a sociedade helênica só teria começado a se organizar segundo um modelo que viria a ser chamado de *pólis* por volta do século VIII AEC. Embora seja difícil caracterizar com certeza o tipo de arranjo social anterior a essa época, Jean-Pierre Vernant ([1962] 2007, p. 181-99) sugere uma célebre interpretação de parte dos dados arqueológicos e antropológicos acerca desse período: segundo o estudioso, a soberania micênica — de base palaciana, centralizada — teria conhecido uma enorme crise responsável por levar essa sociedade a uma situação de caos e ruptura com as instituições tradicionais; conseqüentemente a esse momento de desorganização social, as grandes propriedades de cada *ánax* (o soberano micênico) teriam sido fragmentadas e pequenos proprietários teriam passado a se ocupar com a própria sobrevivência (em termos de agricultura, pecuária e até segurança militar). À medida que certas exigências de organização social começam a se impor, teria emergido uma estrutura básica para a gestão dos interesses comuns sob o nome de *pólis*. Dentre as características apontadas pelo estudioso como distintivas dessa forma de organização da sociedade estão: uma gradual preeminência da palavra sobre os demais instrumentos de poder social (com o surgimento e estabelecimento de vários gêneros discursivos novos); um aumento do cunho de publicidade dado às principais manifestações da vida social (com a redação e a publicização das leis, a diminuição dos localismos e uma conquista gradual de maior participação política e religiosa por parte do povo); a formação de um grupo de homens que —

---

<sup>394</sup> Na linha do que propõem Collins (2001) e Burgess (2004).

seja por sua origem, classe ou função — aparecem como “semelhantes” uns aos outros (sendo que a reforma hoplítica deve ser apontada como um dos fatores responsáveis pelo desenvolvimento gradual de uma concepção geral de cidadão [*politēs*]). Em termos políticos, essa é a base a partir da qual são promovidos os fundamentos posteriores da cultura helênica, sobretudo em suas famosas manifestações do período clássico (ca. 500-323 AEC), com o desenvolvimento de grandes obras arquitetônicas e artísticas, importantes gêneros poéticos (como a tragédia e a comédia), novas modalidades discursivas (como a historiografia, a retórica e a filosofia), além de inovações nas técnicas de combate.<sup>395</sup>

Para aquilo que nos tem ocupado aqui, cumpre destacar que a *pólis* é um elemento fundamental para a organização de festivais cívico-religiosos de grande porte, como as Paniônias (na Jônia), as Délias (em Delos) e as Panateneias (em Atenas). Como já sugeri antes, Homero só pode surgir quando o material antiquíssimo de seu cancionero tradicional — desenvolvido por séculos em cantos disseminados ao longo de vastas extensões do território de cultura helênica — vem a ser organizado e incorporado ao programa de alguns desses grandes festivais. Não que os cantores devessem precisar desse tipo de organização para realizar cada uma de suas performances individuais, mas o arranjo geral desse tipo de apresentação mais ampla inevitavelmente deve se apoiar numa organização assim (como alguns dos testemunhos antigos, que ainda veremos, parecem indicar).

Aqui entra o aporte da escrita. Estudos recentes indicam que após o período de não atestação da escrita entre os povos helênicos, quando o linear B gradualmente deixa de aparecer nos registros arqueológicos (por volta do século XII AEC), a nova escrita alfabética deve ter sido desenvolvida séculos mais tarde a partir de contatos comerciais com os fenícios e a tomada de conhecimento acerca de seu consonantário. Tudo indica que as primeiras finalidades desse novo sistema de escrita são comerciais, econômicas e religiosas: a julgar pelos exemplares mais antigos e numericamente representativos desse tipo de inscrição (ca. 750 AEC), seus usuários buscam manter listas de registros, demarcar propriedade e dominar meios de influência sobrenaturais (incluindo maldições). Paulatinamente, contudo, a escrita parece ter adquirido também finalidades jurídicas, políticas, memoriais e poético-composicionais. Em todo caso, desenvolve cada vez mais flexibilidade e expressividade.<sup>396</sup>

---

<sup>395</sup> Para outras referências sobre o tema: FINLEY, [1943] 1954; KIRK, 1962, p. 3-51; DETIENNE, [1967] 1981; 1988a; 1988b; RUZÉ, 1988; DETIENNE, [2005] 2014, p. 80-3; HALL, 2014, p. 68-234.

<sup>396</sup> Para mais detalhes sobre essas questões gerais: VERNANT, [1962] 2007, p. 153-199; DETIENNE, 1989; THOMAS, 1992; WOODARD, 1997, p. 246-62; JUDET DE LA COMBE, 2014, p. 114-6; NOVOKHATKO, 2020, p. 9-24. — Para uma visão diferente sobre o desenvolvimento da escrita alfabética entre os gregos antigos, a partir da pretensa necessidade de registro das canções entoadas por um poeta genial chamado Homero: POWELL, 1991.

Um exemplo curioso desse emprego precoce da escrita encontra-se na inscrição entalhada na superfície da célebre “taça de Nestor”, um artefato criado em Rodes (ca. 730-720 AEC), mas depositado algumas décadas depois numa tumba da ilha de Ísquia (na costa ocidental da Península Itálica): “Eu sou a taça de Nestor, boa para beber. Quem quer que beba desta taça, imediatamente há de tomá-lo desejo por Afrodite bela-coroa.” (LSAG 233, n. 1).<sup>397</sup> Apesar das especulações de que essa constituiria uma prova bastante antiga da relação entre a escrita e os poemas homéricos — uma vez que a taça de Nestor não apenas aparece de forma proeminente na *Iliada* (11.632-40), mas é um elemento debatido por comentadores antigos do calibre de Estesímbroto, Gláucon, Antístenes e Aristóteles (todos mencionados por Porfírio, *Questões homéricas*, Il. 11.637) —, a verdade é que nada assegura tratar-se aí de uma referência à taça de Nestor tal como apresentada especificamente pela *Iliada*. Pode ser que esse objeto fizesse parte de uma matriz mitológica comum, no âmbito da qual a velhice antológica de Nestor poderia ser presumida para a sugestão de algum efeito de sentido. Ainda assim, a segunda e a terceira linhas da inscrição constituem hexâmetros datílicos e a referência ao herói de Pilos pode ser lida como um jogo de ressonâncias de viés cômico (já que a taça de Nestor é apresentada como esplêndida no poema, embora o artefato sobre o qual essas linhas estão riscadas seja bem mais modesto) ou mesmo apresentando propósitos mágicos (com o fim de suscitar potências afrodisíacas). Apesar da ausência de consenso entre os estudiosos, o emprego do alfabeto desenvolvido na Eubeia e a firmeza com que as letras são inscritas na superfície da taça podem constituir evidências de um processo de escrita dos poemas homéricos por volta de 700 AEC.<sup>398</sup>

Outros exemplos de emprego relativamente simples da escrita alfabética dessa mesma época poderiam vir reforçar a ideia de que sua disseminação se torna uma realidade em certas regiões e que, portanto, a invenção de Homero a partir do cancionero hexamétrico arcaico passa a ser possível e, paulatinamente, cada vez mais inevitável. O que me interessa aqui, contudo, é ver de que forma a ascensão da *pólis* e o advento da escrita podem ter concorrido na realização de um festival de grandes proporções para suscitar esse acontecimento definidor. Embora não descarte a possibilidade de que o festival das Paniônias, realizado no cabo de Mícale desde o início do século VIII AEC, tenha fornecido um dos primeiros contextos para as

<sup>397</sup> O texto é fragmentado e muito debatido. Na edição de Jeffery: Νεστορος : ε[μ?]ι : ευποτ[ον] : ποτεριον : / ||ος δ'α<v> τοδε πι[ε]σι : ποτερι[ο] : αυτικα κενον/ ||μερ[ος] ||αιρ]εσει : καλλιστε[φα]νο : Αφροδιτες.

<sup>398</sup> Para mais detalhes sobre a “taça de Nestor”: BERTOLINI, 1992b, p. 136-8; THOMAS, 1992, p. 58; WOODARD, 1997, p. 234-5; CASSIO, 2002, p. 105; PORTER, 2018a, p. 332-3. — Como mencionei acima, a hipótese espetacular de que a escrita alfabética teria sido desenvolvida pelos gregos antigos para anotar os poemas de Homero foi avançada e defendida por Powell (1991), a partir da análise de inscrições e outros dados do período arcaico, mas não conta com muitos adeptos.

competições poético-musicais que eventualmente desenvolveriam a estrutura mais complexa da *Ilíada* e da *Odisseia* — como argumenta Frame (2009, p. 575-82) —, a verdade é que considero as atuais evidências históricas na base de tal reconstrução muito precárias. A proposta tem o mérito de sugerir um elemento de explicação para a enorme importância de Mileto e da Jônia em geral em termos culturais até meados do século VII AEC, quando pressões militares de povos vizinhos começam a interferir na prosperidade econômica e intelectual vivida pela região: aqui cabe evocar a quantidade de personalidades jônicas envolvidas com o movimento intelectual na base da filosofia grega — como Tales, Anaximandro e Anaxímenes de Mileto, Xenófanes de Colofão, Pitágoras de Samos e Heráclito de Éfeso —, alguns deles, inclusive, oferecendo as mais antigas e seguras atestações do nome de Homero; relacionado com esse último dado, cumpre mencionar ainda os jônios cujos nomes se associam com a atividade de interpretação e crítica dos poemas homéricos desde um período muito recuado.<sup>399</sup> Como se vê, portanto, a Jônia realmente conhece um esplendor cultural considerável no período arcaico e os traços homéricos desse esplendor permitem suspeitar que algo como uma organização formal das condições de apresentação dessas canções pode ter desempenhado aí um papel fundamental. Pelo menos até que as pressões militares dos povos vizinhos comessem a ameaçar a estabilidade da região, levando-a eventualmente à ruína e provocando a dispersão do antiquíssimo material elaborado nesse contexto: aparentemente, os ataques dos lídios, então liderados por Giges, começam por volta de 680 AEC e tudo indica que outros grupos, como os cimérios, sob o comando de Lígdamis, tenham ocupado a região de Mícale algumas vezes na década de 640, interrompendo a realização do festival das Paniônias; as pressões continuam durante todo o período seguinte, gerando desgastes que culminam com a dominação persa, seguramente estabelecida por volta de 540.<sup>400</sup>

Ainda que não seja necessário compartilhar dessa hipótese sobre as origens remotas do material iliádico e odisséico nas *póleis* da região oriental do Egeu, a próxima etapa possível de constituição do que vem a ser o *corpus* homérico tem atestação relativamente segura,

---

<sup>399</sup> A lista de “professores homéricos” fornecida por Cassio (2002, p. 120-1) traz os seguintes nomes, incluindo personalidades do final do século VI até o início do IV AEC: Teágenes de Régio (*floruit ca. 530/20*); Hípias de Tasos; Estesímbroto de Tasos (professor de Antímaco de Colofão); Glauco de Régio (e/ou Gláucon de Teos); Anaximandro de Mileto, o Jovem; Metrodoro de Lâmpsaco (pupilo de Anaxágoras); Demócrito; Alcídante; Antístenes e Zoilo de Anfípolis. Depois de mencionar ainda Platão e Aristóteles, Cassio (2002, p. 121) especifica que eles eram, em sua maioria, jônios, de áreas a oeste (Régio, uma colônia da Eubeia), ilhas do Egeu (Tasos) e da Jônia oriental (Mileto, Abdera, Lâmpsaco e Teos), não sendo por acaso que o rapsodo homérico do diálogo de Platão seja chamado Íon e venha de Éfeso.

<sup>400</sup> Referências aos testemunhos antigos são oferecidas por Frame (2009, p. 617-20). Para abordagens historiográficas dedicadas ao período: DODDS, 1951, p. 180-2; CORNFORD, 1952, p. 187-201; KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 68-71; LAKS, [2006] 2013, p. 83-102; CASERTANO, [2009] 2011, p. 27-30; HALL, 2014, p. 282-4.



desfrutando de um pouco mais de consenso entre os estudiosos do assunto: trata-se das atividades dos homéridas na ilha de Quios e, em menor medida, dos creofíleos na ilha de Samos. Devido à proximidade dessas ilhas da costa oriental do Egeu, é válido considerar que fazem parte de uma mesma zona de convergência cultural (inclusive em termos dialetais). Alguns testemunhos dignos de confiança mencionam essas associações de cantores — eventualmente caracterizados como rapsodos, por oposição a poetas responsáveis por seus próprios poemas — como elementos importantes no processo de estabelecimento e controle dos textos homéricos desde o final do período arcaico.<sup>401</sup>

O mais antigo testemunho a mencionar os homéridas é de Píndaro, nos versos iniciais de sua *Nemeia 2*:

Do ponto pelo qual também os homéridas,  
aedos, seus versos entretecidos muitas vezes  
começam, de um prêmio a Zeus, também este homem  
a base de uma vitória dos sagrados jogos de Nemeia primeiro recebeu  
no multi-hineado bosque de Zeus.  
(*Nemeia 2.1-5*).<sup>402</sup>

A alusão aos homéridas como cantores de versos entretecidos [*raptôn epéōn*] — provavelmente uma perífrase para se referir à atividade rapsódica —, que começam suas performances com um hino em homenagem a Zeus, é muito instigante como caracterização da apresentação desses cantores e da disseminação de suas atividades, além de sugerir certas relações entre eles e o repertório dos chamados *Hinos Homéricos* (na linha do que sugeri anteriormente). Alguns desses pontos são confirmados por outros importantes testemunhos do período clássico, que incluem os nomes de Platão e Isócrates, por exemplo. O primeiro refere-se aos homéridas em algumas passagens de seu *corpus*: no *Íon* (530d), quando o rapsodo homônimo se gaba de apresentar os versos de Homero tão bem que mereceria receber uma coroa de ouro dos próprios homéridas; no *Fedro* (252b), quando Sócrates afirma que os homéridas são responsáveis por dois versos homéricos suspeitos [*apothétōn epōn*] e problemáticos sobre o Amor [*Éros*]; e na *República* (599e), quando Sócrates alude aos homéridas como pessoas que proclamam as benfeitorias de Homero e ajudam a espalhar sua fama. Há ainda o testemunho de Isócrates (*Helena 65*), segundo o qual eles contam histórias

---

<sup>401</sup> Sobre o papel dos rapsodos na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1903, p. 19-20; PFEIFFER, 1968, p. 11-2; COLLINS, 2001; SBARDELLA, 2014; NOVOKHATKO, 2020, p. 42-50. Ver ainda: WOLF, 1795, p. XCVI-CVIII; [1795] 1985, p. 105-13.

<sup>402</sup> No original: ὅθεν περ καὶ Ὀμηρίδαι/ ῥαπτῶν ἐπέων τὰ πόλλ' αἰοῖδοι/ ἄρχονται, Διὸς ἐκ προοιμίῳ· καὶ ὄδ' ἀνήρ/ καταβολὰν ἱερῶν ἀγώνων νικαφορίας δέδεκται πρῶτον Νεμειαίου/ ἐν πολυμνήτῳ Διὸς ἄλλσει.

sobre a vida de Homero, mencionando que Helena teria aparecido para o poeta num sonho com instruções para que ele compusesse um poema épico sobre a guerra de Troia. Ainda discutiremos melhor essas sugestões, mas o que nos interessa aqui é a imagem dos homéridas como um grupo de rapsodos dedicados ao legado homérico, em termos de apresentação e preservação de sua obra (incluindo versos pouco conhecidos e até suspeitos), além de sua biografia.<sup>403</sup>

Informações mais precisas sobre os homéridas são oferecidas por fontes posteriores. Trata-se do que afirmam comentadores antigos de duas das passagens supracitadas. O primeiro deles é Harpocrácio:

Isócrates na *Helena*. Os homéridas são uma família em Quios, como afirma Acusilau em seu livro III, enquanto Helânico na *Atlantiada* diz que foram nomeados a partir do poeta. Seleuco no livro II *Sobre as vidas* diz que Crates errou ao considerar em *As Festividades* [*taís Hieropoíais*] que os homéridas eram descendentes do poeta: pois eles foram chamados assim por causa dos reféns [*homḗrōn*], depois que certa vez, durante as Dionísias, as mulheres de Quios enlouqueceram e foram para o combate contra os homens; só depois que trocaram reféns [*hómēra*] entre si, jovens garotos e garotas, cessaram os combates e, por causa disso, seus descendentes são chamados homéridas. (HARPOCRÁCIO, *Léxico*, s.v. *homḗridai*).<sup>404</sup>

Esse trecho é relevante não apenas pelo que afirma, mas também pelo que nega, já que Acusilau de Argos e Helânico de Lesbos são historiadores do século V AEC, Seleuco — um gramático da Segunda Sofística — tem um trabalho reconhecido sobre Homero, enquanto Crates é identificado por Jacoby (*FGrHist* 362F5) como um ateniense que escreve sobre ritos. As relações entre os homéridas e a ilha de Quios parecem bem asseguradas, enquanto certa disputa gira em torno à questão de seu nome (como acontece também com relação ao nome do próprio Homero, segundo a ampla atestação da tradição biográfica).<sup>405</sup>

O outro trecho relevante é um escólio aos versos iniciais da *Nemeia* 2 de Píndaro:

---

<sup>403</sup> Para mais detalhes sobre essas fontes: WEST, 1999, p. 366-72; GRAZIOSI, 2002, p. 208-17; NAGY, 2010, p. 59-69; SBARDELLA, 2014, p. 73-5; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 90; NOVOKHATKO, 2020, p. 42-5.

<sup>404</sup> No original: Ἰσοκράτης Ἑλένη. Ὀμηρίδαι γένος ἐν Χίῳ, ὅπερ Ἀκουσίλαος ἐν γ, Ἑλλάνικος ἐν τῇ Ἀτλαντιάδι ἀπὸ τοῦ ποιητοῦ φησιν ὠνομάσθαι. Σέλευκος δὲ ἐν β περὶ βίων ἀμαρτάνειν φησὶ Κράτητα νομίζοντα ἐν ταῖς Ἱεροποιαῖς Ὀμηρίδας ἀπογόνους εἶναι τοῦ ποιητοῦ: ὠνομάσθησαν γὰρ ἀπὸ τῶν ὁμήρων, ἐπεὶ αἱ γυναῖκες ποτε τῶν Χίων ἐν Διονυσίοις παραφρονήσασαι εἰς μάχην ἦλθον τοῖς ἀνδράσι, καὶ δόντες ἀλλήλοις ὄμηρα νυμφίους καὶ νύμφας ἐπαύσαντο, ὧν τοὺς ἀπογόνους Ὀμηρίδας λέγουσιν.

<sup>405</sup> Sobre a associação entre Homero e Quios, é preciso acrescentar aos testemunhos já mencionados o trecho em que o poeta é referido como “o homem de Quios”, em fragmento atribuído a Semônides de Amorgos (fr. 29 Diehl) ou a Simônides de Ceos (fr. 19 W). Sobre a questão dos nomes, West (1999, p. 373), após perguntar-se “[e] se Homero fosse uma figura tão fabulosa quanto Orfeu e Museu?”, defende que o nome do poeta é que deriva do nome dos homéridas (contrariamente ao que costuma ser sugerido). Sobre isso: GRAZIOSI, 2002, p. 52-4; ASSUNÇÃO, 2010, p. 187-9.

“Homéridas” era o nome dado antigamente àqueles da família de Homero, que também cantavam a poesia dele em sequência: depois, passou a ser usado ainda para os rapsodos que já não conseguiam mais fazer sua linhagem remontar até Homero. Relevantes eram aqueles do círculo de Cíneto, que dizem ter composto grande quantidade de versos para inserir na poesia de Homero. Cíneto era de uma família de Quios e, dos poemas considerados de Homero, foi ele quem escreveu o *Hino a Apolo* e o atribuiu ao poeta. Este Cíneto foi o primeiro a apresentar como rapsodo os poemas de Homero em Siracusa, na 69ª Olimpíada (504/1 AEC), como afirma Hipóstrato. (Σ Pind. *Nem.* 2.1c Drachmann).<sup>406</sup>

Muito foi especulado sobre a historicidade dos dados aos quais se alude nesse escólio, incluindo tentativas de se delinear uma biografia ou uma cronologia básica para a figura escorregadia de Cíneto.<sup>407</sup> A meu ver, contudo, suas mais importantes informações são as que relacionam os homéridas à escrita e à guarda dos poemas de Homero, com destaque especial para um reconhecido rapsodo de nome Cíneto, responsável não apenas por colocar por escrito o *Hino a Apolo* — um elemento importante da biografia homérica (*Certamen* 319) —, mas também por trabalhar na disseminação da obra homérica por meio de performances rapsódicas. Independentemente da contestação que se possa querer opor a um ou outro elemento desse escólio, a verdade é que ele possibilita uma ancoragem histórica de minhas especulações sobre a tradição hexamétrica arcaica, a escrita e a figura de Homero, a partir da atuação de algumas figuras políticas importantes. Vejamos como isso pode ser sugerido.

O poema transmitido como *Hino Homérico a Apolo* apresenta uma estrutura dúplice pouco usual, fato que leva alguns estudiosos a defenderem que ele seja composto na verdade pela aglutinação de dois hinos autônomos, originalmente separados: um dedicado a Apolo Délio (versos 1-178) e o outro, a Apolo Pítio (versos 182-546). Com base em estudos estilísticos e de conteúdo, há quem proponha até que a primeira parte do hino teria características preponderantemente homéricas, enquanto a segunda seria antes hesiódica.<sup>408</sup> Não é preciso compartilhar dessa sugestão, ainda que ela — caso aceita — talvez indique um curioso interesse de submeter duas tradições poéticas diferentes (ou, àquela altura, até rivais) a um mesmo

---

<sup>406</sup> No original: Ὀμηρίδας ἔλεγον τὸ μὲν ἀρχαῖον τοὺς ἀπὸ τοῦ Ὀμήρου γένους, οἱ καὶ τὴν ποίησιν αὐτοῦ ἐκ διαδοχῆς ἦδον· μετὰ δὲ ταῦτα καὶ οἱ ῥαψωιδοὶ οὐκέτι τὸ γένος εἰς Ὀμηρον ἀνάγοντες. ἐπιφανεῖς δὲ ἐγένοντο οἱ περὶ Κύναιθον, οὓς φασι πολλὰ τῶν ἐπῶν ποιήσαντας ἐμβαλεῖν εἰς τὴν Ὀμήρου ποίησιν. ἦν δὲ ὁ Κύναιθος τὸ γένος Χίος, ὃς καὶ τῶν ἐπιγραφομένων Ὀμήρου ποιημάτων τὸν εἰς Ἀπόλλωνα γεγραφὸς ὕμνον ἀνατέθεικεν αὐτῷ. οὗτος οὖν ὁ Κύναιθος πρῶτος ἐν Συρακούσαις ἐραψώδησε τὰ Ὀμήρου ἐπι κατὰ τὴν ξθ' Ὀλυμπιάδα, ὡς Ἰππόστρατός φησιν.

<sup>407</sup> Para algumas referências: WEST, 1975; WEST, 1999, p. 368-72; COLLINS, 2001, p. 136-7; NAGY, 2010, p. 65-9. — Para a defesa de que a fonte desse escólio seria Aristarco da Samotrácia: NAGY, 2004a, p. 28-9.

<sup>408</sup> A proposta é defendida por Martin (2000) e aceita por Nagy (2010, p. 72), que especifica o seguinte: “Pelo termo ‘hesiódico’, Martin entende o estilo característico da *Teogonia* e *Trabalhos e dias*; por ‘homérico’, o estilo característico da *Ilíada* e da *Odisséia*.” Como já sugeri, essa proposta constitui ainda uma tentativa de interpretação de versos hesiódicos citados aqui anteriormente (HESIODO, fr. 357 MW).

propósito. Na primeira parte desse poema, narra-se o mito da conturbada gravidez de Leto por Zeus, a perseguição conduzida por Hera e o nascimento de Apolo na ilha de Delos; na segunda, conta-se o mito do combate de Apolo contra Pito em Delfos, sua vitória sobre o adversário e sua instalação no santuário destinado a se tornar o mais célebre oráculo da Antiguidade. Embora essa teoria da aglutinação dos dois hinos não seja plenamente consensual, gostaria de chamar atenção na verdade para uma espécie de *intermezzo* de caráter metapoético entre essas duas partes do poema.<sup>409</sup>

O início do trecho que nos interessa aqui é o seguinte:

Mas tu, Febo, sobretudo por Delos te rejubilas em teu coração,  
quando por ti os jônios de túnicas longas se reúnem  
com seus filhos e suas respeitáveis esposas.  
Eles, com pugilato, com dança e com canto,  
rejubilam-te, ao se lembrarem de ti, quando instituem a competição.  
Julgaria serem imortais e sempre sem velhice  
os jônios assim reunidos, quem quer que os contemplasse;  
pois veria a alegria de todos e rejubilaria em seu ânimo,  
observando os homens, as mulheres de belas cinturas,  
as naus velozes e suas muitas riquezas.  
Além deste grande prodígio, cuja glória jamais perecerá:  
as moças délias, servas do Arqueiro.  
Elas, após hinearem primeiro a Apolo,  
e em seguida a Leto e a Ártemis flecheira,  
lembrando-se de homens e mulheres de outrora,  
cantam um hino e encantam a espécie humana.  
As vozes e os balbucios de todas as pessoas  
elas sabem imitar: cada um julgaria ser ele mesmo  
a falar, de tanto que se harmoniza com elas a arte bela de cantar.  
(*h.Hom.* 3.146-164).<sup>410</sup>

Essa passagem é preciosíssima para o estudioso da poesia hexamétrica arcaica. Em primeiro lugar, porque constitui um dos mais vivos quadros do que devem ter sido os grandes festivais cívico-religiosos como as Délias (representadas aqui), mas também as Paniônias e as Panateneias: reunindo pessoas de várias *póleis* helênicas em suas oferendas à divindade reverenciada, essas ocasiões suscitam enorme esplendor de procissões, sacrifícios e

<sup>409</sup> Para outras referências ao debate: WEST, 1975; KIRK, 1985b, p. 113-5; RIBEIRO JR., 2010, p. 56; NAGY, 2013.

<sup>410</sup> No original: ἀλλὰ σὺ Δήλω, Φοῖβε, μάλιστ' ἐπιτέρπει ἦτορ./ ἔνθα τοι ἐλκεχίτωνες Ἴαονες ἠγερέθονται/ αὐτοῖς σὺν παιδεσσι καὶ αἰδοίης ἀλόχοισιν./ οἱ δέ σε πυγμαχίη τε καὶ ὄρχηθμῶ καὶ αἰοιδῆ/ μνησάμενοι τέρπουσιν, ὅτ' ἄν στήσωνται ἀγῶνα./ φαίη κ' ἀθανάτους καὶ ἀγήρωσ ἔμμεναι αἰεὶ./ ὃς τόθ' ὑπαντιάσει', ὅτ' Ἴαονες ἀθροοὶ εἶεν./ πάντων γάρ κεν ἴδοιτο χάριν, τέρψαιτο δὲ θυμὸν/ ἄνδρας τ' εἰσορόων καλλιζώνους τε γυναῖκας/ νῆάς τ' ὠκείας ἠδ' αὐτῶν κτήματα πολλά./ πρὸς δὲ τόδε μέγα θαῦμα, ὅου κλέος οὔποτ' ὀλεῖται./ κοῦραι Δηλιάδες, ἐκατηβελέταο θεράπναι/ αἶ τ' ἐπεὶ ἄρ πρῶτον μὲν Ἀπόλλων' ὑμνήσωσιν./ αὐτίς δ' αὖ Λητώ τε καὶ Ἄρτεμιν ἰοχέαιραν./ μνησάμεναι ἀνδρῶν τε παλαιῶν ἠδὲ γυναικῶν/ ὕμνον αἰείδουσιν, θέλγουσι δὲ φῦλ' ἀνθρώπων./ πάντων δ' ἀνθρώπων φωνὰς καὶ βαμβαλιαστῶν/ μιμεῖσθ' ἴσασιν· φαίη δὲ κεν αὐτὸς ἕκαστος/ φθέγγεσθ'· οὕτω σφιν καλὴ συνάρηεν αἰοιδίη.

competições — atléticas e poéticas —, cuja impressão geral é bem captada nesse trecho. Ainda assim, destaca-se desse quadro a referência ao coro das jovens de Delos. Contendo uma das mais antigas ocorrências de uma palavra do radical de *mímēsis*, qual seja, a forma de infinitivo presente do verbo *mimēisthai* [mimetizar; imitar], essa passagem é muito discutida por suas implicações para uma teoria sobre as performances corais e suas possíveis relações com as formas mais arcaicas do drama, afinal, essas jovens “sabem imitar” “as vozes e os balbucios de todas as pessoas”, cantando de modo tão conveniente que convenceriam a multidão ali reunida, e proveniente das mais diversas regiões de cultura helênica (ainda que sejam majoritariamente jônios), da perfeição com que se manifestam.<sup>411</sup>

Mas o que se sabe sobre a ocasião de performance específica em que esse hino, aparentemente colocado por escrito por Cíneto, deve ter sido apresentado? Trata-se do festival das Délias, realizado durante o século VI AEC, e o consenso dos estudiosos mais recentes aponta para os anos de 523/522, durante o período de influência do poderoso tirano de Samos, Polícrates.<sup>412</sup> Um dos mais contundentes testemunhos a esse respeito é o de Tucídides, que menciona a purificação da ilha de Delos pelos atenienses (por volta de 426) e em seguida especifica o seguinte:

A ilha de Reneia fica tão perto de Delos que Polícrates, tirano do povo de Samos, desfrutando da supremacia naval por um tempo e do governo sobre as outras ilhas, inclusive Reneia, depois de capturá-la, resolveu dedicá-la a Apolo em Delos, prendendo-a por meio de uma corrente que a unia à ilha de Delos. Depois da purificação, os atenienses fizeram então, pela primeira vez, o festival quadrienal das Délias. Houve também no passado uma grande reunião em Delos dos jônios e dos habitantes das ilhas vizinhas: com mulheres e crianças, eles celebravam o festival [*etheóroun*], como ainda hoje os jônios fazem no festival das Efésias; uma competição era feita lá, tanto atlética quanto musical, e as cidades traziam seus coros. Homero é quem mostra mais claramente que as coisas eram assim, nos seguintes versos, que fazem parte do proêmio a Apolo: [...]. (TUCÍDIDES 3.104.2-4).<sup>413</sup>

---

<sup>411</sup> Para uma proposta de análise do trecho à luz da questão das origens do drama: NAGY, 2013. Para outras leituras da passagem: WEST, 1975, p. 167-8; CALAME, [1977] 1997, p. 103-10; WEST, 1999, p. 371-2.

<sup>412</sup> Estudos nesse sentido incluem: BURKERT, 1979, p. 59-60; JANKO, 1982, p. 112-3; WEST, 1999, p. 369-70; NAGY, 2010, p. 218-28.

<sup>413</sup> No original: [2] ... ἀπέχει δὲ ἡ Ῥήνεια τῆς Δήλου οὕτως ὀλίγον ὥστε Πολυκράτης ὁ Σαμίων τύραννος ἰσχύσας τινὰ χρόνον ναυτικῶν καὶ τῶν τε ἄλλων νήσων ἄρξας καὶ τὴν Ῥήνειαν ἐλὼν ἀνέθηκε τῷ Ἀπόλλωνι τῷ Δηλίῳ ἀλύσει δῆσας πρὸς τὴν Δήλον. καὶ τὴν πεντετηρίδα τότε πρῶτον μετὰ τὴν κάθαρσιν ἐποίησαν οἱ Ἀθηναῖοι τὰ Δήλια. [3] ἦν δὲ ποτε καὶ τὸ πάλαι μεγάλη ξύνοδος ἐς τὴν Δήλον τῶν Ἰώνων τε καὶ περικτιόνων νησιωτῶν· ζῦν τε γὰρ γυναῖξι καὶ παισὶν ἐθεώρουσαν, ὥσπερ νῦν ἐς τὰ Ἐφέσια Ἴωνες, καὶ ἀγῶν ἐποιεῖτο αὐτόθι καὶ γυμνικὸς καὶ μουσικὸς, χοροῦς τε ἀνῆγον αἱ πόλεις. [4] δηλοῖ δὲ μάλιστα Ὅμηρος ὅτι τοιαῦτα ἦν ἐν τοῖς ἔπεισι τοῖσδε, ἃ ἐστὶν ἐκ προοιμίου Ἀπόλλωνος·

Na sequência imediata da passagem, o historiador cita o início do mesmo trecho do *Hino Homérico a Apolo* que mencionei acima (com ligeiras diferenças de formulação em alguns versos).<sup>414</sup> Essa referência explícita a Polícrates, apontado não apenas como tirano poderoso da ilha de Samos, mas como figura de destaque nas relações políticas de outras ilhas do Egeu durante o final do período arcaico, é de enorme relevo para o assunto abordado aqui: primeiramente, porque fornece as condições políticas fundamentais para a organização de um festival de grandes proporções (graças à amplitude do poder de Samos sob a tirania de Polícrates); aponta um evento histórico junto ao qual a celebração de um festival dessas proporções parece amplamente justificada (em termos políticos) e bem atestada (em termos historiográficos); relaciona ao festival o nome de Homero e o célebre *Hino a Apolo*, que figura na tradição biográfica como uma importante contribuição do poeta aos délios, embora tenhamos visto acima que fizesse parte do repertório colocado por escrito pelos homéridas de modo geral (e mais especificamente por Cíneto). Outros testemunhos antigos poderiam reforçar a importância da talassocracia implementada por Polícrates nessa época, mas o que mais nos interessa agora é explorar a atribuição desse hino a Homero.<sup>415</sup>

No escólio aos versos iniciais da *Nemeia* 2 de Píndaro, cujas palavras citei acima, encontra-se a informação de que Cíneto atribui a Homero o *Hino a Apolo*. Aqui cabe a seguinte pergunta: de que modo ele faz isso, se a marca distintiva da poesia homérica seria justamente a ausência de autorreferências identificadoras? Isto é, o apagamento do *hic et nunc* da ocasião de performance? A resposta encontra-se nos versos que dão continuidade ao trecho já citado do *Hino Homérico a Apolo*:

Mas, vamos, sejam propícios Apolo e Ártemis!  
Alegrai-vos, vós todas! E de mim, mais tarde,  
lembrai-vos, sempre que alguém dentre as pessoas que vivem sobre a terra,  
um estrangeiro sofrido, chegando aqui, vos perguntar:  
“Ó moças, quem é para vós o mais agradável homem dentre os aedos,  
o que aqui frequenta e com cujo canto vos regozijais sobretudo?”  
E vós todas, de uma só vez, respondi sem nomear [*aphémōs*]:  
“É um homem cego, que mora na rochosa Quios,  
todos os cantos que ele deixa para trás são excelentes”.  
E nós portaremos vossa glória sobre a terra, o quanto  
nos voltarmos para as cidades bem povoadas de homens.  
E eles se deixarão convencer já que é verdadeiro [*etētymōn*].  
Depois, não cessarei de hinear o arqueiro Apolo  
de arco prateado, que Leto de belos cabelos pariu.

---

<sup>414</sup> Nagy (2010, p. 12-9) analisa detidamente essas diferenças. Ver ainda: JANKO, 1982, p. 233-4.

<sup>415</sup> Heródoto (3.122.2) e Tucídides (1.13.6) apontam a extensão do poder de Polícrates sobre outras ilhas do Egeu. Para mais detalhes: NAGY, 2010, p. 221-3; SBARDELLA, 2014, p. 68-73.

(h.Hom. 3.165-178).<sup>416</sup>

Essa passagem ilustra inúmeros pontos já sugeridos sobre a tradição hexamétrica arcaica: a canção como forma de júbilo, manutenção da memória, perpetuação da glória [*kléos*] e palavra humana verdadeira [*etétymón*], posto que propiciada pela divindade (sendo de se lembrar da proximidade de Apolo com as Musas). Nesses trechos há também interessantes ecos hesiódicos já trabalhados aqui anteriormente, como nas referências à “arte bela de cantar” [*kalè ... aoidè*] (v. 164), ou ainda ao “verdadeiro” [*etétymón*] (v. 176). O mais relevante para a presente exposição, entretanto, é o enigma que as moças de Delos são convidadas a entoar: falar do mais agradável homem dentre os aedos sem nomeá-lo [*aphémōs*]. Pelo menos é assim que esse instigante texto é transmitido na obra de Tucídides, ainda que a tradição manuscrita medieval tenha preferido uma lição diferente: *aph' hēméōn*. Segundo essa variante o verso fica assim: “E vós todas, de uma vez só, respondi sobre nós”. Em vista do que nos ocupa aqui, ambas as versões são significativas porque, enquanto a primeira se manifesta como uma espécie de enigma sobre a identidade de Homero, a segunda aponta para essa primeira pessoa do plural, cujo sentido de coletividade talvez contenha uma alusão à empreitada conjunta daqueles que estão por trás de Homero, isto é, os homéridas. Em todo caso, as evidências indicam que, no final do século VI AEC, a figura desse poeta já começa a aparecer nos relatos biográficos dos homéridas (e rapsodos), emergindo em alusões mais ou menos veladas durante suas performances públicas.

Apesar de Tucídides não demonstrar qualquer hesitação em identificar Homero por trás do enigma entoado pelas moças de Delos, é curioso que o nome do poeta não apareça expressamente na autorreferência contida nesse trecho. Na verdade, não aparece em nenhuma outra autorreferência do repertório atribuído a Homero, sequer na famosa passagem dos versos que pretensamente iniciariam o *Margites*:

Veio a Colofão um certo velho e divino aedo,  
servidor das Musas e do arqueiro Apolo,  
tendo nas mãos sua bem sonante lira.

---

<sup>416</sup> No original: ἀλλ' ἄγεθ' ἰλήκοι μὲν Ἀπόλλων Ἀρτέμιδιξύν,/ χαίρετε δ' ὑμεῖς πᾶσαι· ἐμεῖο δὲ καὶ μετόπισθεν/  
μνήσασθ', ὅπποτε κέν τις ἐπιχθονίων ἀνθρώπων/ ἐνθάδ' ἀνείρηται ξεινὸς ταλαπεῖριος ἔλθών· ὦ κοῦραι, τίς δ'  
ὔμιν ἀνὴρ ἦδιστος αἰοιδῶν/ ἐνθάδε πωλεῖται, καὶ τέφ' ἔρπεσθε μάλιστα· ὑμεῖς δ' εὖ μάλα πᾶσαι ὑποκρίνασθαι  
ἀφήμως· τυφλὸς ἀνὴρ, οἰκεῖ δὲ Χίφ' ἐν παιπαλοέσση/ τοῦ πᾶσαι μετόπισθεν ἀριστεύσουσιν αἰοδαί· ἡμεῖς δ'  
ὑμέτερον κλέος οἴσομεν, ὅσσον ἐπ' αἴαν/ ἀνθρώπων στρεφόμεσθα πόλεις εὖ ναιεταώσας· οἱ δ' ἐπὶ δὴ πείσσονται,  
ἐπεὶ καὶ ἐτήτυμόν ἐστιν· αὐτὰρ ἐγὼν οὐ λήξω ἐκηβόλον Ἀπόλλωνα/ ὑμνέων ἀργυρότοξον, ὃν ἠύκομος τέκε Λητώ.

(*Margites*, fr. 1).<sup>417</sup>

Existe uma caracterização tradicional dessa *persona* como um cantor cego e itinerante, relacionado com a ilha de Quios, que parece vigente desde o período clássico (pelo menos), como atestam passagens onde Homero é mencionado na obra de Píndaro, Platão, Xenofonte e, posteriormente, em parte da tradição biográfica. Poucos são os detalhes com que tal processo pode ser reconstituído, mas fato é que a figura do poeta — ainda nebulosa no período arcaico — deixa as brumas do mito para a realidade histórica graças ao empreendimento rapsódico de grupos como o dos homéridas: responsáveis por apresentar seus cantos em festivais cívico-religiosos, provavelmente recorrendo à escrita para a organização de seus poemas mais longos, tudo indica terem sido eles os criadores e disseminadores das narrativas biográficas dedicadas a seu lendário ancestral.

Os testemunhos antigos sobre os homéridas são muito fragmentários e permitem poucas certezas. Ainda assim, a participação de Cíneto, um de seus mais insígnis membros, na performance do *Hino a Apolo* no festival das Délias de 523/2, sob a organização de Polícrates de Samos, oferece um contexto geral que desfruta de certo consenso entre os estudiosos. Não é por outro motivo que alguns deles estão dispostos a considerar os homéridas peças fundamentais no processo de escrita da *Ilíada* e da *Odisseia*, provavelmente algumas décadas antes da apresentação do *Hino a Apolo* nas Délias de 523/2, atendendo à demanda de outro festival, promovido por alguma *pólis* poderosa. Segundo esse modelo hipotético, “os homéridas ocupariam uma posição intermediária entre seu ancestral mítico e a realidade dos rapsodos atestados historicamente. Como ‘filhos de Homero’, eles pertenceriam à invenção de Homero, isto é, às representações biográficas do poeta e seu legado.” (GRAZIOSI, 2002, p. 212). Isso encontraria uma excelente justificativa, inclusive em termos profissionais: imaginando a atuação dos homéridas como a de uma guilda de cantores itinerantes, viajando para apresentar suas canções em regiões tão afastadas quanto a Jônia e a Sicília, o recurso a uma figura facilmente reconhecível e de autoridade incontestável poderia cumprir a função de autorização do canto (sobretudo em termos de conteúdo). Donde a ideia de um apelo “universal” da poesia homérica, isto é, de seu apelo deliberadamente pan-helênico.<sup>418</sup>

---

<sup>417</sup> No original: ἦλθέ τις ἐς Κολοφῶνα γέρων καὶ θεῖος ἀοιδός,/ Μουσάων θεράπων καὶ ἐκηβόλου Ἀπόλλωνος,/ φίλης ἔχων ἐν χερσίν εὐφθογγον λύρην. — Para uma discussão desses versos: GRAZIOSI, 2002, p. 66-72; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 94.

<sup>418</sup> Sobre a ideia de um pan-helenismo em Homero como resposta às demandas de um público diversificado: GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005, p. 27; MARKS, 2020; NAGY, 2020, p. 89-91; CHRISTENSEN, 2020.



Outro grupo de cantores cuja atuação pode ser comparada à dos homéridas, embora os testemunhos para isso sejam ainda mais escassos e complicados, é o dos creofíleos de Samos. Assim como os homéridas reivindicam para si a figura de Homero, esses cantores apontam Creófilo como o antepassado responsável por fundar seu cancionário tradicional, sendo digno de nota que essas duas figuras chegam inclusive a se encontrar em algumas das histórias da tradição biográfica posterior (como vimos no *Certamen* 322) e, eventualmente, protagonizam disputas pela autoria de poemas (como é o caso da *Captura da Ecália*). Alguns dos principais testemunhos antigos sobre esses “descendentes de Creófilo” são os de Aristóteles (fr. 611 Rose), Plutarco (*Licurgo* 4.5) e Cláudio Eliano (*História variada* 13.14), segundo os quais, o legislador espartano Licurgo teria recebido o texto dos “poemas homéricos” diretamente dos creofíleos, guardiões desse material na ilha de Samos, para em seguida levar esse texto até Esparta, no Peloponeso, de onde teria começado sua disseminação para outras regiões da Hélade. Muitos são os problemas historiográficos dessa narrativa, posto que os próprios termos em que é concebida são anacrônicos e fantásticos demais para serem levados a sério por quem se interessa pelo período em que a figura algo lendária de Licurgo pode ter existido (ca. século VIII AEC). Ainda assim, convém ter em mente que essas histórias tentam explicar realidades históricas bastante palpáveis, como a presença de uma tradição homérica desde muito cedo no Peloponeso (como atestam as elegias de Tirteu, por exemplo), partindo de reminiscências mais ou menos acuradas de determinados fatos históricos (como a tirania de Polícrates em Samos e suas possíveis tentativas de transformar em pan-helênico um festival local em honra a Hera). Outra informação digna de interesse é a de que Pitágoras teria sido educado pelos creofíleos em Samos (NEANTES, *FGrHist* 84 F29), pois isso possibilita conectar esse grupo de rapsodos com outra figura que desempenha papel de destaque em eventos do final do período arcaico — inclusive em termos de reflexões sobre a música e outros campos de conhecimento —, como ainda pretendo sugerir.<sup>419</sup>

Em todo caso, essas breves reflexões sobre os creofíleos podem nos alertar para o fato de que devem ter existido outros grupos (na linha dos homéridas) em atividade desde meados do período arcaico e que, embora não tenham restado muitas evidências desses fatos, sua existência não pode ser menosprezada por uma história dos Estudos Clássicos como a que tenho proposto aqui. É levando isso em conta que uma justa pergunta seria: podem ter existido grupos

---

<sup>419</sup> Para uma discussão sobre algumas dessas fontes antigas e diferentes tentativas de delinear os fundamentos históricos desses tópicos: BURKERT, 1972; BERNABÉ, [1987] 1996, p. 157-61; WEST, 1999, p. 381; CASSIO, 2002, p. 116; GRAZIOSI, 2002, p. 186-93; p. 205-21; BURGESS, 2004, p. 1-4; LULLI, 2014, p. 81-4; SBARDELLA, 2014, p. 64-75; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 96-7. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CXXXVIII-CXLII; [1795] 1985, p. 134-7.

de rapsodos dedicados exclusivamente ao repertório atribuído a Hesíodo? Tudo leva a crer que sim, embora não tenhamos informações seguras sobre isso. Escrevendo no início do século IV AEC, Platão alude a rapsodos especializados na apresentação de versos hesiódicos em dois momentos de sua obra (*Íon* 531a-532a; *Leis* 658d) e, ainda que o tema central dessas discussões seja Homero, oferece pistas para se especular sobre a realização de performances rapsódicas de Hesíodo na Ática. A profundidade do diálogo que a obra poética de Sólon, principalmente em suas elegias, estabelece com versos hesiódicos poderia reforçar essa suspeita, ainda que a Beócia necessariamente deva figurar como um contexto mais provável para essas performances em suas versões anteriores. Infelizmente, contudo, a violência com que se dá o processo de seleção e exclusão do material transmitido desde a Antiguidade até os dias de hoje — para nem mencionar a parte que cabe ao acaso — impede maiores avanços nessa linha especulativa e será preciso nos limitarmos aqui a esses apontamentos preliminares.<sup>420</sup>

Outro caso emblemático da questão é o de Clístenes de Sícion. Numa passagem das *Histórias* (5.67.1), Heródoto narra de que modo Clístenes — tirano de Sícion no século VI, avô do importante político ateniense de mesmo nome — entra em guerra contra Argos e toma uma série de medidas poético-religiosas com francas motivações políticas. O trecho que mais nos interessa é o seguinte:

Já nessas coisas, parece-me, esse Clístenes imitava o pai de sua própria mãe, Clístenes, o tirano de Sícion. Clístenes, guerreando contra os argivos, por um lado, fez com que os rapsodos parassem de competir em Sícion devido aos versos homéricos, pois os argivos e Argos são aí muitíssimo hineados; por outro lado, uma vez que havia (como ainda há) na própria ágora dos sicionenses um templo-de-herói [*hērōion*] dedicado a Adrasto, filho de Talaos, Clístenes desejou expulsá-lo da região por ser argivo. (HERÓDOTO 5.67.1).<sup>421</sup>

Na sequência do testemunho há o relato de como Clístenes procede para substituir as festividades em honra a Adrasto por outras em honra a Melanipo e Dioniso, um herói e um deus, ambos de procedência tebana. Lateralmente, julgo ser digno de nota que nessa passagem o historiador empregue a expressão “coros trágicos” [*tragikoîsi khoroi*] para se referir ao tipo de performance realizada durante tais festividades. O nome de Adrasto é mencionado na *Ilíada*

<sup>420</sup> Um movimento análogo é ensaiado por Koning (2010a, p. 46-51). Para a presença da poesia hesiódica nas reflexões de Sólon, atestando sua presença na Ática: HAVELOCK, 1978, p. 249-52; IRWIN, 2005, p. 155-98; SCULLY, 2015, p. 86-9.

<sup>421</sup> No original: ταῦτα δέ, δοκέειν ἐμοί, ἐμμέετο ὁ Κλεισθένης οὗτος τὸν ἐαυτοῦ μητροπάτορα Κλεισθένεα τὸν Σικυῶνος τύραννον. Κλεισθένης γὰρ Ἀργείοισι πολεμήσας τοῦτο μὲν ῥαψωδοῦς ἔπαυσε ἐν Σικυῶνι ἀγωνίζεσθαι τῶν Ὀμηρείων ἐπέων εἴνεκα, ὅτι Ἀργεῖοί τε καὶ Ἄργος τὰ πολλὰ πάντα ὑμνέεται: τοῦτο δέ, ἥρώιον γὰρ ἦν καὶ ἔστι ἐν αὐτῇ τῇ ἀγορῇ τῶν Σικυωνίων Ἀδρήστου τοῦ Ταλαοῦ, τοῦτον ἐπεθύμησε ὁ Κλεισθένης ἐόντα Ἀργεῖον ἐκβαλεῖν ἐκ τῆς χώρας.

(2.569-72), na qualidade de governante de Sícion, embora o que esteja em questão na passagem seja o comando de Agamêmnon sobre toda a região nos entornos de Micenas. Em vista disso, não é possível definir com certeza o que Heródoto quer dizer com a expressão “versos homéricos” no trecho acima citado — sendo possível especular que talvez incluísse aí canções do Ciclo Tebano, como a *Tebaida* e os *Epígonos* —, embora, independentemente disso, seja possível compreender a óbvia dimensão de intervenção política no andamento de competições rapsódicas já bem estabelecidas no norte do Peloponeso em meados do século VI. O exemplo indica que, assim como certos governos e governantes podem ter suscitado tradições poético-religiosas em alguns contextos, esses mesmos governos e governantes também podem ter dificultado e até proibido outras, a depender de seus próprios interesses.<sup>422</sup>

Contextos possíveis para o tipo de empreitada poético-religiosa que consiste na escrita gradual da *Ilíada* e da *Odisseia*, independentemente de esses poemas terem sido colocados por escrito por homéridas, creofíleos ou qualquer outro grupo atuando para atender às expectativas do público de um grande festival cívico-religioso, devem necessariamente incluir as Panateneias, realizadas em Atenas desde meados do século VI. Se forem dignos de algum crédito os rumores sobre a participação de Sólon ou Pisístrato e seus filhos na (re)organização desse festival, não será exagerado considerar Atenas um ponto fundamental do processo de escrita dos cancioneiros hexamétricos arcaicos. À guisa de ilustração do tipo de problemática relacionada à instituição dos grandes festivais pan-helênicos nesse período — em termos políticos, religiosos e poéticos —, consideremos os principais argumentos em favor do papel ateniense na história da *Ilíada* e da *Odisseia* (bem como de outros poemas desse mesmo período).

Em primeiro lugar, há a questão do dialeto ático, que tem uma presença bastante difundida nas camadas superficiais dos textos transmitidos no seio da tradição hexamétrica arcaica. Isso quer dizer que ligeiras “adaptações” (ou “atualizações”) da linguagem poética ao dialeto jônico empregado na Ática devem ter ocorrido em passagens onde esse tipo de mudança não interferia com questões métricas.<sup>423</sup> Isso é um primeiro indicativo. Outro indicativo importante se encontra nas várias referências históricas a figuras políticas atenienses interessadas em versos eventualmente atribuídos a Homero, recorrendo a esse repertório com os mais diversos fins (em geral, políticos).

---

<sup>422</sup> Para reflexões sobre o governo de Clístenes de Sícion: CINGANO, 1985; GRAZIOSI, 2002, p. 228; WELLENBACH, 2015, p. 154-66; Rafael SILVA, 2018a, p. 90-105. — Sobre os fins políticos de certos cultos: KIMMEL, 2006.

<sup>423</sup> Para mais detalhes: JANKO, 1992, p. 35-7; HORROCKS, 1997, p. 212-7.

Sobre a participação específica de Sólon, por exemplo, convém mencionar aqui a famosa anedota segundo a qual ele teria inserido o “verso ateniense” justaposto à menção a Ájax e Salamina no “Catálogo das naus”, segundo o testemunho de Diógenes Laércio (1.48). Se a acusação pela responsabilidade dessa interpolação for verdadeira, essa constituiria uma atestação bastante precoce da manipulação por parte de Sólon de um verso da tradição iliádica, sugerindo ainda sua capacidade de mobilizar esse material com fins políticos: “E de Salamina conduziu Ájax doze naus,/ que posicionou junto às falanges dos atenienses.” (*Il.* 2.557-8).<sup>424</sup> Segundo a acusação, essa interpolação teria visado corroborar a reivindicação ateniense de posse sobre a ilha de Salamina e o verso serviria para atestar sua veracidade e antiguidade numa disputa judicial contra Mégara. Essa disputa é mencionada por Aristóteles (*Retórica* 1375b26-30) e ilustra a força argumentativa de que desfrutavam versos dotados de autoridade reconhecida. Vindo do responsável pela performance da elegia “Salamina” ( $2 G-P^2 = 1-3 W^2$ ), o estratagema não seria nada espantoso, independentemente da veracidade por trás da acusação de que teria forjado um verso para isso. Ainda assim, mesmo que todo o episódio seja aceito como legítimo, isso não necessariamente quer dizer que Sólon estivesse manipulando um texto escrito da *Iliada*.<sup>425</sup>

O mesmo Diógenes Laércio (1.57) amplifica a sugestão da importância de Sólon para a tradição na base dos poemas homéricos ao afirmar que ele teria decretado por escrito o esquema das competições rapsódicas, nas quais cada competidor deveria retomar o poema do ponto em que o último tivesse parado.<sup>426</sup> Se essa afirmação estivesse acima de qualquer suspeita, seria legítimo considerar a Atenas de Sólon um dos contextos mais importantes para a escrita dos poemas homéricos (ainda que não sejam explicitamente especificados *quais* poemas homéricos), uma vez que a fixação por escrito da obrigação de se apresentar esse material como um rapsodo “em sequência” [*ex hypobolês*] conteria uma excelente alusão à organização do material hexamétrico arcaico dentro de um arranjo mais amplo, provavelmente através da escrita.<sup>427</sup> A afirmação, contudo, não está acima de qualquer suspeita.

<sup>424</sup> No original: Αἴας δ' ἐκ Σαλαμῖνος ἄγεν δυοκαίδεκα νῆας, / στήσῃ δ' ἄγων ἴν' Ἀθηναίων ἴσταντο φάλαγγες.

<sup>425</sup> Para reflexões sobre a forma como Sólon mobiliza os recursos poéticos em sua atividade política e legisladora: JAEGER, [1933] 1995, p. 173-89; HAVELOCK, 1978, p. 249-62; CASSIO, 2002, p. 115; GRAZIOSI, 2002, p. 228-32; IRWIN, 2005; Rafael SILVA, 2018a, p. 46-60; NOVOKHATKO, 2020, p. 45-7.

<sup>426</sup> No original: Τά τε Ὀμήρου ἐξ ὑποβολῆς γέγραφε ῥαψωδεῖσθαι, οἷον ὅπου ὁ πρῶτος ἔληξεν, ἐκεῖθεν ἄρχεσθαι τὸν ἐχόμενον.

<sup>427</sup> Não é de somenos importância para o presente argumento constatar que Sólon apresenta em momentos de sua obra poética uma notável consciência escritural (ou gramatológica), podendo ter apresentado diferentes graus de interesse pela escrita de canções tradicionais. Para mais detalhes sobre Sólon e a escrita (a partir de leituras do fr. 36 W, sobretudo): LORAUX, 1988; MADDOLI 1992, p. 35-6; BLAISE, 1995; Rafael SILVA, 2021b. Ver ainda o que diz Detienne ([1989] 1991, p. 138), a partir de uma leitura do *Crítias* de Platão.

A mesma informação é atribuída por um diálogo de Cícero, *Sobre o orador* (3.137), a Pisístrato, tirano de Atenas algum tempo depois da atuação de Sólon, enquanto o diálogo “platônico” *Hiparco* (228b) menciona o nome de um dos Pisistrátidas, Hiparco, como o responsável por implementar a inovação.<sup>428</sup> Independentemente do valor que se confira a cada um desses testemunhos, fato é que a Atenas do século VI figura nessa história como uma etapa fundamental para a escrita do legado poético do período arcaico, especialmente do que virá a constituir o *corpus* homérico. É com base nesses e outros dados que Nagy (1996b, p. 75-81) propõe seu célebre modelo para tentar explicar a complexidade do processo, segundo as “Idades de Homero”.<sup>429</sup> Aceitando as principais implicações da teoria oralista (Parry-Lord), o estudioso questiona a ideia de se tentar buscar uma versão original desse material — como a manifestação de um gênio poético criador único — e se volta para a riqueza e multiplicidade de versões legadas pela tradição performativa da Antiguidade. Voltando-se para a história dessas múltiplas performances da tradição homérica, Nagy (1996b, p. 109-10) postula um modelo de escrita gradual dessa poesia em cinco fases, com cada período subsequente mostrando menos fluidez e mais rigidez do que os anteriores:

1. um período relativamente mais fluido, sem textos escritos (entre 2000 e 800 AEC);
2. um período mais formativo ou “pan-helênico”, ainda sem textos escritos (da metade do século VIII à metade do VI AEC);
3. um período definitivo, centralizado em Atenas, com possíveis textos, no sentido de transcrições [*transcripts*] (da metade do século VI até fins do IV AEC);
4. um período de padronização, já com textos, no sentido de transcrições ou escritos propriamente ditos [*scripts*] (de fins do século IV até metade do II AEC);
5. um período consideravelmente mais rígido, com textos já entendidos como escritura [*scripture*] (da metade do século II AEC em diante).

O terceiro período sugerido por Nagy — com a possibilidade da constituição e do desenvolvimento do primeiro *corpus* textual de uma tradição poética já especificamente

---

<sup>428</sup> Para tentativas de compreensão dessas diferentes atribuições: SANDYS, 1903, p. 19-22; PECK, 1911, p. 14-6; FINLEY, [1943] 1954, p. 30-4; DAVISON, 1958, p. 28-9; ELSE, 1965, p. 47; HERINGTON, 1985, p. 87; BURKERT, 1987, p. 50; GENTILI, [1985] 1988, p. 18; COLLINS, 2001, p. 143-8; NAGY, 2001; GRAZIOSI, 2002, p. 206-8; NAGY, 2002; IRWIN, 2005, p. 278-9; KONING, 2010a, p. 47; Rafael SILVA, 2018a, p. 72-3.

<sup>429</sup> A meu ver, este é um dos mais recentes desdobramentos do esquema cronológico postulado por Wolf em 1795 (p. XXII-XXIV; [1795] 1985, p. 57-8). Para o papel fundamental de Pisístrato segundo o estudioso alemão: WOLF, 1795, p. CXLII-CLV; [1795] 1985, p. 137-48. Outra proposta nessa mesma linha, mas postulando uma escrita dos poemas homéricos muito mais precoce, é a de Kirk (1962, p. 301-15).

homérica — tem em Atenas sua principal base. Isso tenta dar conta dos argumentos que sugerem a importância dessa *pólis* no processo de consolidação dos poemas homéricos. Apesar da complexidade desse modelo hipotético, Nagy não busca definir de forma peremptória quem teria possibilitado tais acontecimentos em Atenas, embora em seus estudos mais recentes pareça favorecer os nomes de Pisístrato e, principalmente, Hiparco, aos quais associa as atividades dos homéridas.<sup>430</sup>

O artifício adotado por Pisístrato para conquistar a tirania em sua segunda tentativa de golpe, fazendo-se acompanhar pela “própria” Atena numa procissão que o conduz diretamente até a ágora, parece indicar, pelo modo deliberado com que o tirano manipula certas manifestações religiosas para seus propósitos políticos, sua possível participação na reorganização das Panateneias.<sup>431</sup> Não se sabe quando ou por que motivo o mais antigo formato desse festival anual passa a receber uma elaboração mais sofisticada de quatro em quatro anos — ocasião em que é chamado de Grandes Panateneias —, mas é certo que mesmo em suas edições mais arcaicas há: uma reunião dos cidadãos, uma procissão e um sacrifício. Cantos e competições poéticas certamente ocorrem também. Embora não haja detalhes sobre o formato de cada uma dessas etapas (ainda mais para as realizações do festival no final do período arcaico), nenhum dado parece impedir que se relacione a procissão em que Pisístrato se faz acompanhar por “Atena” (provavelmente entre os anos 570 e 557, segundo a datação mais provável para o evento) com a procissão que regularmente passa a ocorrer a partir de algum momento durante a história das Panateneias. Além disso, a data a partir da qual certas ânforas e outros prêmios são instituídos para as provas desse festival — por volta de 560, conforme apontamentos arqueológicos — corrobora a sugestão de que Pisístrato teria incentivado manifestações religiosas, incluindo competições atléticas e poéticas, capazes de promover a centralização e a consolidação de seu poder em Atenas.<sup>432</sup>

Independentemente das dificuldades relativas à definição dos verdadeiros responsáveis pela promoção e instituição das Panateneias, o certo é que o concurso de rapsódia dos poemas homéricos — talvez apenas a *Ilíada* e a *Odisseia* (já em larga medida colocadas por escrito) — parece fornecer a ocasião para longas exposições poéticas até então pouco comuns em Atenas e os impactos disso podem ser sentidos na produção poético-musical das próximas gerações de

---

<sup>430</sup> Para mais detalhes: NAGY, 2010, p. 20-8; 2020, p. 83-7.

<sup>431</sup> Os testemunhos mais antigos sobre o acontecimento são de Heródoto (1.60.4-5) e Aristóteles (*Constituição dos atenienses* 14.4). Para reflexões historiográficas: CONNOR, 1987; CAWKWELL, 1995; Rafael SILVA, 2018a, p. 60-76.

<sup>432</sup> Para uma apresentação das fontes antigas sobre essa questão: DAVISON, 1958, p. 25-8; ROBERTSON, 1987, p. 17; NOVOKHATKO, 2020, p. 46-8; TSAGALIS, 2020a; 2020b.

atenienses. É claro que tal produção só poderia manifestar-se junto a uma população em contato relativamente periódico com certo tipo de performances poéticas e educada na avançada cultura musical helênica, tal como de fato se verifica a partir das medidas políticas cujos objetivos são não apenas responder a certas demandas populares, mas também fomentar as manifestações religiosas e culturais do *dêmos*, criando assim um sentimento de identidade ateniense.<sup>433</sup>

O interesse do governo ateniense na posse e no controle de poemas prestigiosos, talvez recorrendo à escrita para isso, fica evidenciado em algumas anedotas tardias sobre esse período. Plutarco narra a participação de Pisístrato na construção deliberada de uma imagem positiva do herói ateniense Teseu, manipulando parte do repertório poético apresentado na cidade:

Muitas são as histórias que se contam sobre esses fatos e sobre Ariadne, sem que concordem de todo entre si. Algumas contam que Ariadne se enforcou, depois de abandonada por Teseu; outras, que foi levada por marinheiros até Naxos para desposar Enaro, sacerdote de Dioniso, e que Teseu a abandonara por ter se apaixonado por outra: “Pois uma terrível paixão por Eglá, filha de Panopeu, consumia-o” (HESÍODO, fr. 298 M-W). [2] Segundo Héreas de Mégara, Pisístrato suprimiu esse verso dos poemas de Hesíodo, enquanto, por outro lado, interpolou este outro verso na *Nékyia* de Homero, para beneficiar os atenienses: “Teseu e Pirítoo, ilustres filhos dos deuses” (*Od.* 11.631). (PLUTARCO, *Vida de Teseu* 20.1-2).<sup>434</sup>

Outros testemunhos reforçariam essa sugestão com a explicitação dos envolvidos diretamente nessas atividades de controle e manipulação dos poemas antigos. Segundo Tzetzes, em seus *Prolegômenos à comédia de Aristófanes* (30.147), Epicóncilo, Onomácrito de Atenas, Zópiro de Heracleia e Orfeu de Crotona teriam sido os responsáveis por reunir os versos de Homero, sob as ordens de Pisístrato.<sup>435</sup> A tradição escoliástica faz referência a Onomácrito como “editor” dos poemas homéricos também (*Σ Od.* 11.604-6) e seu nome reaparecerá aqui em breve, associado aos esforços de Hiparco — filho de Pisístrato — na organização por escrito dos oráculos atribuídos a Museu (HERÓDOTO 7.6.3-4). Esses e outros testemunhos sobre essas figuras são sugestivos porque as associam em torno aos empreendimentos de escrita de

---

<sup>433</sup> Sobre a formação do público na Atenas de Pisístrato e seus filhos: ELSE, 1965, p. 33; VERDENIUS, 1970, p. 218-9; HERINGTON, 1985, p. 144; COLLINS, 2001; CASSIO, 2002, p. 115-6.

<sup>434</sup> No original: [1] πολλοὶ δὲ λόγοι καὶ περὶ τούτων ἔτι λέγονται καὶ περὶ τῆς Ἀριάδνης, οὐδὲν ὁμολογούμενον ἔχοντες. οἱ μὲν γὰρ ἀπάγξασθαί φασιν αὐτὴν ἀπολειφθεῖσαν ὑπὸ τοῦ Θησέως, οἱ δὲ εἰς Νάξον ὑπὸ ναυτῶν κομισθεῖσαν Οἰνάρῳ τῷ ἱερεῖ τοῦ Διονύσου συνοικεῖν, ἀπολειφθῆναι δὲ τοῦ Θησέως ἐρῶντος ἑτέρας· ‘δεινὸς γὰρ μὲν ἔπειρεν ἔρωσ Πανοπητίδος Αἴγλης.’ [2] τοῦτο γὰρ τὸ ἔπος ἐκ τῶν Ἡσιόδου Πεισίστρατον ἐξελεῖν φησὶν Ἡρέας ὁ Μεγαρεύς, ὥσπερ αὖ πάλιν ἐμβαλεῖν εἰς τὴν Ὀμήρου νέκυϊαν τὸ ‘Θησέα Πειρίθοόν τε θεῶν ἀριδείκετα τέκνα’ χαριζόμενον Ἀθηναίοις. — Sobre a passagem: GROTTANELLI, 1992, p. 222-3.

<sup>435</sup> No original: καίτοι τεσσάρων ἀνδρῶν ἐπὶ Πεισίστράτου συνθέντων τὸν Ὀμηρον, οἵτινές οὗτοι Ἐπικόγκυλος, Ὀνομάκριτος Ἀθηναῖος, Ζόπυρος Ἡρακλεώτης καὶ Ὀρφεὺς Κροτωνιάτης. — Ver ainda: TZETZES, *Prolegomena de Comoedia Aristophanis* 33.25. Segundo Allen (1924, p. 233), a fonte de Tzetzes seria Atenodoro.

um material poético mais antigo, envolvendo as canções atribuídas não apenas a Hesíodo e Homero, mas também a Orfeu e Museu.<sup>436</sup>

As mudanças sociais por que passava a *pólis* governada por Pisístrato, desde meados do século VI, envolvem ainda a transformação gradual da vida religiosa e cultural da comunidade. Além da promoção de Atena como sua principal deusa protetora, o governo reconhece oficialmente o culto de Dioniso (que até então tem dificuldade para assegurar sua condição de deus olímpico), justamente a fim de solapar a exclusividade dos cultos aristocráticos regionalistas. Contudo, há quem prefira atribuir o momento mais decisivo de escrita da *Ilíada* e da *Odisseia* ao governo dos Pisistrátidas — ou seja, a um contexto posterior à morte de Pisístrato —, apoiando-se em alguns testemunhos que apontam o interesse de Hiparco por questões de poesia, escrita e letramento. Além disso, conta também o argumento de que o avanço persa sobre a costa oriental do Egeu, incluindo a submissão de Samos (com a morte de Polícrates em 522 e o fim de sua talassocracia), pode ter exercido uma força de repulsão sobre profissionais a serviço dos antigos cultos helênicos nessa região, suscitando uma migração de talentos poético-musicais para Atenas e outras regiões de ocupação helênica a oeste (como a Magna Grécia, onde se encontra a Sicília, visitada pelas performances rapsódicas de Cíneto).<sup>437</sup> Testemunhos antigos, dentre os quais Tucídides (6.54-5) e Aristóteles (*Constituição dos atenienses* 18.1), enfatizam as relações entre o tirano ateniense Hiparco e os poetas, mas nada é tão emblemático quanto o que afirma Sócrates no diálogo “platônico” *Hiparco*:

Falo de meu e teu concidadão, do filho de Pisístrato [do *dêmos*] de *Philaidês*, Hiparco, o qual — dentre os filhos de Pisístrato — era o mais velho e mais sábio, responsável por, entre muitas outras belas obras onde deu mostras de sabedoria, trazer os poemas de Homero pela primeira vez a esta terra e obrigar os rapsodos nas Panateneias a recitá-los em turnos (segundo uma ordem), como ainda hoje eles fazem. Ele também mandou um navio de cinquenta remos trazer Anacreonte de Teos para a *pólis* e sempre estava às voltas com Simônides de Ceos, convencendo-o a ficar por meio de grandes pagamentos e presentes. Ele fazia essas coisas querendo educar os cidadãos, a fim de governar sobre os que fossem os melhores; pois, como ele era nobre [*kalós te kagathós*], não considerava que a sabedoria devesse ser recusada a ninguém. Assim que os cidadãos da cidade foram educados por ele e se maravilhavam com sua sabedoria, desejando também educar os que habitavam os campos, erigiu-lhes [estátuas de] Hermes ao longo das estradas, no meio do caminho entre a cidade e cada *dêmos*. Depois, selecionando de sua sabedoria — tanto

<sup>436</sup> O tema será retomado em breve, mas outros testemunhos associando esses nomes ao trabalho com obras poéticas antigas (às vezes por escrito) são: Aristóteles, *Pol.* 1274a22-31; Plutarco, *Dos oráculos da Pítia* 407b; Pausânias, 1.22.7; 8.37.5; *Suda*, s.v. Ὀρφεύς. Ver ainda: NAGY, [1998] 2020, §86-94; KIVILO, 2001, p. 3; MARTÍNEZ, 2011.

<sup>437</sup> Sobre a importância cultural da Magna Grécia, incluindo a produção poética de Epicarmo: PICKARD-CAMBRIDGE, [1927] 1962, p. 230-40; PFEIFFER, 1968, p. 264-5; HANDLEY, 1985, p. 362-70; NOVOKHATKO, 2020, p. 74-81.



a que aprendera, quanto a que ele próprio criara — as sentenças que lhe pareciam as mais sábias, colocou-as em forma elegíaca e mandou inscrever seus poemas e ditos de sabedoria sobre os Hermes. Fez isso a fim de que, primeiro, as frases sábias de Delfos não impressionassem seus concidadãos, como “Conhece-te a ti mesmo”, “Nada em excesso” e outras assim, mas considerassem as frases de Hiparco como mais sábias. Em segundo lugar, para que, enquanto fossem e voltassem [pelas estradas], lessem, adquirindo um gosto pela sabedoria dele, e passassem a vir dos campos para se educarem no restante. Há dois lados nas inscrições — à esquerda de cada Hermes está escrito que o Hermes se encontra no meio do caminho entre a cidade e o *dêmos*, enquanto, à direita, diz: “Este é um monumento de Hiparco: caminha cogitando coisas justas”. Há também muitas outras belas inscrições de seus poemas em outros Hermes. Há ainda um, na estrada de *Steiriaké*, em que se diz: “Este é um monumento de Hiparco: não engana um amigo”. (“PLATÃO”, *Hiparco* 228b-229b).<sup>438</sup>

O trecho é longo, mas muito significativo para o tema que nos ocupa. Embora o testemunho talvez devesse ser lido com um grão de sal, na medida em que certa ironia poderia subjazer ao estranho excursus histórico proposto nessa parte do diálogo, há quem acredite que o tom paradoxal das afirmações de Sócrates tenha por objetivo ressaltar as semelhanças entre sua própria atuação filosófica e os empreendimentos desse tirano ateniense — injustamente condenado pela história —, constituindo assim um testemunho aristocrático e positivo sobre ambos.<sup>439</sup> Em vista do tipo de posicionamento antidemocrático que Sócrates é acusado de ter defendido em alguns momentos de sua vida, como Xenofonte relata nas *Memoráveis* (1.2.56-8; 4.2.2), essa aproximação faria sentido.

Em todo caso, o testemunho estabelece claramente a relação entre poesia, educação e política. A referência ao festival das Panateneias e à organização das competições rapsódicas

---

<sup>438</sup> No original: πολίτη μὲν ἐμῶ τε καὶ σῶ, Πεισιστράτου δὲ ὑεῖ τοῦ ἐκ Φιλαϊδῶν, Ἰπάρχῳ, ὃς τῶν Πεισιστράτου παιδῶν ἦν πρεσβύτατος καὶ σοφώτατος, ὃς ἄλλα τε πολλὰ καὶ καλὰ ἔργα σοφίας ἀπεδείξατο, καὶ τὰ Ὀμήρου ἔπη πρῶτος ἐκόμισεν εἰς τὴν γῆν ταυτηνί, καὶ ἠνάγκασε τοὺς ῥαψωδοῦς Παναθηναίους ἐξ ὑπολήψεως ἐφεξῆς αὐτὰ διέναι, ὥσπερ νῦν ἔτι οἶδε ποιούσιν, καὶ ἐπ’ Ἀνακρέοντα τὸν Τήιον πεντηκόντορον στεῖλας ἐκόμισεν εἰς τὴν πόλιν, Σιμωνίδην δὲ τὸν Κεῖον αἰεὶ περὶ αὐτὸν εἶχεν, μεγάλοις μισθοῖς καὶ δώροις πείθων· ταῦτα δ’ ἐποίει βουλόμενος παιδεύειν τοὺς πολίτας, ἵν’ ὡς βελτίστων ὄντων αὐτῶν ἄρχοι, οὐκ οἰόμενος δεῖν οὐδενὶ σοφίας φθονεῖν, ἅτε ὢν καλός τε κάγαθός· ἐπειδὴ δὲ αὐτῶ οἱ περὶ τὸ ἄστυ τῶν πολιτῶν πεπαιδευμένοι ἦσαν καὶ ἐθαύμαζον αὐτὸν ἐπὶ σοφίᾳ, ἐπιβουλεύων αὐ τοὺς ἐν τοῖς ἀγροῖς παιδεῦσαι ἔστησεν αὐτοῖς Ἑρμᾶς κατὰ τὰς ὁδοὺς ἐν μέσῳ τοῦ ἄστεος καὶ τῶν δήμων ἐκάστων, κάπειτα τῆς σοφίας τῆς αὐτοῦ, ἦν τ’ ἔμαθεν καὶ ἦν αὐτὸς ἐξηῦρεν, ἐκλεξάμενος ἃ ἠγεῖτο σοφώτατα εἶναι, ταῦτα αὐτὸς ἐντείνας εἰς ἔλεγειον αὐτοῦ ποιήματα καὶ ἐπιδείγματα τῆς σοφίας ἐπέγραψεν, ἵνα πρῶτον μὲν τὰ ἐν Δελφοῖς γράμματα τὰ σοφὰ ταῦτα μὴ θαυμάζοιεν οἱ πολῖται αὐτοῦ, τότε τε “γνώθι σαυτὸν” καὶ τὸ “μηδὲν ἄγαν” καὶ τὰλλα τὰ τοιαῦτα, ἀλλὰ τὰ Ἰπάρχου ῥήματα μᾶλλον σοφὰ ἠγοῖντο, ἔπειτα παριόντες ἄνω καὶ κάτω καὶ ἀναγιγνώσκοντες καὶ γεῦμα λαμβάνοντες αὐτοῦ τῆς σοφίας φοιτῶν ἐκ τῶν ἀγρῶν καὶ ἐπὶ τὰ λοιπὰ παιδευθησόμενοι. ἐστὸν δὲ δύο τόπιγράμματα· ἐν μὲν τοῖς ἐπ’ ἀριστερὰ τοῦ Ἑρμοῦ ἐκάστου ἐπιγράφεται λέγων ὁ Ἑρμῆς ὅτι ἐν μέσῳ τοῦ ἄστεος καὶ τοῦ δήμου ἔστηκεν, ἐν δὲ τοῖς ἐπὶ δεξιὰ— “μνήμα τόδ’ Ἰπάρχου· στεῖχε δίκαια φρονῶν” φησίν. ἔστι δὲ τῶν ποιημάτων καὶ ἄλλα ἐν ἄλλοις Ἑρμαῖς πολλὰ καὶ καλὰ ἐπιγεγραμμένα· ἔστι δὲ δὴ καὶ τοῦτο ἐπὶ τῆ Στειριακῆ ὁδῶ, ἐν ᾧ λέγει “μνήμα τόδ’ Ἰπάρχου· μὴ φίλον ἐξαπάτα.

<sup>439</sup> O responsável por essa observação é ninguém menos que Allan Bloom ([1971] 1987, p. 47), estudioso cuja obra polêmica foi discutida no primeiro capítulo desta tese.

no início do trecho não é fortuita: no período clássico, Homero firma-se como a grande referência da educação e do letramento para os helenos, aparecendo em muitos outros testemunhos importantes sobre esses desenvolvimentos (como veremos em breve). Há quem compreenda as informações sobre a participação de Hiparco na organização das Panateneias e na estipulação de regras mais estritas para as performances rapsódicas dos poemas homéricos como o mais inconfundível dos indícios sobre a invenção de Homero. A julgar pelas indicações arqueológicas e testemunhos antigos, o tirano busca elevar o *status* das Panateneias ao nível dos principais festivais pan-helênicos e, com isso, torna possível que Atenas se revele, poucos anos mais tarde, o verdadeiro centro cultural da poesia helênica.<sup>440</sup>

Além de surgir como uma figura que valoriza a poesia e propõe iniciativas no sentido de expandir as festividades cívico-religiosas e as performances corais, Hiparco parece ter se envolvido na construção das estátuas de Hermes ao longo das estradas da Ática com o objetivo de suplantando a hegemonia de Delfos (em matéria de sabedoria) e, ao mesmo tempo, promover-se por meio do incentivo ao letramento na Ática. Sua responsabilidade pela iniciativa é bem atestada por imagens representadas na cerâmica ateniense desse período e outros materiais (dentre os quais, inclusive, aqueles aludidos pelo trecho citado do diálogo *Hiparco*).<sup>441</sup> Acredito que seja difícil estabelecer com certeza os interesses por trás de todos esses empreendimentos, mas suas implicações sociais parecem ter fins tanto políticos quanto sociais, pedagógicos e poético-religiosos: suas inscrições suscitam um sentimento de coesão entre grupos distintos, maior difusão de um conjunto de práticas e valores, além do enaltecimento da Ática como um lugar de desenvolvimento da cultura sob o governo de Hiparco.<sup>442</sup>

Outra iniciativa interessante promovida pelos Pisistrátidas diz respeito à tentativa de reunir por escrito os oráculos de Museu. Trata-se de uma prática tradicional de famílias poderosas desse período com o objetivo de aumentar o prestígio e a influência de seus membros, por meio da formação de depósitos oraculares detentores de respeito e veneração públicos. A coleção parece ter ficado a cargo do já mencionado adivinho ateniense Onomácritos, responsável talvez pelo estabelecimento de versos do repertório hexamétrico arcaico a mando de Pisístrato. Para o fenômeno geral que temos abordado aqui, não deixa de ser significativo que, segundo

---

<sup>440</sup> Burkert (1987, p. 53) fala desse momento como o início da formação de um “clássico”, isto é, Homero. Para mais detalhes sobre as fontes antigas, incluindo as evidências arqueológicas: BURKERT, [1977] 2011, p. 353; COLLINS, 2001; BURGESS, 2004, p. 7-16; NAGY, 2010, p. 60-1; JENSEN, 2011, p. 295-312; NOVOKHATKO, 2020, p. 10-1.

<sup>441</sup> Por exemplo: figuras vermelhas numa copa, c. 520-510, de Atenas e atribuídas a Epicteto. Copenhagen, National Museum CHRVIII967 (*BAPD* 200586).

<sup>442</sup> Para reflexões sobre a presença dos Hermes nas estradas áticas: OBSBORNE, 1987, p. 171; LAUGHY, 2010, p. 136; MEIER, 2012, p. 91-2; Rafael SILVA, 2018a, p. 230-4.

Heródoto (7.6.3-4), Onomácritos teria sido posteriormente denunciado por Laso de Hermíone (outro poeta mantido na corte dos Pisistrátidas), sob a acusação de falsificar esses oráculos de Museu. A acusação deve ter sido julgada procedente porque o adivinho foi expulso de Atenas por Hiparco e, embora nada disso seja prova definitiva da escrita dos repertórios poéticos mais antigos, trata-se de um conjunto de indicações das possíveis relações entre poesia, escrita e poder nesse período.<sup>443</sup>

Em todo caso, vários desses empreendimentos públicos associam a imagem de Hiparco — e mesmo de toda a família de Pisístrato — com valores como sabedoria, moderação e piedade religiosa, noções tradicionais importantes para quem busca aprovação popular e apoio político. Certas reminiscências dessa imagem devem ter sido preservadas mesmo após o trauma do tiranicídio (em 514 AEC) e os anos sangrentos na sequência desse evento até a fundação da democracia ateniense (entre 510-507), emergindo em alguns testemunhos antigos como o do diálogo *Hiparco*.

Estudos recentes tendem a considerar que o trabalho de recensão dos poemas homéricos — atribuído a Sólon, Pisístrato ou seus filhos — não passa de uma fantasia tardia, criada sob influência de práticas editoriais helenísticas e retroprojetada anacronicamente sobre o passado.<sup>444</sup> Trata-se do velho problema das fontes: abordagens filológicas mais tradicionais desconfiam da historicidade das fontes tardias, de suas projeções anacrônicas de realidades do presente no passado, e preferem desconsiderá-las como fontes de informação válida para tratar desse passado. Contudo, acredito ser possível fazer um esforço para tentar compreender o que se encontra por trás mesmo das mais suspeitas representações desse tipo de prática. Nagy (2010, p. 314-25), por exemplo, sugere que a história da recensão textual ateniense deve ser entendida como um mito posterior que tenta compreender de que forma Atenas veio a exercer uma influência tão notável sobre o *corpus* homérico. Embora seus detalhes sejam elaborados em termos anacrônicos, esses testemunhos apontam para um evento histórico bastante real e significativo para o desenvolvimento da poesia homérica e da cultura helênica como um todo. Considerando a possibilidade de que Pisístrato e seus filhos tenham buscado conexões políticas, religiosas e poéticas com Delos e Quios — como indicam as fontes já citadas sobre o estabelecimento de tais relações desde o final do século VI —, seria de se supor a relevância

---

<sup>443</sup> Sobre essas relações entre famílias poderosas e a manipulação de repertórios poéticos (frequentemente escritos): BURKERT, [1977] 2011, p. 184; KIVILO, 2001, p. 3-4; LAUGHY, 2010, p. 138; MARTÍNEZ, 2011; NICOLAI, 2014, p. 36-7; NOVOKHATKO, 2020, p. 48-50.

<sup>444</sup> Trechos emblemáticos desse posicionamento são: PFEIFFER, 1968, p. 6-8; LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 28; JANKO, 1994, p. 29-32. — Uma visão mais balanceada é a de Novokhatko (2020, p. 46-50), enquanto uma análise exaustiva das fontes para a ideia de uma “recensão pisistrátida” é oferecida por Varillas Sánchez (2021).

desses movimentos para tornar compreensível a presença de “Homero” nos grandes festivais cívico-religiosos de Atenas. Essa tendência não apenas seria cada vez mais reforçada por certas ações das décadas seguintes, incluindo iniciativas de Nícias (mencionadas por Plutarco, *Nícias* 3.5-8) e da democracia ateniense de modo geral (mencionadas por Tucídides, 3.104.1-4), como teria modelado a imagem posterior de Homero à luz de seu significado específico em Atenas.<sup>445</sup>

Independentemente de como se entenda a institucionalização das Panateneias, com ou sem algum tipo de escrita prévia do repertório rapsódico, fato é que esse período dá início a um processo de diferenciação cada vez maior entre Homero e Hesíodo — como ficará evidente na próxima seção, quando analisarmos os testemunhos antigos em que seus nomes aparecem —, sendo de se suspeitar que isso tenha relação com o apoio que esses repertórios poéticos encontram junto a certos governos e governantes. Evidentemente, para um estudo mais abrangente dos aspectos políticos da história dessa “filologia *avant la lettre*”, seria fundamental abordar muitos outros pontos que não poderão ser tratados aqui: uma quantidade de outros festivais cívico-religiosos, como o das Dionísias em Atenas, onde ocorrem performances de centenas de tragédias, comédias, dramas satíricos e ditirambos com o apoio da democracia ateniense ao longo de todo o período clássico; outros contextos de performance, dentro e fora de Atenas, onde as relações entre política e apresentações poético-religiosas revelam variados graus de imbricamento; empreendimentos públicos como a construção de arquivos e monumentos cívicos, incluindo iniciativas de organização e preservação de repertórios poéticos, como talvez tenham sido as famosas “edições das cidades” [*hai katà póleis ekdóseis*], com os textos dos poemas homéricos que seriam posteriormente usados por estudiosos como Calístrato, Seleuco e Dídimos.<sup>446</sup>

Apesar da escassez de evidências, processos históricos semelhantes aos que são vivenciados pela *Ilíada* e pela *Odisseia* devem ter acontecido também com os poemas hesiódicos, como sugere um relato de Pausânias (9.31.4-5), que, embora bem posterior, refere-se a costumes potencialmente muito antigos:

Os beócios que habitam em volta do monte Hélicon dizem, segundo sua tradição, que Hesíodo não teria composto nada além dos *Trabalhos* e, desses

---

<sup>445</sup> Sobre os possíveis desdobramentos desse processo: GRAZIOSI, 2002, p. 221-8; LAMBERTON, 2020b. — Para uma hipótese detalhada sobre a forma como a *Ilíada* e a *Odisseia* estão interconectadas com a história ateniense: NAGY, 2002; 2008; 2010; 2020.

<sup>446</sup> Para mais detalhes sobre as Dionísias e a relação entre política e performances poético-religiosas, algumas referências básicas incluem: GOLDHILL, 1987; MEIER, 1988; CONNOR, 1989b; HALL, 1989; WILSON, 2000; Rafael SILVA, 2018a. — Para mais informações sobre as “edições das cidades” (que também podem ser versões de particulares, apenas provenientes das tais “cidades”): PASQUALI, 1952, p. 201-34; PFEIFFER, 1968, p. 94; p. 110; CASSIO, 2002, p. 116-7; GRAZIOSI, 2002, p. 232; NOVOKHATKO, 2020, p. 59.

versos, recusam até mesmo o próêmio às Musas, dizendo que o começo da poesia é com as duas Disputas [*Érides*]. Eles mostraram-me uma placa de chumbo, perto da fonte, em larga medida já apagada por causa do tempo, sobre a qual estão inscritos os versos dos *Trabalhos*. (PAUSÂNIAS 9.31.4-5).<sup>447</sup>

A continuação desse testemunho fornece material para se refletir sobre os processos de seleção e exclusão na constituição de um cânone poético desde a mais recuada Antiguidade, mas guardarei essa discussão para o momento oportuno. Por ora, gostaria apenas de reforçar que os aspectos políticos dessa história atuam mesmo na determinação do silêncio das fontes antigas. A poesia, concebida como instância de comunicação entre os seres humanos e suas divindades, desempenha um papel político importante na Antiguidade, como atestam muitas das discussões da presente seção. Esse mesmo ponto ainda pode ser bem ilustrado pelas histórias sobre os sacrifícios em honra a Atena Ília, realizados por algumas das mais importantes figuras político-militares de passagem pela região de Nova Ílion, onde teria ocorrido a célebre guerra de Troia: em 480 AEC, Xerxes reverencia a deusa e liba aos heróis, durante sua campanha contra os helenos (HERÓDOTO 7.43.2); mais de um século depois, ninguém menos que o próprio Alexandre faz o mesmo, durante sua campanha contra os persas (ESTRABÃO 13.1.26; ARRIANO, *Anábase* 1.11.7).<sup>448</sup>

Essas situações indicam a que ponto o passado mantém-se vivo na realidade dos antigos, rememorado no presente por cantos divinamente inspirados e capazes de revelar suas verdades, como fundamento dos mais importantes valores e práticas tradicionais. Emergindo de tempos remotos, Homero e Hesíodo insinuam-se lentamente na vida dos povos helênicos, acompanham-nos em momentos especiais e, pouco a pouco, revelam sua presença a tal ponto que passam a integrar seu pensamento e se confundem com sua própria identidade. Contudo, esse processo não se dá sem choques e muita disputa. Como tentei indicar, a consciência dos significados políticos dessas tradições poético-religiosas aparece com clareza em diversos momentos dessa história, motivando posicionamentos favoráveis a umas e contrários a outras, dependendo sempre dos interesses em jogo. É levando isso em conta que deveríamos compreender a referência polêmica a Homero presente na Oração Fúnebre de Péricles, tal como transmitida por Tucídides (2.41.4), ou nas acusações de Sócrates contra a inexistência de um legado político especificamente homérico, na parte final do que escreve Platão em sua *República* (599b-600e). Assim também, nas referências elogiosas com que o papel pedagógico

---

<sup>447</sup> No original: [4] Βοιωτῶν δὲ οἱ περὶ τὸν Ἑλικῶνα οἰκοῦντες παρειλημμένα δόξη λέγουσιν ὡς ἄλλο Ἡσίοδος ποιήσειεν οὐδὲν ἢ τὰ Ἔργα, καὶ τούτων δὲ τὸ ἐς τὰς Μούσας ἀφαιροῦσι προοίμιον, ἀρχὴν τῆς ποιήσεως εἶναι τὸ ἐς τὰς Ἐρίδας λέγοντες· καὶ μοι μόλυβδον ἐδείκνυσαν, ἐνθα ἡ πηγὴ, τὰ πολλὰ ὑπὸ τοῦ χρόνου λελυμασμένον· [5] ἐγγέγραπται δὲ αὐτῷ τὰ Ἔργα.

<sup>448</sup> Para reflexões sobre a prática: SANDYS, 1903, p. 34; NAGY, 2010, p. 131-2.

do poeta — pretensamente capaz de inculcar o ódio ao bárbaro — é exaltado por Isócrates em seu *Panegírico* (159).<sup>449</sup> E o mesmo tipo de reflexão encontra-se na base daquilo que proclama um importante político ateniense do final do período clássico, quando se propõe a compreender retrospectivamente o lugar de Homero nas Panateneias e o lugar das Panateneias em Atenas. A meu ver, esse trecho de seu discurso oferece excelente encerramento para a presente subseção:

Gostaria ainda de vos recomendar elogiosamente Homero. Pois de tal modo vossos pais o tinham por poeta sério que passaram uma lei para determinar que, de quatro em quatro anos, durante as Panateneias, fossem recitadas por rapsodos as epopeias dele, dentre todos os poetas, apenas as dele, dando prova para os helenos de seu apreço pelas mais belas de todas as ações. Com toda a razão: pois as leis, por causa de sua concisão, não ensinam, mas apenas determinam o que deve ser feito, enquanto os poetas, que imitam a vida humana, selecionam as mais belas ações e, por meio da palavra e da expressão, conseguem convencer as pessoas. (LICURGO, *Contra Leócrates* 102).<sup>450</sup>

### **O cantor como poeta (ou os aspectos teológicos da canção)**

Porta-voz da divindade, o cantor é o responsável por oferecer a matéria-prima para a construção da memória coletiva e do conjunto de valores, práticas e conhecimentos em que se funda sua comunidade. Suas canções, entoadas a partir da inspiração por uma esfera superior e transcendente à limitada condição humana, encarnam as verdades pressupostas como condição para o desenvolvimento do pensamento e da cultura entre os helenos do período arcaico. Contudo, o cantor nunca deixa de ser também um agente humano, demasiado humano: envolvido nos jogos de poder de sua sociedade, cobrado por seus posicionamentos com relação a questões importantes para sua própria época, ele recorre a um conjunto de técnicas e

---

<sup>449</sup> Alguns desses pontos serão desenvolvidos em outras partes da argumentação, mas referências básicas sobre esses temas incluem:

- Sobre a menção a Homero na Oração Fúnebre de Péricles: VERDENIUS, 1970, p. 218; FORD, 2002, p. 128-30; NAGY, 2010, p. 378-80;

- Sobre a crítica de Sócrates a Homero na *República*: TATE, 1932; BELFIORE, 1984; MARUŠIČ, 2011; Rafael SILVA, 2015b, p. 100-4;

- Sobre o louvor de Isócrates a Homero no *Panegírico*: VERDENIUS, 1970, p. 220; HALL, 1988; 1989; HARTOG, 1996, p. 70-1; GRAZIOSI, 2002, p. 197-8; BERTACCHI, 2014, p. 32-40.

<sup>450</sup> No original: βούλομαι δ' ὑμῖν καὶ τὸν Ὅμηρον παρασχέσθαι ἐπαινῶν. οὕτω γὰρ ὑπέλαβον ὑμῶν οἱ πατέρες σπουδαῖον εἶναι ποιητὴν ὥστε νόμον ἔθεντο καθ' ἑκάστην πεντετηρίδα τῶν Παναθηναίων μόνου τῶν ἄλλων ποιητῶν ῥαψωδεῖσθαι τὰ ἔπη, ἐπίδειξιν ποιούμενοι πρὸς τοὺς Ἕλληνας ὅτι τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων προηροῦντο. εἰκότως· οἱ μὲν γὰρ νόμοι διὰ τὴν συντομίαν οὐ διδάσκουσιν ἀλλ' ἐπιτάττουσιν ἃ δεῖ ποιεῖν, οἱ δὲ ποιηταὶ μιμούμενοι τὸν ἀνθρώπινον βίον, τὰ κάλλιστα τῶν ἔργων ἐκλεξάμενοι, μετὰ λόγου καὶ ἀποδείξεως τοὺς ἀνθρώπους συμπεῖθουσιν. — Para reflexões sobre a presença de Homero no discurso de Licurgo: GRAZIOSI, 2002, p. 196; NAGY, 2010, p. 23-6.

conhecimentos para garantir que sua participação nesses eventos seja tão significativa quanto responsável.

Na sequência do que vimos sobre a figura do cantor a partir do *corpus* hexamétrico arcaico — principalmente dos poemas que seriam atribuídos a Homero e Hesíodo —, convém observar que algo semelhante pode ser encontrado também nas autorreferências propostas por outras figuras da canção dessa mesma época. Arquíloco, Safo e Sólon são algumas das *personae* poéticas que emergem de cancioneiros bem específicos de Paros, Lesbos e Atenas entre os séculos VII e VI AEC, sendo digno de interesse conferir de que modo trabalham nesses repertórios suas autorrepresentações.

Começemos com os versos que “abrem” a coleção dos fragmentos de Arquíloco.<sup>451</sup>

Eu próprio sou servidor do senhor Eniálio  
e conhecedor do amável dom das Musas.  
(ARQUÍLOCO fr. 1 W = Ateneu 14.627e).<sup>452</sup>

Esse dístico elegíaco, apesar de muito breve na forma fragmentada como é transmitido (ainda que dotado de uma unidade de sentido notável), apresenta relevância para considerações sobre a imagem e a obra de Arquíloco. Condensando duas imagens a princípio pouco afins, por meio da referência ao deus Ares — aí mencionado alusivamente como “senhor Eniálio” — e ao “amável dom das Musas”, esse dístico oferece uma visão em que se conjugam diálogo e diferença com o que se encontra no cancioneiro hexamétrico arcaico: as atividades da guerra e do canto aliam-se na prática que uma mesma pessoa orgulhosamente reivindica para si (segundo o emprego da enfática expressão *eimì d’egò*), por mais que talvez não sejam imediatamente compreendidas como atividades conciliáveis (já que parece haver a sugestão de um possível valor concessivo no emprego da conjunção *kai* [e] seguida pelo verbo no particípio presente no segundo verso [*epistámenos*], que poderia autorizar uma tradução assim: “Eu próprio sou servidor do senhor Eniálio/ ainda que conheça o amável dom das Musas”). De fato, o repertório hexamétrico arcaico não conta com guerreiros que também atuem como cantores ou cantores que exerçam a atividade da guerra. Algo assim está de todo ausente das canções atribuídas a Hesíodo e, ainda que Aquiles seja representado na *Ilíada* cantando os *kléa andrôn* [glórias dos homens], enquanto Odisseu narra suas histórias na corte dos feácios e é comparado a um aedo, na *Odisseia*, nenhum desses guerreiros desempenha a mesma função social de um Demódoco

---

<sup>451</sup> Para referências básicas sobre a figura de Arquíloco na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1903, p. 50-1; JAEGER, [1933] 1995, p. 148-62; BARRON, EASTERLING, 1985c, p. 117-28; GENTILI, [1985] 1988, p. 179-96; GROTTANELLI, 1992, p. 231-2.

<sup>452</sup> No original: εἰμὶ δ’ ἐγὼ θεράπων μὲν Ἐνυαλίῳ ἄνακτος, / καὶ Μουσέων ἐρατὸν δῶρον ἐπιστάμενος.

ou um Fêmio.<sup>453</sup> Da mesma forma, nenhum desses cantores parece ter qualquer afinidade com a prática da guerra. A *persona* de Arquíloco, por outro lado, promove uma revisão desse pressuposto tradicional, ainda que o faça tendo em vista algumas das categorias fundamentais da tradição: retoma o *tópos* que considera a canção “simultaneamente como uma dádiva dos deuses (das Musas ou de Apolo) e uma técnica [*tékhne*] que se adquire como *experiência*, que se aprende por si só ou sendo ensinado por outro” (CORREA, [1998] 2009, p. 93); além disso, recorre à ideia de uma dimensão epistemológica na prática do canto, que é algo tão relevante para o desenvolvimento cultural dos helenos antigos e surge nesse dístico justamente no verbo participial *epistámenos* [conhecendo], empregado para fazer referência ao conhecimento reivindicado por essa *persona*.

Guerreiro e douto, mordaz e delicado, o Arquíloco que se projeta como *persona* poética a partir dessas canções é extremamente complexo e multifacetado. A título de exemplo, notem-se ainda os seguintes dísticos elegíacos:

Na lança, para mim, pão sovado; na lança, vinho  
Ismárico; e bebo, na lança reclinado.  
(ARQUÍLOCO fr. 2 W, trad. Paula Corrêa).<sup>454</sup>

[...] mas vai, com a caneca, através dos bancos da veloz nau  
corre e das bojudas jarras arranca as tampas,  
toma o vinho tinto desde a borra, pois nós já não mais  
sóbrios nesta vigília poderemos permanecer.  
(ARQUÍLOCO fr. 4.6-9 W, trad. Paula Corrêa).<sup>455</sup>

Em ambos os trechos, há uma primeira pessoa do discurso (no fr. 2 W, no singular; no fr. 4 W, no plural), sugerindo uma associação entre vinho e poesia, bem ao gosto da Antiguidade, destacando o prazer de se entoar o canto durante o banquete [*sympósion*]. Com isso, indica-se que a *persona* poética guerreira de Arquíloco — cujo nome, “líder [*arkhí-*] da companhia [*-lokhos*]”, traz aristocráticas associações bélicas, ainda que passíveis de serem subversivamente entendidas como indicação de outro tipo de liderança<sup>456</sup> — busca vincular-se a práticas tradicionais para essa sociedade. A situação fática de guerra descrita nesses versos é muito pouco propícia como ocasião de performance para cantos tão abertamente

<sup>453</sup> A questão é problematizada por Brandão ([2005] 2015, p. 69-72; p. 105-12) e Malta (2018, p. 261-74).

<sup>454</sup> No original: ἐν δορὶ μὲν μοι μᾶζα μεμαγμένη, ἐν δορὶ δ' οἶνος/ Ἴσμαρικός, πίνω δ' ἐν δορὶ κεκλιμένος.

<sup>455</sup> No original: ἀλλ' ἄγε σὺν κώθωνι θοῆς διὰ σέλματα νηός/ φοίτα καὶ κοίλων πάματ' ἄφελκε κάδων,/ ἄγρει δ' οἶνον ἐρυθρὸν ἀπὸ τρυγός· οὐδὲ γὰρ ἡμεῖς/ νήφειν ἐν φυλακῇ τῆιδε δυνησόμεθα.

<sup>456</sup> Aludo aqui, por exemplo, aos versos do célebre fr. 120 W: “pois como liderar a bela canção do senhor Dioniso —/ o ditirambo — eu sei, minhas vísceras fulminadas pelo vinho.” No original: ὡς Διονύσοι' ἄνακτος καλὸν ἐξάρξαι μέλος/ οἶδα διθύραμβον οἶνωι συγκεραυνωθεὶς φρένας. Ou ainda ao verso do fr. 121 W: “Eu próprio liderando o peã lésbio ao som do *aulós*.” No original: αὐτὸς ἐξάρχων πρὸς αὐλὸν Λέσβιον παιήονα.



simposiásticos, mas sua dramatização durante um banquete aristocrático tem inegável apelo lúdico. Acredito que a *persona* de Arquíloco jogue assim com certas convenções do cancionero tradicional, à luz de certas instituições sociais — como o engajamento em campanhas guerreiras e a participação em banquetes —, para construir seus jogos de sentido. A imagem do cantor que emerge do *corpus* arquilóqueo é, portanto, a de alguém muito próximo das divindades (como indicam as referências a Ares, às Musas, a Apolo e a Dioniso, por exemplo), mas, ao mesmo tempo, ciente de sua posição no mundo político dos homens.<sup>457</sup>

E o que dizer da dimensão pretensamente biográfica dessas canções? Interessa-nos tentar compreender a obra de Arquíloco como um passo a mais no desenvolvimento de uma subjetividade lírica? Ou, para citar o título de uma obra famosa de Snell, como um avanço na “descoberta do espírito”? A meu ver, não. Como nos casos de Homero e Hesíodo, pouco importa se um indivíduo chamado (ou apelidado) Arquíloco existiu e compôs essas canções. Infelizmente, não dispomos de nada mais seguro sobre ele do que versos fragmentários atribuídos, algumas anedotas e inscrições tardias. Assim sendo, cumpre ter em vista que, embora Arquíloco até possa ter existido e cantado apresentando-se pessoalmente, a única segurança do intérprete hoje é que suas canções se inserem numa longa cadeia de transmissão oral, participando da cultura da canção entre os helenos antigos graças a uma infinidade de performances e reperformances. No momento em que uma dessas canções é entoada por um dos rapsodos mencionados por Heráclito ou Platão — em testemunhos de décadas ou mesmo séculos após o período presumido para a obra de Arquíloco (no século VII) —, ocorre uma personificação dramática e tem início o jogo de engajamento entre o responsável pela performance e seu público. Evidentemente, a questão do processo de escrita desses cantos ainda deve permanecer sem resposta certa, mas acredito que meu esquema hipotético para compreender a escrita dos poemas homéricos possa auxiliar a vislumbrar os princípios, meios e fins de quem se dedica, posteriormente, a colocar por escrito também os cancioneros de tradições locais como as de Paros e Lesbos, por exemplo.<sup>458</sup>

---

<sup>457</sup> Para outras interpretações sobre o tema: VERDENIUS, 1983, p. 41-2; CORRÊA, [1998] 2009; COMPTON, 2006; HOB DEN, 2013, p. 22-65; Rafael SILVA, 2018a, p. 132-50; RAGUSA, BRUNHARA, 2021, p. 61-92.

<sup>458</sup> Para outras reflexões sobre o tema: HERINGTON, 1985, p. 41-57; NAGY, 1990c, p. 52-81; MADDOLI, 1992, p. 32-41; ROSSI, 1992, p. 84-93; FORD, 2002, p. 152-7. — Curiosamente, em sua contribuição sobre Arquíloco para o volume *The Cambridge History of Classical Literature*, Barron e Easterling (1985c, p. 118-9) parecem concordar com a sugestão de que a *persona* das canções atribuídas a ele não necessariamente coincide com uma personalidade histórica. Contudo, em texto desse mesmo volume, os estudiosos se referem a Hesíodo — fundamentando-se para isso justamente na *persona* da *Teogonia* e de *Trabalhos e dias* — como “o primeiro poeta europeu que se introduz em sua própria obra como um indivíduo com um papel distintivo a desempenhar” (BARRON, EASTERLING, 1985a, p. 92). Tais são as vicissitudes da fortuna crítica.

Algo semelhante pode ser dito sobre outros cantores do período arcaico, como Alcman, Safo e Sólon. Cada um deles emerge de suas canções como porta-voz da divindade, responsável por oferecer a matéria-prima para a construção e o desenvolvimento de sua própria comunidade, a partir das verdades materializadas em seu canto. Tomemos aqui o caso excepcional e paradigmático de Safo: uma das mais célebres cantoras da Antiguidade, o cancionero atribuído a ela ocupa vários rolos de papiro na Biblioteca de Alexandria, embora apenas poucos fragmentos tenham chegado até os dias de hoje. O fato deve-se, sem dúvida, a acasos e injustiças da transmissão de textos antigos, uma vez que Safo é considerada por alguns a “décima Musa”, enquanto o próprio Sócrates, na representação que Platão faz dele no *Fedro* (235c), menciona explicitamente a beleza de seus versos.<sup>459</sup>

Como sói acontecer com figuras antigas, ainda mais do período arcaico, as informações sobre sua vida são escassas e pouco confiáveis: as tradições biográficas frequentemente alimentam-se dos dados encontrados na própria obra e o expediente de interpretar certas passagens poéticas com base nessas biografias cria um curto-circuito hermenêutico bastante problemático.<sup>460</sup> O que nos interessa aqui é que o nome de Safo se associa a uma tradição poética feminina da ilha de Lesbos, mais especificamente de Mitilene, no período da passagem do século VII para o VI e, com isso, coloca-se em diálogo com uma consolidada tradição poético-musical em dialeto eólico. Dessa mesma ilha são originárias figuras míticas da arte musical grega como Terpendro e Aríon, por exemplo. Em termos históricos, esse contexto vivencia uma profunda inconstância política, como indicam os versos do cancionero atribuído a um conterrâneo de Safo, Alceu, em suas polêmicas contra o tirano Pítaco. Além disso, cumpre destacar a dimensão aristocrática de suas canções, como indicam os temas, as formas e as referências ao tipo de ocasião em que seriam entoadas. Apesar dessas referências, as condições específicas das performances desse cancionero são pouco conhecidas, sendo possível afirmar apenas uma presença majoritária de nomes de mulheres, aparentemente organizadas em grupo. Dentre as hipóteses aventadas para explicar esse grupo, há a sugestão da existência de um *thíasos* feminino, ou seja, um círculo cultural de meninas sob a liderança de Safo, fazendo as vezes de sacerdotisa de Afrodite; ou o funcionamento de uma espécie de *hetaireía* feminina,

---

<sup>459</sup> Sobre o lugar da poesia mélica (em especial, a de Safo) na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1903, p. 44-5; JAEGER, [1933] 1995, p. 169-72; CAMPBELL, 1985, p. 203-9; GENTILI, [1985] 1988, p. 72-89; STEHLE, 1997, p. 262-318; RAGUSA, 2005, p. 17-53; ANDRADE, 2019, p. 38-63. — Sobre o *tópos* helenístico de Safo como a “décima Musa”: GOSETTI-MURRAYJOHN, 2006.

<sup>460</sup> As primeiras advertências quanto ao problema surgem, salvo engano, no campo da crítica literária, com certas propostas do *New Criticism*. Entre classicistas, a questão aparece com a tentativa de compreensão da *persona* constituída em repertórios poéticos antigos, promovendo uma desvinculação gradual dos pressupostos de leituras biografizantes. Para algumas referências sobre o tema: LEFKOWITZ, [1981] 2012; GRIFFITH, 1983; RÖSLER, 1985; CORRÊA, [1998] 2009; RAGUSA, 2013.

composta por uma comunidade de mulheres aristocratas, reunidas com objetivos político-pedagógicos. O maior problema dessas leituras, contudo, é o silêncio das fontes antigas no que diz respeito a alguma organização social minimamente relacionada a um *thíasos* ou a uma *hetaireía* nesses moldes.

Outras hipóteses tentam compreender a relação entre a *persona* de Safo e os nomes femininos que aparecem em suas canções. A dimensão erótica de sua poesia é inegável — dispondo inclusive de declarações homoafetivas entre mulheres —, ainda que isso talvez seja comparável ao que ocorre em contextos simposiásticos masculinos (onde as relações homoafetivas cumprem uma função eminentemente social e pedagógica). Embora considere difícil provar qualquer hipótese com base nas informações disponíveis, uma estudiosa resume do seguinte modo uma perspectiva hipotética plausível acerca da questão:

O grupo de Safo é um dos bem documentados grupos de meninas aristocráticas, formados para treinamento coral e educação feminina, inclusive de conscientização da sexualidade das virgens (futuras esposas), o que explicaria o erotismo tão presente nas canções; tais grupos eram liderados por uma *khorodidáskalos* [mestra do coro], papel que Safo teria, portanto, desempenhado; e tal grupo teria executado *performances* de canções corais e canções solo — estas entoadas pela própria Safo ou por uma líder —, [...] mesmo aquelas que projetam uma voz poética de marcada subjetividade, como o Fr. 1. (RAGUSA, 2013, p. 96-97).

Deixando de lado, portanto, as controvérsias que a recepção tradicionalmente projeta sobre a obra de Safo, passemos à leitura e à análise de trechos de suas canções a fim de compreender seus possíveis aportes para uma outra história dos Estudos Clássicos. Para isso, será interessante manter-se alerta contra certas tendências críticas e ideológicas que ditam a compreensão de sua obra ao longo da história, principalmente no que diz respeito a juízos que partem da ideia de uma “Safo lésbica”, seja para propor uma crítica homofóbica à sua produção, seja para avançar uma interpretação modernizante e libertária de seu erotismo. É mais produtivo avançar uma leitura do cancionário de Safo a partir de seu jogo de ressonâncias com a tradição poético-musical de seu tempo, levando em conta as especificidades de seus possíveis contextos de performance.<sup>461</sup>

A única canção completa atribuída a Safo que chega aos dias de hoje é seu famoso “Hino a Afrodite”, composto de sete quartetos, organizados para formar um hino clético. Como todo

---

<sup>461</sup> Os riscos de certas leituras anacrônicas são frequentemente explicitados por Ragusa (2005, p. 55-78; 2011, p. 36; 2013, p. 97). Para outras reflexões sobre o tema: LANATA, [1966] 1996; LEFKOWITZ, [1974] 1996; WINKLER, 1990, p. 162-87; CALAME, [1994] 1996; HALLETT, 1996; SEGAL, 1996; WINKLER, 1996; ANDRADE, 2019; ANJOS, SILVA, 2021.

hino, esse também começa por uma identificação da divindade invocada (versos 1-2), menciona a relação entre a suplicante e essa divindade, a fim de despertar seu sentido de retribuição (versos 5-24), ao que se segue a explicitação da súplica (versos 25-28). A canção é entendida como oferta propiciatória à divindade evocada e, como estabelece um vínculo entre a esfera divina e a cantora, oferece a oportunidade de que sua súplica encontre uma escuta favorável. Trata-se, portanto, da ideia tradicional de que o canto é um meio de conexão dos seres humanos com a divindade. Outro aspecto tradicional é a autorreferência, em alusão à ocasião de performance da canção. No caso desse hino, isso inclui o expediente relativamente raro de se autoneoamar de modo explícito. Já vimos como isso acontece no caso da *Teogonia*, com a autoneoamação de Hesíodo, e seria possível mencionar algo semelhante nos dísticos elegíacos atribuídos a Teógnis (19-26). Em vista do posicionamento que tenho defendido aqui, acredito que a autoneoamação de Safo faça parte de uma estratégia tradicional para instituir vínculos entre quem canta e seu público, recorrendo à autoridade associada à *persona* de Safo.<sup>462</sup>

Antes de avançar outras reflexões, passemos à leitura do hino, aqui na tradução de Ragusa (2013, p. 102-105):

De flóreo manto furta-cor, ó imortal Afrodite,  
filha de Zeus, tecelã de ardis, suplico-te:  
não me domes com angústias e náuseas,  
veneranda, o coração,

mas para cá vem, se já outrora —  
a minha voz ouvindo de longe — me  
atendeste, e de teu pai deixando a casa  
áurea a carruagem

atrelando vieste. E belos te conduziram  
velozes pardais em torno da terra negra —  
rápidas asas turbilhonando, céu abaixo e  
pelo meio do éter.

De pronto chegaram. E tu, ó venturosa,  
sorrindo em tua imortal face,  
indagaste por que de novo sofro e por que  
de novo te invoco,

e o que mais quero que me aconteça em meu  
desvaído coração. “Quem de novo devo persuadir  
... (?) ao teu amor? Quem, ó  
Safo, te maltrata?

---

<sup>462</sup> Sobre a *sphrēgís* [selo] de Teógnis: GRIFFITH, 1983, p. 42-5; PRATT, 1995; BRUNHARA, 2017, p. 43-87. Sobre o tema da *persona* de Safo e a autoneoamação no fr. 1: STEHLE, 1997, p. 296-300; RAGUSA, 2005, p. 261-337; 2013, p. 104, n. 8; NAGY, 2015.

Pois se ela foge, logo perseguirá;  
e se presentes não aceita, em troca os dará;  
e se não ama, logo amarará,  
mesmo que não queira.”

Vem até mim também agora, e liberta-me dos  
duros pesares, e tudo o que cumprir meu  
coração deseja, cumpre; e, tu mesma,  
sê minha aliada de lutas.<sup>463</sup>

Como observado, a composição vale-se de uma forma tradicional, que é o hino clético, retomando uma estrutura que pode ser vista em vários dos *Hinos Homéricos*, por exemplo, mas a emprega com diferenças notáveis. Evocando, junto à divindade, a memória de uma colaboração passada, a *persona* encara as dificuldades de Eros e se vale de sua poesia para obter um apoio decisivo na reversão de sua situação. O vocabulário escolhido pela autônoma Safo é interessante, pois alude a um ambiente bélico e hostil, na medida em que Afrodite é conclamada como “aliada de lutas” [*sýmmakhos*], no v. 28, enquanto os efeitos da dominação amorosa são tanto mentais, com a “angústia” [*ásaisi*], quanto físicos, com as “náuseas” [*oníaisi*]. As ressonâncias de um jogo com o vocabulário da tradição hexamétrica arcaica se fazem notar, mas implicam certos deslocamentos, uma vez que ecoam junto a uma situação e visão de mundo bastante diferentes daquelas mais típicas de uma *Ilíada*. Tais estratégias composicionais atravessam toda a obra de Safo e constituem um elemento característico da riqueza de sua produção.

Em termos métricos, a estrofe sáfica usada nesse hino tem antecedentes muito antigos, inclusive no que diz respeito a uma poética indoeuropeia, e constitui outro aspecto tradicional do cancionero sáfico.<sup>464</sup> Para o que nos interessa aqui, contudo, gostaria de voltar a chamar atenção para algo que uma reflexão sobre a longa cadeia de performances e reperformances orais dessa canção necessariamente implica. Independentemente da existência histórica de uma cantora chamada Safo, responsável por pronunciar esses versos pela primeira vez, tão logo eles tenham sido aprendidos pelas pessoas e reinterpretados em outras ocasiões de performance, o

<sup>463</sup> No original: ποικιλόθρον' ἀθανάτ' Ἀφρόδιτα./ παῖ Δίος δολόπλοκε, λίσσομαί σε./ μή μ' ἄσαισι μηδ' ὀνίαισι δάμνα./ πότνια, θυμόν./ ἀλλὰ τινίδ' ἔλθ', αἶ ποτα κἀτέρωτα/ τὰς ἔμας αὐδας αἰοῖσα πήλοι/ ἔκλυες, πάτρος δὲ δόμον λίποισα/ χρύσιον ἦλθεσ'// ἄρμ' ὑπασδεύξαισα· κάλοι δέ σ' ἄγον/ ὤκεες στρουθοῖ περι γᾶς μελαίνας/ πύκνα δίννεντες πτέρ' ἀπ' ὠράνωίθε-/ ρος διὰ μέσσω// αἶψα δ' ἐξίκοντο· σὺ δ', ὦ μάκαιρα./ μειδιαίσαισ' ἀθανάτω προσώπῳ/ ἦρε' ὅτι δηῦτε πέπονθα κῶττι/ δηῦτε κάλημι// κῶττι μοι μάλιστα θέλω γένεσθαι/ μαινόλα θυμῷ· τίνα δηῦτε πείθω/ ἄγ σ' ἄγην ἐς ἴαν φιλότατα; τίς σ', ὦ Ψάπφ', ἀδικήεις// καὶ γὰρ αἰ φεύγει, ταχέως διώξει./ αἰ δὲ δῶρα μὴ δέκετ', ἀλλὰ δώσει./ αἰ δὲ μὴ φίλει, ταχέως φιλήσει/ κωὺκ ἐθέλοισα./ ἔλθε μοι καὶ νῦν, χαλέπαν δὲ λῦσον/ ἐκ μερίμναν, ὅσσα δέ μοι τέλεσσαί/ θυμός ἱμέρρει, τέλεσον, σὺ δ' αὐτα/ σύμμαχος ἔσσο.

<sup>464</sup> A estrofe sáfica consiste em dois versos hendecassílabos ( - - - x - - - - - ) e um terceiro que começa da mesma forma, mas continua com outras cinco sílabas adicionais ( - - - - - ). Esse último é dado como uma espécie de quarto verso estrófico tanto em edições antigas quanto modernas, sendo chamado adônico. Sobre seus antecedentes indoeuropeus: NAGY, 1974; GRIPP, 2015.

nome “Safo” passa a funcionar como uma espécie de papel dramático a ser incorporado por quem execute sua canção. Sabendo que a transmissão dessa poesia desde o período arcaico, atravessando todo o período clássico, até chegar à atenção filológica dos estudiosos da Biblioteca de Alexandria, é prioritariamente oral — com performances e reperformances constantes em *sympósia* e festivais públicos em várias regiões de ocupação helênica, especialmente Atenas, ainda que deva ter sido acompanhada também por um processo gradual de escrita —, convém ter em vista de que forma a tradição é mobilizada na figuração da *persona* associada ao repertório sáfico.<sup>465</sup>

Considerando-se as diferenças entre a visão de mundo apresentada pelo cancionero de Safo e aquela que foi proposta a partir do repertório hexamétrico arcaico, haveria muito o que explorar aqui ainda, mas deixarei para abordar esses temas na seção dedicada aos aspectos epistemológicos desse esboço para uma possível “filologia *avant la lettre*”. Por ora, basta reiterar que a figura do cantor atua como porta-voz da divindade, colocando suas canções a serviço de sua comunidade, ainda que a partir de seus próprios interesses e suas próprias habilidades. Atentando para as especificidades dos diferentes gêneros de canção do período arcaico, o mesmo poderia ser dito também sobre Álcman, Alceu e Sólon, por exemplo. Paulatinamente, certas transformações na sociedade helênica começam a alterar a forma como o cantor é visto, acarretando uma série de mudanças no modo como são concebidas suas relações com a divindade, bem como com seu público. Isso pode ser percebido a partir de mudanças nas práticas sociais e em seus ecos no próprio vocabulário do período, como indicam os estudos de Detienne ([1967] 1981), Gentili ([1987] 1988), Nagy (1990) e Ford (2002).

Dessa época datam as primeiras referências seguras ao nome de Homero. Algumas das mesmas fontes que o mencionam parecem se interessar igualmente por Hesíodo, sendo de se destacar aqui Pitágoras de Samos, Xenófanes de Colofão e Heráclito de Éfeso, todos em posicionamentos críticos à tradição hexamétrica arcaica.<sup>466</sup> Não entrarei nos detalhes biográficos mais ou menos conhecidos de cada um deles, pois o que me interessa é sugerir o que suas menções a Homero e Hesíodo — enquanto representantes da canção tradicional — revelam sobre o estatuto divino do cantor. É preciso ter em mente o contexto cultural da Jônia

---

<sup>465</sup> Não é possível reconstituir em detalhes os processos de escrita dos cancioneros dos períodos arcaico e clássico, mas pretendo indicar as linhas gerais do que pode ter sido esse processo. A meu ver, apontamentos instigantes são propostos ainda por Bowman (2004, p. 17-8), Nagy (2004b) e Brose (2014, p. 246-74). Para reflexões sobre a noção de reperformance: HERINGTON, 1985, p. 20-40; HANINK, 2017.

<sup>466</sup> Esses são alguns dos mais seguros testemunhos antigos sobre o tema. Contudo, segundo Diógenes Laércio (2.46), Aristóteles (fr. 21,1 Gigon) teria escrito no terceiro livro da *Poética* que um certo Síagro [*Sýagros*] teria criticado Homero ainda em vida, tal como Cércops a Hesíodo. Sobre o tema: LAMBERTON, 1992, p. xi; KIVILO, 2001, p. 2.

desse período, como já delineei anteriormente, quando aludi às Paniônias e à possibilidade de que a tradição hexamétrica arcaica tenha florescido em grandes festivais cívico-religiosos realizados em cidades como Mileto e Éfeso, por exemplo. Esse contexto conhece a efervescência intelectual de que participam figuras como Tales, Anaxímenes e Anaximandro, responsáveis por oferecer ao horizonte de pensamento da época novas questões e problemas fundamentais para os desdobramentos eventualmente propostos por Pitágoras, Xenófanos e Heráclito. Embora eu não vá entrar em detalhes, gostaria que isso fosse levado em conta na discussão.

Pitágoras é um sábio do século VI, natural da ilha de Samos, embora a tirania de Polícrates o tenha levado a buscar o exílio em Crotona, no sul da Península Itálica (DK14A8a). As principais fontes para sua vida e sua obra são bastante tardias, incluindo os escritos biográficos de Diógenes Laércio, Porfírio e Jâmblico, razão pela qual nem sempre é simples compreender o que remonta à figura histórica de Pitágoras e o que se desenvolve posteriormente, a partir do pitagorismo (como movimento filosófico mais amplo). Ainda assim, testemunhos contemporâneos seus, como Xenófanos (DK21B7) e Heráclito (DK22B40, B81 e B129), ou não muito posteriores, como Empédocles (DK31B129) e Platão (DK14A10), oferecem algumas indicações sobre suas atividades mais reconhecidas. Da perspectiva daquilo que nos interessa aqui, além de sua possível educação rapsódica com os creofíleos de Samos (NEANTES, *FGrHist* 84 F29), cumpre destacar seus posicionamentos críticos pessoais com relação à tradição poético-musical dos helenos antigos. Pitágoras desenvolve um modo de vida extremamente disciplinado, segundo regras morais estritas, a partir do qual implementa em sua comunidade um sistema de crenças e normas que conhece um duradouro sucesso na tradição posterior, apesar das resistências que também suscita.<sup>467</sup>

Inserindo-se numa tradição taumatúrgica que inclui Epimênides de Creta e, depois, Empédocles de Agrigento, Pitágoras é um desses sábios cujos ensinamentos apresentam dimensões reconhecidas em termos atuais como místico-religiosas e científico-filosóficas.<sup>468</sup> Ao que parece, ele reivindica a prática da investigação [*historiē*] (DK22B129) e o reconhecimento como sábio (quiçá como “amante da sabedoria” [*philosophos*]), ainda que esse

---

<sup>467</sup> Para referências iniciais sobre a figura de Pitágoras na história dos Estudos Clássicos, incluindo sua atuação política e seu legado: SANDYS, 1903, p. 29; PECK, 1911, p. 21-4; DODDS, 1951, p. 135-78; KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 223-48; CAMBIANO, 1992, p. 548-9; KIVILO, 2001, p. 3-4; FORD, 2002, p. 51-2; CASERTANO, [2009] 2011, p. 53-78; LAKS, [2006] 2013, p. 25-7, p. 68-70; NOVOKHATKO, 2020, p. 65.

<sup>468</sup> Sobre Epimênides e os primórdios dessa tradição taumatúrgica: DETIENNE, [1967] 1981, p. 47-9, p. 127-37; GROTTANELLI, 1992, p. 230-1; CASERTANO, [2009] 2011, p. 31-7; SCULLY, 2015, p. 71-3. — Para o assunto de que tenho me ocupado aqui, cumpre citar o verso mais célebre de sua obra supérstite, na medida em que guarda instigantes ressonâncias com certas ideias da tradição hexamétrica arcaica já discutidas: “Os cretenses sempre mentem, bestas ruins, ventres ociosos” (DK3B1). No original: Κρήτες ἀει ψεύσται, κακὰ θηρία, γαστέρες ἀργαί.

mesmo fragmento (de Heráclito) faça questão de associá-lo, na verdade, ao charlatanismo [*kakotekhniē*].<sup>469</sup> Ele pode ter recorrido à figura de Orfeu para fundamentar algumas de suas reflexões sobre a música, em termos terapêuticos, místicos e até escatológicos, dando início ao tipo de confluência órfico-pitagórica que só aumentaria com os séculos (DK14A1; DK36B2). Além disso, a tradição sugere que Pitágoras teria adotado uma linguagem mítico-alegórica para se referir a elementos da natureza, chamando ao mar de “lágrimas de Crono”, às Ursas de “mãos de Reia”, às Plêiades de “lira das Musas” e aos planetas de “cães de Perséfone” (DK58C2). Tudo isso está em consonância com as práticas que começam a surgir na segunda metade do século VI, como ainda pretendo indicar.<sup>470</sup>

Com relação especificamente ao diálogo de Pitágoras com o cancionário hexamétrico arcaico, gostaria de destacar que sua reflexão sobre a dimensão terapêutica da música é uma retomada de elementos já presentes nos poemas atribuídos tanto a Homero quanto a Hesíodo, compondo o conjunto de crenças e práticas taumatúrgicas desse período.<sup>471</sup> Outra curiosidade digna de nota é a possível reivindicação da figura iliádica de Euforbo por Pitágoras, como uma de suas encarnações precedentes (segundo a teoria da metempsicose). Embora se trate de um guerreiro com participação relativamente limitada no enredo da *Ilíada*, Euforbo alcança aí algum destaque: afinal, ele é o primeiro dos troianos a ferir Pátroclo, ainda que conte com a ajuda do deus Apolo e acabe sendo morto por Menelau na imediata sequência da ação (*Il.* 16.786-857). Nesse sentido, sua atuação pode reivindicar parte da glória que tradicionalmente cabe a Héctor — pela vitória sobre o célebre companheiro de Aquiles —, configurando um dos elementos significativos da tradição pitagórica acerca desse aspecto da metempsicose do mestre e da anamnese associada a ela.<sup>472</sup>

A informação mais interessante do diálogo de Pitágoras com a tradição hexamétrica arcaica, contudo, é aquela que sugere seu posicionamento crítico a partir de uma anedota atravessada por elementos mitopoéticos:

---

<sup>469</sup> A linguagem da “investigação”, entendida como “pesquisa”, tem uma carreira de sucesso desde esse período, estando presente de Pitágoras, Xenófanes e Heráclito, passando por Heródoto e Tucídides, até Platão e Aristóteles (NOVOKHATKO, 2020, p. 110-3).

<sup>470</sup> Para outras reflexões sobre a relação (ou não) entre Pitágoras e Orfeu: DETIENNE, [1989] 1991, p. 79-103; WEST, 1999, p. 381; NAGY, 2010, p. 73. Em português, as propostas de Théodore Reinach (em tradução) ([1923] 2011) e Paula da Cunha Corrêa ([2002] 2008) constituem boas introduções ao tema da música na Antiguidade. Sobre a dimensão alegórica de certas propostas órfico-pitagóricas: RICHARDSON, 1975, p. 74-5.

<sup>471</sup> Para mais detalhes sobre o emprego terapêutico da canção: DODDS, 1951, p. 77-80; BUFFIÈRE, 1956, p. 468-72; VERDENIUS, 1970, p. 221.

<sup>472</sup> Alguns dos testemunhos antigos sobre essas questões incluem: Ovídio, *Metamorfoses* 15.160-4; Filóstrato, *Vida de Apolônio de Tiana* 8.7.4; Luciano, *O sonho ou o galo*; Diógenes Laércio 8.4. Para reflexões sobre o tema: KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 228-30.



Hierônimo [de Rodas] conta que Pitágoras, quando desceu ao Hades, viu a *psykhé* [alma] de Hesíodo, acorrentada a uma coluna de bronze enquanto guinchava, e a de Homero também, dependurada numa árvore, com cobras ao redor dela, como punição pelo que tinham dito sobre os deuses; viu ainda sendo punidos os homens que não quiseram transar com suas mulheres. Por causa disso, segundo Hierônimo, ele foi honrado pelos habitantes de Crotona. (PITÁGORAS, fr. 42 Wehrli = D.L. 8.21).<sup>473</sup>

A história da descida de Pitágoras ao Hades é certamente antiga, ainda que não seja possível atestar a partir de que momento efetivamente é incorporada ao repertório pitagórico. Em termos do objeto principal da presente exposição, cumpre destacar que ela demonstra uma atitude crítica por parte de Pitágoras com relação à moralidade representada pelos poemas de Hesíodo e Homero, especificamente no que diz respeito à representação dos deuses. A forma como são descritos os castigos aplicados às *psykhaí* [almas] dos dois poetas recorre ao repertório mitológico tradicional, evocando as imagens hesiódicas e homéricas do submundo, bem como os sofrimentos impostos a transgressores arquetípicos dessa mitologia, como Prometeu e Mársias. Nesse sentido, vale a pena ter em mente de que forma a anedota recorre a elementos convencionais para descrever a ação moralizante de Pitágoras no mundo, a partir de um posicionamento crítico com relação à própria tradição.<sup>474</sup>

Xenófanes é um cantor dessa mesma época. A maior parte de sua carreira transcorre durante a segunda metade do século VI e experimenta algumas de suas vicissitudes, como a invasão persa e o exílio forçado em direção às colônias helênicas ocidentais.<sup>475</sup> É possível que ele cantasse versos tradicionais do repertório hexamétrico arcaico, embora seu *corpus* incluía fragmentos compostos também em dísticos elegíacos e jambos. Os testemunhos sobre ele enfatizam a forma como suas canções aludem a figuras intelectuais de destaque do período, frequentemente em chave polêmica, como faz com Homero e Hesíodo (ou mesmo com Tales, Epimênides, Pitágoras e até Simônides, que também parecem ter sido mencionados). A julgar por seu repertório remanescente, é de se supor que apresentasse suas canções em simpósios aristocráticos (DK21B1) e em outras ocasiões lúdicas, eventualmente até em concursos poético-musicais públicos (DK21B2). Muitas de suas imagens e expressões são tradicionais, ecoando aquilo que se encontra em Homero e Hesíodo, assim como em outros nomes da tradição jambo-

---

<sup>473</sup> No original: φησὶ δ' Ἱερώνυμος κατελθόντα αὐτὸν εἰς ἄδου τὴν μὲν Ἡσιόδου ψυχὴν ἰδεῖν πρὸς κίονι χαλκῷ δεδεμένην καὶ τρίζουσαν, τὴν δ' Ὀμήρου κρεμαμένην ἀπὸ δένδρου καὶ ὄφεις περὶ αὐτὴν ἀνθ' ὧν εἶπον περὶ θεῶν, κολαζομένους δὲ καὶ τοὺς μὴ θέλοντας συνεῖναι ταῖς ἑαυτῶν γυναῖξι· καὶ δὴ καὶ διὰ τοῦτο τιμηθῆναι ὑπὸ τῶν ἐν Κρότωνι.

<sup>474</sup> Esse trecho é discutido de forma detalhada por Koning (2010a, p. 84-6).

<sup>475</sup> Acerca disso, pungentes são os versos finais de um fragmento de cinco hexâmetros datílicos: “‘Quem és, de onde vens, para onde vais e que idade tens, ó caríssimo?/ Que idade tinhas quando o meda chegou?’” (DK21B22). No original: ‘τίς πόθεν εἰς ἀνδρῶν, πόσα τοι ἔτε’ ἐστί, φέριστε;/ πηλίκος ἦσθ’, ὅθ’ ὁ Μῆδος ἀφίκετο;’

elegíaca, como Arquíloco e Sólon. Essa característica de seu *corpus* é relevante para o que proponho aqui pois ajuda a evitar que se imagine Xenófanés como uma figura idiossincrática, em ruptura com seu próprio contexto intelectual. A bem da verdade, muito do que tem sido dito sobre o cantor do período arcaico continua válido também para ele, inclusive no que diz respeito ao problema da transmissão oral de suas canções, por meio de performances e reperformances, incluindo um provável processo de escrita gradual desse material.<sup>476</sup>

Para aquilo que mais diretamente nos interessa aqui, gostaria de citar os primeiros fragmentos reunidos por Diels-Kranz sob o título de *síloi* (hexâmetros datílicos de caráter satírico). O primeiro deles afirma: “Desde o princípio todos têm aprendido segundo Homero...” (DK21B10).<sup>477</sup> Esse verso é de valor inestimável como testemunho externo daquilo que qualquer história dos Estudos Clássicos buscando fundamentar sua própria disciplina na Antiguidade, e mais especificamente na figura de Homero, inevitavelmente tem que reivindicar: o reconhecimento do valor pedagógico de Homero desde momentos recuadíssimos dessa história. É uma pena que não tenhamos a continuação do verso e, por isso, não possamos apontar com segurança o objeto mais imediato do que provavelmente deve constituir uma crítica nesse primeiro comentário. Apesar disso, levando em conta outros fragmentos, talvez seja possível especular sobre o tema. Afinal, a ideia de que todos tenham aprendido em conformidade com Homero desde a mais tenra infância (como provavelmente deve ser entendida a expressão *ex arkhês*, ainda que uma dimensão histórica não seja impossível) parece aludir a um diferendo de ordem primordial, isto é, relativo ao aprendizado dos primeiros conhecimentos e valores.<sup>478</sup>

O segundo fragmento dos *síloi* é um pouco mais longo e indica melhor o que está em jogo na crítica:

Tanto Homero quanto Hesíodo atribuíram aos deuses tudo  
aquilo que entre os seres humanos é infâmia e vergonha:  
roubar, raptar e enganar mutuamente. (DK21B11).<sup>479</sup>

---

<sup>476</sup> Para referências básicas sobre Xenófanés na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1903, p. 29; JAEGER, [1933] 1995, p. 212-8; PFEIFFER, 1968, p. 8-9; SVENBRO, 1976, p. 77-107; DETIENNE, [1981] 1992, p. 120-6; KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 167-86; LONG, 1985a, p. 245-8; GENTILI, [1985] 1988, p. 156-9; FORD, 2002, p. 46-66; CASERTANO, [2009] 2011, p. 79-83; SANTORO, 2011, p. 9-17; SCULLY, 2015, p. 74-5; RAGUSA, BRUNHARA, 2021, p. 215-29.

<sup>477</sup> No original: ἐξ ἀρχῆς καθ’ Ὅμηρον ἐπεὶ μεμαθήκασι πάντες...

<sup>478</sup> Como já mencionei antes, a *arkhê* é uma questão importante na tradição hexamétrica arcaica e referências de interesse para a presente discussão incluem: VERDENIUS, 1983, p. 16-8; p. 53-4; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005, p. 47-8; KONING, 2010a, p. 203-4; LAKS, [2006] 2013, p. 103-15.

<sup>479</sup> No original: πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρός θ’ Ἡσίοδος τε, ὅσσα παρ’ ἀνθρώποισιν ὀνειδέα καὶ ψόγος ἐστίν, κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν.

Trata-se da representação dos deuses. Os cantores que se dizem porta-vozes da divindade representam os deuses praticando tudo quanto é considerado infame e vergonhoso entre as próprias pessoas. O fragmento evidentemente precisa ser compreendido dentro das críticas de Xenófanos às representações tradicionais dos deuses, como decalques simplórios a partir do que há de mais material na experiência humana, incapazes de demonstrar a acuidade de espírito necessária para ultrapassar essas contingências materiais em vista de valores superiores.<sup>480</sup> Curiosamente, Homero e Hesíodo não aparecem contrapostos aqui, mas reunidos numa única e mesma crítica que visa à incapacidade de ambos para representar corretamente os deuses de que pretendem ser porta-vozes.<sup>481</sup> Cumpre observar, portanto, que não se trata de questionar a autoridade do cantor pura e simplesmente, ou mesmo sua capacidade de representação verdadeira, mas sim de exigir um nível de excelência moral daquilo que o cantor apresenta, pelo menos em termos de representação dos deuses.<sup>482</sup>

Não é por acaso que hexâmetros datílicos sejam empregados para abordar esses temas. No mesmo metro das canções de Homero e Hesíodo, o cantor busca demarcar seu próprio posicionamento sobre a necessidade de representar os deuses a partir de uma investigação sobre aquilo que se revela o melhor. Há uma evidente preocupação moral nessas canções, algo que fica ainda mais explícito em seus dísticos elegíacos, onde exalta valores humanos tradicionais, como a excelência e a moderação nos banquetes (DK21B1) ou a sabedoria e a eunomia na *pólis* (DK21B2). Mas todos esses temas são tradicionais e aqui fica ainda mais claro que a polêmica de Xenófanos não é contra a figura do cantor como um porta-voz da divindade em sua comunidade, mas sim contra os efeitos perniciosos que a atividade de certos cantores pode engendrar. Um dos fragmentos onde ele mais se aproxima das reivindicações próprias do ambiente intelectual jônico — apresentando algo diverso daquilo que se encontra mesmo nas reflexões sapienciais de Hesíodo — é colocado por Diels-Kranz como o último fragmento dos *sílloi* e pode ser citado aqui antes de passarmos a considerar Heráclito. Este dístico afirma:

Não é a partir do princípio que os deuses mostram tudo aos mortais,  
mas, com o tempo, aqueles que investigam descobrem de forma melhor.

---

<sup>480</sup> Fragmentos onde esse posicionamento teológico fica ainda mais claro incluem: DK21B14, B15, B16.

<sup>481</sup> Paralelamente, convém notar que Xenófanos parece ter defendido a precedência temporal de Homero com relação a Hesíodo (DK21B13). Embora a informação tenha fonte bastante tardia (AULO GÉLIO, *Noites áticas* 3.11), caso seja considerada digna de confiança, será de muito interesse porque indica a existência dessa polêmica — quiçá mesmo de uma polêmica entre cancioneiros rivais — num período bastante recuado (século VI AEC).

<sup>482</sup> Isso aparece reforçado num terceiro fragmento, cuja fonte (SEXTO EMPÍRICO, *Contra os matemáticos* 1289) afirma referir-se especificamente a Homero e Hesíodo: “Eles tantas vezes proclamam obras injustas dos deuses: / roubar, raptar e enganar mutuamente.” No original: οἱ πλεῖστ’ ἐφθέγγαντο θεῶν ἀθεμίτια ἔργα, / κλέπτειν μοιγεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεῦειν.

(DK21B18).<sup>483</sup>

Aqui parece haver uma polêmica aberta contra a ideia de uma revelação divina capaz de indicar tudo aos mortais *ap'arkhês* [a partir do princípio], como é reivindicado na tradição hexamétrica arcaica — e, de modo especialmente destacado, por Hesíodo —, em prol do que seria a capacidade humana de se apoiar nos deuses para investigar o que é o melhor. As alusões ao tempo e ao processo de investigação estão em evidente oposição à forma como a inspiração hesiódica é apresentada na *Teogonia*, sendo mais correto imaginar que Xenófanés aqui proponha uma forma alternativa de relação entre o cantor e a divindade e não tanto um questionamento à existência dessa relação. Afinal, nos fragmentos restantes de seu *corpus*, ele não apresenta uma crítica à pretensão humana de recorrer à canção como forma de contactar a divindade (em benefício de sua comunidade), mas questiona o tipo de canção capaz de proporcionar um contato benéfico.<sup>484</sup>

Heráclito nasce algumas décadas após Xenófanés, mas seu período de vida coincide em larga medida com o deste, na segunda metade do século VI e as primeiras décadas do seguinte. Certamente vivencia os mesmos tempos turbulentos, quando os esplendores da Jônia conhecem seu crepúsculo, com a invasão persa e o início de muitas transformações na realidade política dos povos helênicos vivendo em território asiático. Esses acontecimentos marcam a vida e a obra de Heráclito, aparecendo em alguns de seus fragmentos supérstites. Para qualquer história dos Estudos Clássicos, contudo, um elemento de considerável interesse — apesar das incertezas em torno ao tema — diz respeito justamente à própria obra enquanto tal. Afinal, a tradição biográfica menciona um livro que ele teria escrito e depositado no templo de Ártemis em Éfeso, cujo estilo seria deliberadamente obscuro, a fim de dificultar o acesso e a compreensão de seu pensamento (D.L. 9.5). Ainda que alguém pudesse se mostrar cético diante de uma referência de Diógenes Laércio, o testemunho de Aristóteles (*Retórica* 1407b11-15) sobre a dificuldade de se pontuar um texto de Heráclito dá outro peso à informação porque indica que o Estagirita não apenas tem um texto dele diante dos próprios olhos, mas compreende seu jogo deliberado com ambiguidades próprias à escrita. A palavra usada aí para se referir à obra é *syngramma*, reforçando assim a ideia de uma composição escrita (ainda que permaneça em aberto o debate sobre a dependência que esse texto teria de uma performance oral, ou seja, de uma transmissão

---

<sup>483</sup> No original: οὔτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖς ὑπέδειξαν./ ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον.

<sup>484</sup> Sobre a crítica de Xenófanés à representação dos deuses na canção tradicional: VERDENIUS, 1970, p. 222; GRAZIOSI, 2002, p. 103-4, p. 180-1; KONING, 2010a, p. 77-84; NOVOKHATKO, 2020, p. 68-70.

aural, dada a dimensão poética e os jogos sonoros de muitas de suas passagens).<sup>485</sup> Ou seja, parece seguro afirmar que, no final do período arcaico, alguém em Éfeso tem a possibilidade de compor um livro por escrito.

Uma das noções fundamentais para Heráclito é a de *lógos*. Explorando as ambivalências dessa palavra, o pensador faz dela a pedra-de-toque de uma cosmovisão capaz de perceber, por trás de toda a disputa [*éris*] que é característica da conflagração generalizada da existência, certo ordenamento (um dos sentidos possíveis de *lógos*): mudança constante ou mutante constância, trata-se de jogo de criança (DK22B8, B52, B53 e B80). Para o pensador, a tensão entre os opostos cria harmonia, ainda que tal harmonia seja sempre temporária. O *lógos* é o princípio por trás de qualquer processo natural e configura uma forma afinada de compreensão dos fenômenos (DK22B1): palavra, discurso e pensamento. Haveria muitos outros pontos a abordar na obra de Heráclito em termos de diálogos e diferenças com a tradição, mas gostaria de me limitar aqui às referências mais diretas a Hesíodo e Homero, como representantes paradigmáticos do cancionero hexamétrico arcaico (ainda que outros nomes apareçam em conexão com eles). Curiosamente, nos fragmentos supérstites de Heráclito, eles não aparecem associados dentro de um mesmo grupo, mas são encarados como representantes de ocupações aparentemente distintas. Vejamos como isso acontece.<sup>486</sup>

Um dos mais significativos fragmentos para minha proposta até aqui é o seguinte: “Homero é digno de ser expulso dos concursos e receber umas pauladas, assim como Arquíloco.” (DK22B42).<sup>487</sup> Evidentemente, a referência aqui não é às pessoas de Homero e Arquíloco, mas aos representantes de seus cancioneros nas competições poético-musicais [*agônes*], ou seja, aos rapsodos encarregados de recitar trechos de suas canções nesses contextos (como indica o emprego do verbo *rapízesthai* [ser açoitado; receber pauladas], onde se escuta o eco da palavra “rapsodo”). A própria sintaxe da frase transmite a ideia de que a proposição

---

<sup>485</sup> O testemunho aristotélico diz o seguinte: “Em geral, é preciso que o que se escreve seja bem legível e facilmente pronunciável. O que é o mesmo. Ora, isto não é produzido por um excesso de conjunções, nem por textos que não são facilmente pontuáveis, como os de Heráclito. Pois é trabalhoso pontuar os textos de Heráclito pelo fato de ser obscuro com qual dos termos se relaciona, o da frente ou o de trás.” (ARISTÓTELES, *Retórica* 1407b11-15). No original: ὅλος δὲ δεῖ εὐανάγνωστον εἶναι τὸ γεγραμμένον καὶ εὐφραστον· ἔστιν δὲ τὸ αὐτό· ὅπερ οἱ πολλοὶ σύνδεσμοι οὐκ ἔχουσιν, οὐδ’ ἂν μὴ ῥάδιον διαστίζαι, ὥσπερ τὰ Ἡρακλείτου. τὰ γὰρ Ἡρακλείτου διαστίζαι ἔργον διὰ τὸ ἄδηλον εἶναι ποτέρῳ πρόσκειται, τῷ ὕστερον ἢ τῷ πρότερον [...]. — A questão da auralidade é fundamental para que se compreenda a passagem de uma cultura predominantemente oral para uma cultura cada vez mais apoiada em processos de transmissão e composição por escrito. Para alguns apontamentos sobre o tema: MADDOLI, 1992, p. 25-6; ROSSI, 1992; ERCOLANI, 2014; NICOLAI, 2014, p. 35.

<sup>486</sup> Para referências introdutórias a Heráclito na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1903, p. 29; JAEGER, [1933] 1995, p. 223-9; KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 187-221; LONG, 1985a, p. 252-3; KENNEDY, 1989b, p. 79-92; MARCOVICH, 2001; KONING, 2010a, p. 206-10; VIEIRA, 2010; CASERTANO, [2009] 2011, p. 99-111; Martim SILVA, 2013; SCULLY, 2015, p. 75-8; NOVOKHATKO, 2020, p. 70-4.

<sup>487</sup> No original: Ὀμηρος ἄξιος ἐκ τῶν ἀγῶνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ραπίζεσθαι καὶ Ἀρχίλοχος ὁμοίως.

de Heráclito joga com expectativas compartilhadas de modo geral pelo público — isto é, de que Homero seja considerado digno dos concursos —, mas ele as reverte com sua conclusão abrupta e mordaz. É interessante que Homero seja associado aqui a Arquíloco, indicando talvez a ideia de certa complementaridade entre um repertório de louvor e outro de escárnio (tal como esse binômio emerge nas teorizações posteriores de Platão e Aristóteles).<sup>488</sup> A associação pode conter ainda uma indicação dos cancioneiros executados com mais frequência em competições rapsódicas em Éfeso, provavelmente durante as Efésias, ou mesmo em outras *póleis* da Jônia do final do século VI.<sup>489</sup> Essa impressão pode ser reforçada à luz do que Platão escreve no início do *Íon*, cerca de um século depois, mencionando a origem efésia do rapsodo homônimo do diálogo (530a), bem como sua especialização no repertório homérico, embora Hesíodo e Arquíloco também sejam mencionados por Sócrates como opções possíveis (531a). Tudo isso aponta para uma tradição bem consolidada na Jônia de festivais cívico-religiosos com competições rapsódicas, reforçando algumas das questões abordadas na seção anterior.<sup>490</sup>

Outros fragmentos relevantes para nossa discussão aqui são os que mencionam Hesíodo. O primeiro deles precisa ser citado com o contexto imediato da fonte para que faça mais sentido:

Acerca dos dias nefastos é preciso determinar se Heráclito não tinha razão em censurar Hesíodo, que fez de uns dias bons, de outros maus, ignorando como “a natureza de cada dia é uma e a mesma” [...].  
(DK22B106 = Plutarco, *Camilo* 19.1).<sup>491</sup>

A referência polêmica é ao trecho final de *Trabalhos e dias* (a partir do v. 765), onde se afirma e se explica a natureza diversificada dos dias durante o passar do mês e do ano. Defendendo que a natureza de cada dia é uma só, Heráclito contesta a validade do conhecimento pretensamente exibido por Hesíodo nessa passagem. Essa primeira referência polêmica é explicitada e esclarecida por uma segunda, onde a crítica é a seguinte: “A polimatia [*polymathíē*] não ensina o pensamento, pois teria ensinado a Hesíodo e a Pitágoras, assim como a Xenófanos e a Hecateu.” (DK22B40).<sup>492</sup> O primeiro objeto da crítica parece ser a pretensão de dominar um conjunto muito amplo de conhecimentos. A acusação pressuposta talvez seja a

---

<sup>488</sup> O binômio louvor-escárnio é fundamental para a poética helênica tradicional, como apontado por inúmeros estudos: NAGY, [1979] 1999, p. 211-75; GENTILI, [1985] 1988, p. 32-49; NIGHTINGALE, 1995, p. 93-132; FORD, 2002, p. 25-45; COOK, 2020, p. 66-9.

<sup>489</sup> Sobre o festival das Efésias: NAGY, 2010, p. 219-28.

<sup>490</sup> Para mais reflexões sobre o fragmento: VERDENIUS, 1970, p. 218; NAGY, 1989, p. 38; GRAZIOSI, 2002, p. 29; KONING, 2010a, p. 206-10.

<sup>491</sup> No original: *περι δ' ἡμερῶν ἀποφράδων εἴτε χρηί τίθεσθαι τινας εἴτε ὀρθῶς Ἡράκλειτος ἐπέπληξεν Ἡσιόδῳ τὰς μὲν ἀγαθὰς ποιουμένῳ, τὰς δὲ φαύλας, ὡς ἀγνοοῦντι φύσιν ἡμέρας ἀπάσης μίαν οὖσαν [...].*

<sup>492</sup> No original: *πολυμαθίῃ νόον οὐ διδάσκει· Ἡδίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον.*

de que a falta de escopo bem determinado nas empreitadas epistemológicas de alguns sabichões famosos (o primeiro dos quais Hesíodo) acarretaria uma ausência de reflexão sobre as informações coletadas e talvez até sobre o meio empregado nessa coleta. Considerar os nomes que aparecem mencionados junto a Hesíodo sob a acusação de polimatia também é fundamental. Em primeiro lugar, porque todos são jônios relativamente contemporâneos de Heráclito: Pitágoras, o sábio de Samos, que, por questões políticas, migra para a região da Magna Grécia (onde funda uma seita esotérica); Xenófanés, o cantor de Colofão, também emigrado para a Magna Grécia, onde apresenta em banquetes e ocasiões festivas suas canções (atravessadas por reflexões morais sobre a divindade); Hecateu, um logógrafo de Mileto, viajante contumaz, apontado como um dos precursores de Heródoto, graças a seus escritos em prosa sobre geografia, história e tradições mitológicas.<sup>493</sup> O grupo dos três jônios até apresenta mais semelhanças entre si do que com o beócio Hesíodo, mas a verdade é que a reunião dos quatro num único grupo também é relevante, pois indica que Hesíodo é sentido como muito mais “tangível” por Heráclito do que Homero (reforçando algo que já tinha sido indicado aqui anteriormente e que apresenta consequências para a recepção posterior de cada uma dessas figuras e das obras atribuídas a elas). Em todo caso, o objeto principal desse fragmento parece dizer respeito às pretensões de um conhecimento muito vasto que, contudo, não se sustenta diante de uma análise mais sólida do pensamento [nóos]. Questionamento análogo encontra-se em outra crítica às pretensões didáticas de Hesíodo (DK21B57).<sup>494</sup>

Em todo caso, não deixa de ser significativo que Heráclito associe Homero e Arquíloco às competições rapsódicas, enquanto prefere agrupar Hesíodo com figuras de sabedoria e conhecimento como Xenófanés, Pitágoras e Hecateu. Não que com isso estivesse sugerindo uma ausência de pretensões epistemológicas em Homero, mas talvez já apontasse o tipo de diferenciação que seria explorado e ampliado na recepção dos poemas homéricos e dos hesiódicos pelos séculos afora. Isso ainda será abordado em outros momentos da argumentação, mas, para concluir essa breve apresentação do que Heráclito nos permite compreender sobre o tópico, gostaria de citar um último de seus fragmentos. Trata-se de um testemunho que certifica

---

<sup>493</sup> Hecateu é um dos jônios que empreende uma releitura crítica da tradição mitológica arcaica no século VI. Em sintonia com o espírito crítico desse período, ele adota a prosa escrita como meio de expressão e — embora sua obra subsista em poucos fragmentos (*FGrHist* 1F) — constitui um testemunho importante do desenvolvimento da logografia, em seus posicionamentos críticos: PECK, 1911, p. 24-6; BUFFIÈRE, 1956, p. 228-31; DETIENNE, [1981] 1992, p. 131-50; MADDOLI, 1992, p. 40; HARTOG, 1996, p. 72-5; GRAZIOSI, 2002, p. 114.

<sup>494</sup> O texto desse fragmento diz o seguinte: “Hesíodo é professor da maioria: pensam que ele sabe a maioria das coisas, ele que não conhecia nem a noite e o dia, posto que são um só.” Original: διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν. — Para reflexões sobre a crítica de Heráclito às pretensões pedagógicas e epistemológicas de Hesíodo: GRAZIOSI, 2002, p. 162-3; KONING, 2010a, p. 206-10.

um elemento fundamental da tradição biográfica de Homero numa época ainda bastante precoce:

Enganam-se as pessoas no que diz respeito ao conhecimento de coisas evidentes, semelhantemente a Homero, que era o mais sábio de todos os helenos. Pois de fato o enganaram umas crianças que tinham matado piolhos quando disseram: “Quanto vimos e pegamos, tanto largamos; quanto não vimos nem pegamos, tanto trazemos.” (DK21B56).<sup>495</sup>

Mesmo aquele que é reconhecido de modo geral como o mais sábio dos helenos se revela incapaz de compreender as coisas mais evidentes. A formulação é deliberadamente paradoxal (e polêmica). Como sugeri acima, contudo, o testemunho é pertinente para a exposição não apenas porque reforça a ideia de que Homero e seu repertório já desfrutassem de amplo reconhecimento entre os helenos em termos de sabedoria e até de prestígio pedagógico nos tempos de Heráclito, mas também porque indica o grau de disseminação da tradição biográfica nessa época. Para alguém poder aludir de forma tão segura à anedota — jogando com um duplo sentido da palavra *phanerós* [aparente; óbvio], cuja referência pode ser ao que é materialmente visível e ao que é intelectualmente evidente —, creio ser legítimo afirmar que a narrativa biográfica sobre Homero deve ter começado a circular, no mínimo, algumas décadas antes. O que isso indica, complementarmente, é que rapsodos já trabalham para desenvolver e alimentar essa tradição biográfica desde o século VI, sugerindo a existência de demandas do próprio público, curioso para saber mais sobre o pretense responsável por compor histórias tão fabulosas quanto as que se encontram na *Ilíada*, na *Odisseia* ou em qualquer poema dos Ciclos Épicos associados a seu nome.<sup>496</sup>

Dada a situação fragmentária das fontes, não é possível ter certeza, mas essas tendências apontam para a consolidação de uma divisão à qual aludi acima e que diz respeito à transformação gradual do cantor [*aoidós*] — como responsável por uma performance de canto a partir de algum dos repertórios tradicionais (hexamétrico datílico, elegíaco, jâmbico etc.) — em duas figuras socialmente bem distintas: o poeta [*poiētēs*], entendido como o compositor de uma obra poética, e o rapsodo [*rhapsōidós*], enquanto responsável pela performance oral de

---

<sup>495</sup> No original: ἐξηπάτηνται οἱ ἄνθρωποι πρὸς τὴν γνῶσιν τῶν φανερῶν παραπλησίως Ὁμήρῳ, ὃς ἐγένετο τῶν Ἑλλήνων σοφώτερος πάντων. ἐκεῖνόν τε γὰρ παῖδες φθειρας κατακτείνοντες ἐξηπάτησαν εἰπόντες· ὅσα εἶδομεν καὶ ἐλάβομεν, ταῦτα ἀπολείπομεν, ὅσα δὲ οὔτε εἶδομεν οὔτ' ἐλάβομεν, ταῦτα φέρομεν.

<sup>496</sup> Para reflexões sobre os primeiros rapsodos e a criação das figuras de Homero e Hesíodo: GRAZIOSI, 2002, p. 21-40; GONZÁLEZ, 2020b. — Sobre a relação entre o enigma das crianças e Heráclito: GRAZIOSI, 2002, p. 60-1; p. 162-3; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 194-7.



certos poemas tradicionais.<sup>497</sup> Essa transformação, perceptível em termos lexicais, certamente vem acompanhada por outras, de ordem socioeconômica, como indicam a gradual profissionalização dos responsáveis pelas performances de poesia e mesmo certo nível de mercantilização dessas atividades. Não é por acaso que tanto Xenófanos (DK20B4) quanto Heráclito (DK21B90) aludam à moeda e ao acúmulo de riquezas como novos elementos da vida social (isto é, elementos disruptivos das relações sociais tradicionais).<sup>498</sup> Logo mais, veremos as implicações práticas de algumas dessas mudanças, mas aqui gostaria de aproveitar as observações sugeridas acima para explicitar que, “na época em que o nome Homero aparece pela primeira vez em nossas fontes, a distinção entre autor e performer já está colocada. Homero emerge quando o performer evoca o autor ausente.” (GRAZIOSI, 2002, p. 48).<sup>499</sup>

A passagem do período arcaico para o clássico testemunha, portanto, uma série de transformações socioeconômicas com enormes implicações sobre o estatuto de quem reivindica a prerrogativa do discurso divino. A questão é bem delineada pelo filósofo Michel Foucault, em sua obra *A ordem do discurso*:

Entre os poetas gregos do século VI, o discurso verdadeiro — no sentido forte e valorizado do termo —, o discurso verdadeiro pelo qual se tinha respeito e terror, aquele ao qual era preciso submeter-se, porque ele reinava, era o discurso pronunciado por quem de direito e conforme o ritual requerido; era o discurso que dizia a justiça e atribuía a cada qual sua parte; era o discurso que, profetizando o porvir, não somente anunciava o que aconteceria, mas contribuía para sua realização, suscitava a adesão dos homens e se tramava assim com o destino. Ora, eis que um século mais tarde, a mais elevada verdade já não residia mais no que *era* o discurso, ou no que ele *fazia*, mas residia no que ele *dizia*: chegou um dia em que a verdade se deslocou do ato ritualizado, eficaz e justo, de enunciação, para o próprio enunciado: para seu sentido, sua forma, seu objeto, sua relação com sua referência. Entre Hesíodo e Platão uma certa divisão se estabeleceu, separando o discurso verdadeiro e o discurso falso; separação nova, posto que, doravante, o discurso verdadeiro não é mais o discurso precioso e desejável, posto que não é mais o discurso ligado ao exercício do poder. (FOUCAULT, 1971, p. 16-8).

---

<sup>497</sup> Embora não tenha encontrado isso sugerido na bibliografia consultada, creio que o surgimento da figura do ator [*hypokritês*] por volta dessa mesma época (no final do período arcaico), como performer de peças dramáticas, possa ser relacionado com a diferenciação entre poeta e rapsodo. Para reflexões sobre o ator e o início do drama na Antiguidade: PICKARD-CAMBRIDGE, [1953] 1968, p. 126-76; CASTIAJO, 2012, p. 77-100; Rafael SILVA, 2018a, p. 77-90.

<sup>498</sup> A questão é explicitamente tematizada na obra e na tradição biográfica de Simônides, Píndaro e outros poetas desse período. Para as referências mais relevantes e algumas reflexões sobre a questão: DETIENNE, [1967] 1981, p. 105-19; SVENBRO, 1976, p. 139-212; LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 55-60; GENTILI, [1985] 1988, p. 61-71, p. 115-76; NAGY, 1989, p. 18-24; 1990c; GIANOTTI, 1992, p. 161-3; CARSON, 1999; FORD, 2002, p. 93-130; PALMISCIANO, 2014, p. 25-7.

<sup>499</sup> Para outras perspectivas sobre essas transformações: CORNFORD, 1952, p. 62-87; DETIENNE, [1967] 1981; SVENBRO, 1976; FORD, 2002, p. 131-57. Ver ainda: WOLF, 1795, p. XLI-XLIII; [1795] 1985, p. 72.

Trata-se aqui da mudança por que passa o estatuto do cantor nessa época, ainda compreendido em sua relação privilegiada com a divindade, mas cada vez mais interpelado como sujeito autônomo e responsabilizável por suas próprias palavras. Uma questão conexa a essa diz respeito à formação de novos gêneros do discurso nesse período — a partir da cisão gradualmente formada e formalizada entre *mýthos* e *lógos*, tal como pode ser vista entre Parmênides e Platão —, com o desenvolvimento de modalidades discursivas destinadas a desempenhar uma longa carreira na história da cultura de base greco-romana, como a tragédia, a comédia, a história, a retórica e a filosofia. Essa é uma questão excessivamente complexa para que seja mais do que apenas aludida aqui, mas, ainda assim, convém não perder de vista a relação intrínseca entre o desenvolvimento de novos gêneros discursivos e a forma como seus praticantes são encarados em termos sociais.<sup>500</sup>

Como já sugeri, a introdução da escrita desempenha um papel importante em qualquer história dos Estudos Clássicos. Sua introdução e disseminação entre os povos helênicos do período arcaico é responsável por uma série de transformações em várias de suas instituições sociais. Assim como a invenção do relógio não apenas desenvolve uma nova forma de marcar o tempo, mas também altera a percepção que se tem dele, da mesma maneira, o desenvolvimento da escrita é responsável por penetrar e transformar a comunicação linguística, mesmo enquanto parece apenas representá-la. Tecnologias de inscrição são responsáveis por fomentar a estabilização de algumas categorias do discurso e isso certamente altera a forma como as pessoas do final do período arcaico passam a lidar com a palavra e suas manifestações: não que o letramento tenha se difundido amplamente da noite para o dia, levando a uma revolução cultural responsável pelo fim da cultura da canção. Nada indica que algo sequer próximo disso possa ter acontecido. Como já mencionei antes, os trabalhos publicados por Marcel Detienne e Rosalind Thomas demonstram que a sociedade helênica mantém inúmeros traços de uma cultura oral mesmo durante períodos em que a escrita tem uma entrada social ampla e reconhecível. Contudo, uma vez introduzida e empregada por pequenas parcelas da sociedade, a escrita começa a exercer uma influência gradual, mas inegável, sobre várias modalidades discursivas e expressões artísticas.<sup>501</sup>

---

<sup>500</sup> Abordei alguns desses temas em publicação anterior: Rafael SILVA, 2019c. Sobre o rearranjo de uma nova ordem do discurso a partir de uma gradual cisão entre *mýthos* e *lógos* no período clássico: DETIENNE, [1981] 1992, p. 87-185; LAKS, [2006] 2013, p. 59-81.

<sup>501</sup> As referências mais diretas são aos textos de Detienne ([1967] 1981; 1988a; 1988b; [1989] 1991) e Thomas (1992), além das contribuições ao volume organizado pelo próprio Detienne, *Les savoirs de l'écriture [Os saberes da escrita]*. Outras reflexões importantes sobre o tema incluem: HAVELOCK, 1963; PFEIFFER, 1968, p. 24-33; HAVELOCK, 1978, p. 218-232; p. 324-334; CAMBIANO, 1992; NIEDDU, 1992; ROSSI, 1992; VEGETTI, 1992; HARTOG, 1996, p. 96-111; WISE, 1998; FORTES, 2019, p. 164-75; BROSE, 2020; NOVOKHATKO, 2020, p. 13-24.

Remontando à época em que tem início a difusão do alfabeto entre os helenos do período arcaico, qual seja, ao período que Foucault trata como o mais característico do poeta enquanto “mestre da verdade” (na expressão de Detienne), é possível tentar esboçar uma hipótese para delinear de que forma os discursos de saber começam a ser paulatinamente modificados. A princípio, a palavra de saber restringe-se à memória cultural da tradição mitológica — em seu viés épico (com as genealogias e batalhas de deuses e heróis) ou em seu viés sapiencial (com as narrativas e as máximas de valor moral) —, como apresentado anteriormente em minha caracterização da “cultura da canção”, que inclui os repertórios de Homero e Hesíodo, mas também os de Arquíloco, Safo e outros cantores do período arcaico. Reivindicar a capacidade de recorrer a esse material e proclamá-lo segundo as especificidades formais da tradição é privilégio restrito aos poucos com acesso à palavra mágico-religiosa inspirada divinamente, apenas durante certos momentos, em lugares especiais e para um determinado público. Pouco a pouco, contudo, entra em curso um processo gradual de laicização dessa palavra mágico-religiosa que se assimila cada vez mais a uma espécie de diálogo, passando a se definir como uma arena onde diferentes visões de mundo podem se enfrentar de maneira relativamente livre (ainda que sempre segundo determinadas regras). Conforme o estudioso responsável por definir as linhas gerais dessa hipótese:

Por sua função política, o *lógos* torna-se uma realidade autônoma, submetida a suas próprias leis. Uma reflexão sobre a linguagem elabora-se em duas grandes direções: por um lado, sobre o *lógos* como instrumento das relações sociais; por outro, sobre o *lógos* como meio de reconhecimento do real. A Retórica e a Sofística exploram a primeira via forjando técnicas de persuasão, desenvolvendo a análise gramatical e estilística do novo instrumento. A outra via é o objeto de uma parte da reflexão filosófica: a palavra é o real, todo o real? (DETIENNE, [1967] 1981, p. 103).

Às novas modalidades do discurso em prosa mencionadas por Detienne (retórica, sofística e filosofia), poderíamos acrescentar gêneros poéticos como a tragédia, a comédia e o drama satírico: desenvolvendo um elemento dramático — que envolve a apresentação de um coro cantando em suas interações com dois ou três atores, todos mascarados e incorporando papéis de determinados personagens dentro de um enredo (frequentemente em relação com a matriz mitológica tradicional), no âmbito de um festival cívico-religioso em honra a Dioniso em Atenas —, esses gêneros incorporam o diálogo no seio da palavra inspirada do poeta. Ou seja, nesses gêneros poéticos dramáticos, o poeta continua sendo o responsável pela palavra apresentada e avaliada em público, mas ela vem atravessada por um aspecto explicitamente dialógico que potencializa a dissonância no seio de seu próprio discurso. Seria possível

acrescentar ainda outros gêneros em prosa àqueles mencionados por Detienne, como a historiografia e o tratado médico (desdobrados a partir de uma tradição logográfica). Em todo caso, os procedimentos de controle dos discursos modificam-se aos poucos desde o período arcaico e ao longo do período clássico: o sujeito do discurso (quem pode falar), seu objeto (sobre quais assuntos) e o contexto (em que ocasiões) constituem dimensões discursivas que se alteram nessa época e, gradativamente, são submetidas a novas formalizações dentro de uma ordem do discurso que volta a se estabilizar.<sup>502</sup>

Em vista deste meu esboço sobre o aspecto teológico de uma “filologia *avant la lettre*”, gostaria de sintetizar as questões acima sugeridas — sempre em torno daquela figura que continua sendo a referência incontornável para qualquer história dos Estudos Clássicos, isto é, Homero —, abordando a tradição historiográfica constituída a partir dos trabalhos de Heródoto e Tucídides. Vejamos de que forma a busca pela autoridade do discurso, nas estratégias retóricas adotadas por cada um deles, acaba por pressupor a existência de um autor responsável por fundamentar aquilo que é dito e autorizar uma interpretação que busque tanto a coerência interna a um *corpus* quanto sua correspondência com a realidade externa.<sup>503</sup>

A abertura da obra de Heródoto é de grande valor para o presente tópico, devendo ser compreendida à luz das discussões anteriores sobre os diferentes proêmios da tradição hexamétrica arcaica:

De Heródoto de Halicarnasso é esta exposição investigativa [*historiēs*], para que os acontecimentos jamais sejam esquecidos com o tempo entre os homens, e para que os feitos grandiosos e maravilhosos, uns realizados por helenos e outros por bárbaros, não fiquem sem glória e seja exposta a causa por que guerrearam uns contra os outros. (HERÓDOTO, *Histórias* 1.1.0).<sup>504</sup>

A primeira palavra da obra é o nome de seu autor, declinado no caso genitivo, indicando a responsabilidade pela autoria, ou seja, sua “posse”. Trata-se, portanto, de uma assinatura.

---

<sup>502</sup> A alusão mais direta aqui é ao tipo de formulação que a técnica dos discursos encontra na *Retórica* de Aristóteles. Um aspecto importante desse processo histórico diz respeito às instâncias de avaliação e julgamento dos discursos pelo público (FORD, 2002, p. 277-93), num processo que se faz acompanhar por uma quebra análoga àquela entre “compositor” e “intérprete” para o caso de poemas (poeta /rapsodo ou poeta/ator), com o surgimento gradual de uma divisão entre o logógrafo (isto é, quem escreve o discurso, o *logopoiós*) e o orador (aquele que o apresenta publicamente). Sobre a importância da escrita no desenvolvimento da prosa dentro da ordem do discurso do período clássico: PFEIFFER, 1968, p. 24-33; KNOX, 1985, p. 8-9; MOMIGLIANO, 1985, p. 13-20; CAMBIANO, 1992; DETIENNE, [1981] 1992, p. 68-84; NIEDDU, 1992; THOMAS, 1992, p. 128-57; VEGETTI, 1992; FORD, 2002, p. 152-7; LULLI, 2014; NOVOKHATKO, 2020, p. 13-24. Ver ainda: WOLF, 1795, p. LXX-LXXII; [1795] 1985, p. 90-1.

<sup>503</sup> A primeira formulação de algumas dessas ideias encontra-se em texto já citado anteriormente e escrito em coautoria: SILVA, ANJOS, 2020.

<sup>504</sup> No original: Ἡροδότου Ἀλικαρνησέος ἱστορίας ἀποδείξις ἥδε, ὡς μήτε τὰ γενόμενα ἐξ ἀνθρώπων τῷ χρόνῳ ἐξίτηλα γένηται, μήτε ἔργα μεγάλα τε καὶ θωμαστά, τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροισι ἀποδεχθέντα, ἀκλεῖα γένηται, τὰ τε ἄλλα καὶ δι’ ἣν αἰτίην ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι.

Ainda que algo como uma “assinatura” apareça também nos versos iniciais da *Teogonia*, de Hesíodo, e em trechos da obra de Safo (fr. 1) e Teógnis (22), as diferenças na estratégia de Heródoto são sensíveis: primeiramente, seu nome aparece numa posição de destaque, geralmente reservada para a invocação da divindade responsável por propiciar o canto (como no caso dos poemas hesiódicos, por exemplo); aqui, inclusive, a própria ausência das divindades converte-se em elemento significativo do que é o projeto herodotiano; além disso, essa autorreferência não se presta mais a chamar atenção para o contexto de performance e criar vínculos com o público (como sugeri que acontece com as autorreferências em canções tradicionais). Por mais que Heródoto possa ter se apoiado em seus escritos com o objetivo de apresentá-los oralmente em ocasiões públicas, durante reuniões pan-helênicas em grandes festivais cívico-religiosos, a dimensão escritural de sua estratégia autoral é inegável. O “proêmio” de sua obra já não reivindica mais a inspiração pelas Musas ou uma ocasião de performance pública específica, mas sim a apresentação de um autor com seus propósitos pessoais, figurando como a autoridade de uma investigação promovida em vista da elaboração daquele discurso.<sup>505</sup>

Ainda assim, os ecos tradicionais de sua proposta são inegáveis e, embora eu não pretenda esmiuçar isso aqui, é fundamental que eles sejam levados em conta por quem queira compreender o jogo de diálogos e diferenças com a tradição na obra de Heródoto. A ideia de promover a memória dos feitos grandes e maravilhosos, preservando do esquecimento sua parcela de glória (com o emprego inclusive de uma palavra derivada de *kléos*), constitui um *tópos* do cancionário arcaico. A própria questão da guerra é um dos temas de sua predileção. Assim sendo, nessas breves considerações sobre o projeto de Heródoto, é preciso ter em vista de que forma ele joga com os polos da tradição e da inovação a fim de delinear a figura daquele que responde pelo próprio discurso.<sup>506</sup>

Ainda no início da obra, pouco depois de mencionar várias tradições míticas sobre as razões para os conflitos entre os povos helênicos e os orientais, o historiador afirma o seguinte:

Essas coisas dizem persas e fenícios. Eu, de minha parte, a respeito disso, não vou dizer que foi assim ou de outro modo; sei quem foi o primeiro a começar

---

<sup>505</sup> Sobre as *Histórias* de Heródoto, entre a oralidade e a escrita: THOMAS, 1992, p. 108-13, p. 125-6; RAAFLAUB, 2002; RÖSLER, 2002; SLINGS, 2002; BAKKER, 2006; FOWLER, 2006; THOMAS, 2006; RIBEIRO, 2010, p. 137-161.

<sup>506</sup> Sobre a relação entre Heródoto e a tradição hexamétrica arcaica: SANDYS, 1903, p. 25-6; IMMERWAHR, 1985, p. 426-41; NAGY, 1990c, p. 215-338; DETIENNE, [1981] 1992, p. 97-102; BOEDEKER, 2002; FORD, 2002, p. 146-52; GRAZIOSI, 2002, p. 111-23; MARINCOLA, 2006; KONING, 2010a, p. 119-25; RIBEIRO, 2010, p. 19-80; NOVOKHATKO, 2020, p. 54. — Sobre a figura autoral herodotiana: DEWALD, 2002; LURAGHI, 2006.

ações injustas contra os helenos. Avançarei os sinais disso adiante em meu discurso, percorrendo igualmente as pequenas e as grandes cidades dos homens. Pois as que antigamente eram grandes tornaram-se, em sua maioria, pequenas; e as que eram grandes na minha época tinham sido antes pequenas. Ciente de que a prosperidade humana de modo algum permanece na mesma situação, trarei igualmente ambas à memória. (HERÓDOTO, *Histórias* 1.5.3-4).<sup>507</sup>

O discurso de Heródoto não se fundamenta mais na validade de uma tradição mítica, reconhecida como verdadeira por ser proclamada por alguém divinamente inspirado, mas se afirma como o resultado de um trabalho de investigação, promovido e anunciado a partir de uma visão de mundo muito específica. Ainda que haja ecos odisseicos na referência à ação de percorrer as cidades dos homens, certos aspectos dessa visão de mundo estão em diálogo com tendências culturais inovadoras da ordem do discurso de então, como indica a dimensão trágica de sua compreensão do destino das cidades e dos homens nas *Histórias*.<sup>508</sup> O emprego do “eu” por Heródoto ilustra o que Foucault sugere sobre a “função autor” como um mecanismo que fundamenta as unidades de um discurso, seus nós de coerência e sua inserção no real. Dentro de certos limites, é possível aplicar essas sugestões (que Foucault aponta como características do advento da Modernidade, sobretudo a partir da instituição da Literatura) ao modo como os responsáveis pelos discursos passam a ser vistos no período clássico da Antiguidade helênica.<sup>509</sup> Que se compare o *lógos* de Heródoto com aquilo que se atribui a Homero ou Hesíodo e há de ficar claro o que Detienne sugere sobre o processo de laicização da palavra mágico-religiosa nesse contexto. Não por acaso, a partir desse período, difunde-se a ideia de que poetas precisam responder — às vezes, judicialmente — por aquilo que transmitem em seus poemas, como indicam os casos de Frínico (com sua tragédia *A tomada de Mileto*, apresentada em 494 AEC), Píndaro (com seu epinício da *Nemeia* 7, de ca. 485) e Eurípides (com seu *Hipólito*, de 428).<sup>510</sup>

Aqui seria possível citar ainda, permanecendo no interior do discurso historiográfico dessa mesma época, o prólogo da obra de Tucídides. As semelhanças e as diferenças entre o

---

<sup>507</sup> No original: [3] ταῦτα μὲν νῦν Πέρσαι τε καὶ Φοίνικες λέγουσι: ἐγὼ δὲ περὶ μὲν τούτων οὐκ ἔρχομαι ἐρέων ὡς οὕτω ἢ ἄλλως κως ταῦτα ἐγένετο, τὸν δὲ οἶδα αὐτὸς πρῶτον ὑπάρξαντα ἀδίκων ἔργων ἐς τοὺς Ἕλληνας, τοῦτον σημήνας προβήσομαι ἐς τὸ πρόσω τοῦ λόγου, ὁμοίως σμικρὰ καὶ μεγάλα ἄστεα ἀνθρώπων ἐπεξίων. [4] τὰ γὰρ τὸ πάλαι μεγάλα ἦν, τὰ πολλὰ σμικρὰ αὐτῶν γέγονε: τὰ δὲ ἐπ’ ἐμεῦ ἦν μεγάλα, πρότερον ἦν σμικρὰ. τὴν ἀνθρωπίνην ὦν ἐπιστάμενος εὐδαιμονίην οὐδαμὰ ἐν τούτῳ μένουσαν, ἐπιμνήσομαι ἀμφοτέρων ὁμοίως.

<sup>508</sup> Sobre a relação entre Heródoto e o gênero poético da tragédia: SAÏD, 2002; GRIFFIN, 2006.

<sup>509</sup> As principais propostas de Foucault nesse sentido são “O que é um autor?” (orig. 1969) e a já mencionada “A ordem do discurso” (orig. 1970). Para reflexões sobre a possibilidade de recorrer a algumas dessas categorias para refletir sobre a Antiguidade: PERADOTTO, [1983] 1989; CALAME, CHARTIER, 2004; DETIENNE, [2005] 2014, p. 76-83; ASSUNÇÃO, 2010; Rafael SILVA, 2019c; SILVA, ANJOS, 2020.

<sup>510</sup> As principais fontes sobre esses processos de responsabilização pública de Frínico, Píndaro e Eurípides por seus versos são, respectivamente: Hdt. 6.21.10; Σ Pind. *Nem.* 94a; Aristóteles, *Retórica* 3.15.8 1416a28. — Aspectos específicos da acusação contra Eurípides serão abordados numa próxima subseção (“O público como aprendiz”). Agradeço a Robert de Brose pela referência a Píndaro.

que ele propõe e o que se encontra, por um lado, nos proêmios da tradição hexamétrica arcaica e, por outro, no prólogo de Heródoto, são notáveis. Para meu argumento, embora eu não vá citar textualmente o trecho, gostaria apenas de destacar que a coincidência das estratégias empregadas por cada um desses historiadores para se definir enquanto autor de um discurso autorizado pelo emprego de uma metodologia específica parece antes aproximá-los do que distanciá-los, ainda que isso não diminua as enormes diferenças entre as empreitadas historiográficas de um e outro.<sup>511</sup>

Heródoto e Tucídides elaboram um conjunto de procedimentos retórico-poéticos por meio dos quais suas exposições investigativas se demarcam discursivamente do cancionero arcaico e, reivindicando prerrogativas epistemológicas para si próprios, colaboram com a afirmação e a consolidação de um novo gênero discursivo. Por uma questão de espaço, não remontarei a outros nomes da tradição logográfica que poderiam ajudar a refinar aspectos específicos desse processo histórico, mas, indo direto para o que se encontra nas obras dos dois historiadores (ambas escritas em sua maior parte na segunda metade do século V), creio ser possível discernir alguns de seus momentos fundamentais. Com a breve análise proposta aqui, torna-se compreensível de que modo Heródoto e Tucídides, demarcando-se do tipo de discurso associado a Homero e a Hesíodo, por exemplo, lançam as bases para novas modalidades discursivas e epistemológicas, empregando estilos e metodologias — ligados necessariamente a uma assinatura —, e aspiram a uma verdade de tipo específico.<sup>512</sup>

Em conexão com essas transformações, convém notar de que modo essa noção autoral acaba orientando o modo como os cancioneros do período arcaico, constituídos dentro de uma “ordem do discurso” totalmente alheia à ideia de um autor — isto é, tanto à ideia de um *poiētēs* (autor de poemas) quanto de um *logopoiós* (autor de discursos em prosa) —, passam a ser lidos com base em pressupostos autorais a partir dessa época.<sup>513</sup> Nesse sentido, o período clássico conhece uma verdadeira voga de comentários dedicados a “obras” e “autores” do período

---

<sup>511</sup> O tema é vastíssimo e algumas referências básicas incluem: SANDYS, 1903, p. 26, p. 82-3; PECK, 1911, p. 34-7; JAEGER, [1933] 1995, p. 440-4; PFEIFFER, 1968, p. 29-30; DETIENNE, [1981] 1992, p. 102-19; ROSSI, 1992, p. 99-100; GRAZIOSI, 2002, p. 118-223; RENGAKOS, 2006; ROGKOTIS, 2006; DARBO-PESCHANSKI, 2011; NICOLAI, 2011. — Os textos do volume organizado por Vargas, Magalhães e Silva (2016) também oferecem instigantes apontamentos sobre o trabalho dos dois historiadores.

<sup>512</sup> Apoio-me nas sugestões de Jacques Rancière (1992), em *Les Mots de l'histoire [Os nomes da história]*, para pensar a constituição de uma poética (e, eu acrescentaria, uma retórica) do saber propriamente histórico. Sobre a “verdade histórica” em Heródoto e Tucídides: JAEGER, [1933] 1995, p. 445-71; IMMERWAHR, 1985, p. 441-58; CARTLEDGE, GREENWOOD, 2002; MARINCOLA, 2002, p. 20-4; CORCELLA, 2006; ROOD, 2006, RIBEIRO, 2010.

<sup>513</sup> Exemplos desse tipo de ocorrência incluem Heródoto (1.24.5; 6.137.1), Górgias (*Helena* §9), Platão (*Banquete* 205c) e Aristóteles (*Poética* 1447b13-20). Para reflexões sobre alguns desses testemunhos e as mudanças que eles indicam: BURKERT, 1987, p. 48; FORD, 2002, p. 132-9; GRAZIOSI, 2002, p. 47.

arcaico, como Homero e Hesíodo, sendo de se imaginar que a tradição biográfica também ganhe enorme impulso nesse contexto. Trata-se de um processo responsável por alçar essas figuras ao status de referências “clássicas” para essa sociedade: em contraposição a autores e obras contemporâneos (por mais prestigiados que esses últimos possam ser), os antigos poetas desfrutavam de um lugar privilegiado como instâncias de um discurso originário — fundante da tradição — e passam a receber uma atenção específica de outros discursos contemporâneos, interessados em explicitá-los, desenvolvê-los, revelá-los. Tais seriam as funções de comentários dedicados à *Iliada* ou à *Odisseia*, por exemplo: seja para construir discursos novos a partir desse material fundamental, seja para demonstrar algo que já se encontra neles, trata-se sempre do estabelecimento de formas de controle sobre o que pode ser dito, apelando para isso à autoridade reconhecida de um determinado discurso.

A tradição de comentários ao cancionero arcaico conhece um florescimento impressionante a partir do século V, embora o fenômeno possa remontar a iniciativas esparsas já assumidas desde as últimas décadas do período arcaico: aqui seria possível situar, por exemplo, os comentários críticos de Xenófanes e Heráclito, ou as atividades promovidas por Teágenes de Régio e outros “professores homéricos”.<sup>514</sup> Valeria a pena mencionar ainda a rica tradição alegórico-hermenêutica que se revela preservada no *Papiro de Derveni*, apesar de todas as incertezas ainda existentes quanto à autoria e aos propósitos desse escrito.<sup>515</sup> Com o intuito de exemplificar essas ideias, recorrerei novamente a um trecho de Heródoto (2.116-7), embora pudesse fazê-lo também com uma passagem de Tucídides (1.10) ou outros autores dessa época, como Górgias, Platão e Isócrates. Muitas são as opções para quem queira compreender de que modo essa “cultura do comentário” tenta circunscrever o discurso tradicional no período clássico.<sup>516</sup>

Num curioso excuro no meio de sua exposição sobre o Egito e as maravilhas dessa terra, Heródoto reflete sobre um conflito de versões entre suas fontes e faz um verdadeiro exercício de crítica textual:

---

<sup>514</sup> Referi-me anteriormente à lista de “professores homéricos” fornecida por Cassio (2002, p. 120-1), na qual figuram nomes de comentadores de Homero em atuação desde o final do século VI até o início do IV AEC. Sobre a dimensão pedagógica desse interesse pela epopeia homérica na Jônia: CAMASSA, 1994, p. 303-5.

<sup>515</sup> Uma coletânea de estudos sobre esse importante documento tem edição de André Laks e Glenn W. Most (1997). Para outras referências: RICHARDSON, 1975, p. 68; BURKERT, 1987, p. 44; DETIENNE, [1989] 1991, p. 89-96; FORD, 2002, p. 72-4; SCULLY, 2015, p. 119; NOVOKHATKO, 2020, p. 120.

<sup>516</sup> Tenho sugerido a ideia de uma “cultura do comentário” (Rafael SILVA, 2019c, p. 47-52), constituída ao redor dos poemas homéricos desde o final do período arcaico, em diálogo com as ideias de Foucault (1971, p. 23-31) e Detienne ([1981] 1992, p. 128-31). Sobre a confluência das propostas desses estudiosos: DETIENNE, [2005] 2014, p. 76-83.



[116] Os sacerdotes relataram que assim Helena chegou até Proteu. Parece-me que também Homero conhecia esse relato; mas, porque este não era conveniente para a sua epopeia, ele utilizou o outro relato, até o ponto em que lhe era permitido, mostrando que também conhecia essa história. E isso é evidente, conforme ele compôs na *Ilíada* [7.289] (e em nenhum outro verso ele se retrata) sobre o desvio de Alexandre, que, quando ele retornava com Helena, foi desviado para outro território e chegou a Sídon, na Fenícia. E é feita uma menção disso na *Aristeia* de Diomedes; e os seus versos dizem o seguinte:

*De onde vinham os véus de ricos bordados, trabalhos das mulheres sidônias, as que o próprio Alexandre, semelhante aos deuses, trouxe de Sídon, navegando pelo vasto mar, por seu percurso trazendo Helena de pai ilustre. [Il. 5.289-92]*

E ainda faz menção a isso na *Odisseia*, nos versos seguintes:

*Tal remédio sábio teve a filha de Zeus, eficaz, que lhe deu Polidama, esposa de Ton, uma egípcia, campos que lhe produzem inúmeros remédios, muitas misturas eficazes e outras muitas nocivas. [Od. 4.227-30]*

E quando Menelau diz a Telêmaco estas palavras:

*No Egito, ainda ali os deuses me detinham, embora ansiasse retornar, visto que não lhes sacrifiquei os cem bois perfeitos. [Od. 4.351-2]*

Em tais versos, é evidente que ele conhecia o desvio de Alexandre para o Egito; pois a Síria faz fronteira com o Egito, e os fenícios, os que são de Sídon, habitam na Síria.

[117] Conforme esses versos, e por essa referência exata sobre esse território, é evidente que os versos de *Cantos Cíprios* não são de Homero, mas de outro qualquer; pois nos *Cantos Cíprios* é relatado que Alexandre partiu de Esparta e chegou a Ílion no terceiro dia, trazendo Helena, servindo-se de um vento favorável e de mar calmo; e na *Ilíada* conta que ele foi desviado da sua rota quando a trazia. (HERÓDOTO, *Histórias* 2.116-7, trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva).<sup>517</sup>

Como se vê, Heródoto recorre a um detalhado exercício de crítica textual para se posicionar com relação a alguns problemas abordados por sua narrativa. O objeto principal de sua reflexão diz respeito a Helena e às versões conflitantes de sua história. Depois de relatar uma versão egípcia sobre a passagem de Helena e Páris pelo Egito antes da guerra de Troia, ao

---

<sup>517</sup> No original: [2.116.1] Ἑλένης μὲν ταύτην ἄπιξιν παρὰ Πρωτέα ἔλεγον οἱ ἱρέες γενέσθαι. δοκέει δέ μοι καὶ Ὅμηρος τὸν λόγον τοῦτον πυθέσθαι· ἀλλ' οὐ γὰρ ὁμοίως ἐς τὴν ἐποποιίην εὐπρεπῆς ἦν τῷ ἐτέρῳ τῷ περ ἐχρήσατο, ἐκὼν μετήκε αὐτόν, δηλώσας ὡς καὶ τοῦτον ἐπίσταιτο τὸν λόγον. [2] δῆλον δὲ κατὰ γὰρ ἐποίησε ἐν Ἰλιάδι (καὶ οὐδαμῇ ἄλλῃ ἀνεπόδισε ἐωυτόν) πλάνην τὴν Ἀλεξάνδρου, ὡς ἀπηνείχθη ἄγων Ἑλένην τῇ τε δὴ ἄλλῃ πλαζόμενος καὶ ὡς ἐς Σιδῶνα τῆς Φοινίκης ἀπύκετο. [3] ἐπιμένονται δὲ αὐτοῦ ἐν Διομήδεος ἀριστείῃ· λέγει δὲ τὰ ἔπεα ὧδε. “ἔνθ' ἔσαν οἱ πέπλοι παμποίκιλοι, ἔργα γυναικῶν/ Σιδονίων, τὰς αὐτὸς Ἀλέξανδρος θεοειδής/ ἤγαγε Σιδονίηθεν, ἐπιπλῶς εὐρέα πόντον,/ τὴν ὁδὸν ἦν Ἑλένην περ ἀνήγαγεν εὐπατέρειαν.” [4] ἐπιμένονται δὲ καὶ ἐν Ὀδυσσείῃ ἐν τοῖσιδε τοῖσι ἔπεσι. “τοῖα Διὸς θυγάτηρ ἔχε φάρμακα μητιόεντα,/ ἐσθλά, τὰ οἱ Πολύδαμνα πόρην Θῶνος παράκοιτις/ Αἰγυπτίῃ, τῇ πλεῖστα φέρει ζεῖδωρος ἄρουρα/ φάρμακα, πολλὰ μὲν ἐσθλά μεμιγμένα, πολλὰ δὲ λυγρά.” [5] καὶ τάδε ἔτερα πρὸς Τηλέμαχον Μενέλεως λέγει. “Αἰγύπτῳ μ' ἔτι δεῦρο θεοὶ μεμαῶτα νέεσθαι/ ἔσχον, ἐπεὶ οὐ σφιν ἔρεξα τεληέσσας ἐκατόμβας.” [6] ἐν τούτοισι τοῖσι ἔπεσι δηλοῖ ὅτι ἥπιστατο τὴν ἐς Αἰγυπτὸν Ἀλεξάνδρου πλάνην· ὁμοῦρῃ γὰρ ἡ Συρίῃ Αἰγύπτῳ, οἱ δὲ Φοινίκες, τῶν ἐστὶ ἡ Σιδῶν, ἐν τῇ Συρίῃ οἰκεῖουσιν. [2.117] κατὰ ταῦτα δὲ τὰ ἔπεα καὶ τότε τὸ χωρίον οὐκ ἦκιστα ἀλλὰ μάλιστα δηλοῖ ὅτι οὐκ Ὀμήρου τὰ Κύπρια ἔπεα ἐστὶ ἀλλ' ἄλλου τινός. ἐν μὲν γὰρ τοῖσι Κυπρίοισι εἴρηται ὡς τρίτατος ἐκ Σπάρτης Ἀλέξανδρος ἀπύκετο ἐς τὸ Ἴλιον ἄγων Ἑλένην, εὐαεὶ τε πνεύματι χρησάμενος καὶ θαλάσση λείῃ· ἐν δὲ Ἰλιάδι λέγει ὡς ἐπλάζετο ἄγων αὐτήν.

fim da qual a rainha espartana é retida pelo rei Proteu, enquanto Páris é obrigado a seguir viagem sem ela, Heródoto cita passagens da *Ilíada* e da *Odisseia* para mostrar que Homero conhece essa versão dos fatos, embora tenha preferido basear sua história na outra. A escolha vocabular de Heródoto para explicar a opção composicional do poeta é interessantíssima e diz muito sobre a forma como ele compreende a diferença entre a tarefa narrativa de cada um deles: “Homero conhecia tal relato [*lógon*], mas ele utilizou o outro, porque aquele não era conveniente para sua epopeia [*es tēn epopoiēn euprepēs*].” Homero pratica um tipo de discurso para o qual a versão de que Helena teria ido a Troia seria muito mais atraente do que aquela que as investigações de Heródoto no Egito e seu próprio bom-senso demonstram ser a mais correta: afinal, por que Príamo e os demais troianos “arriscariam suas próprias vidas, seus filhos e sua cidade, para que Alexandre continuasse a viver junto com Helena” (Hdt. 2.120.2)?<sup>518</sup>

Esse trecho ilumina ainda um pressuposto hermenêutico fundamental e, até onde sei, explicitamente expresso aqui numa de suas primeiras formulações: Homero é o nome do autor cuja autoridade confere unidade a seu *corpus*. O fato de que ele não tenha se retratado em nenhum outro lugar desse *corpus* é indicativo de que uma opinião defendida aí possa ser considerada sua opinião autorizada. Suplementarmente, a unidade desse *corpus* torna-se elemento a partir do qual a autenticidade de outras obras pode ser confirmada ou refutada. Encontra-se instalado o princípio hermenêutico da autoria — tal como delineado por Foucault — e sua aplicação permite que Heródoto questione a autenticidade dos *Cantos Cíprios* (2.117), exatamente como suspeitará também dos *Epígonos*, em outro ponto de sua narrativa (4.32).<sup>519</sup>

Como já sugeri, a esses trechos de Heródoto poderiam ser acrescentados outros de obras compostas por autores dessa mesma época, como, por exemplo, Tucídides (1.10), Górgias (*Elogio de Helena e Apologia de Palamedes*), Isócrates (também com seu *Elogio*), Antístenes e Alcídante (*Odisseu contra Palamedes*, se a atribuição tradicional dessa obra estiver correta). Isso para não falar de Platão, que é um dos mais assíduos comentadores do cancionário arcaico, incluindo reflexões nesse sentido em trechos pontuais de algumas obras (como o *Teeteto* 162a), embora dedique verdadeiros debates de hermenêutica em diálogos como *Íon*, *Hípias Menor*, *Protágoras*, *Górgias* e *República*, onde Sócrates e seus interlocutores — sejam

<sup>518</sup> No original: οὐ γὰρ δὴ οὕτω γε φρενοβλαβῆς ἦν ὁ Πρίαμος οὐδὲ οἱ ἄλλοι οἱ προσήκοντες αὐτῷ, ὥστε τοῖσι σφετέροισι σώμασι καὶ τοῖσι τέκνοις καὶ τῇ πόλι κινδυνεύειν ἐβούλοντο, ὅπως Ἀλέξανδρος Ἑλένη συνοικέη.

<sup>519</sup> Para reflexões sobre os critérios hermenêuticos da crítica textual de Heródoto, sobretudo em seu tratamento de Homero: PFEIFFER, 1968, p. 44-5; CARTLEDGE, GREENWOOD, 2002, p. 355-6; FORD, 2002, p. 146-52; GRAZIOSI, 2002, p. 193-5; RAAFLAUB, 2002, p. 156-8; NAGY, 2010, p. 74-8. — A autoria, como princípio hermenêutico, pressupõe a ideia de unidade aplicada a quatro dimensões: valorativa ou qualitativa (nível de excelência da composição); conceitual ou teórica; estilística; histórico-biográfica. Para detalhes: FOUCAULT, [1969] 2009, p. 277; ASSUNÇÃO, 2010.

eles apresentados como rapsodos, sofistas, jovens curiosos ou meros cidadãos — debatem longamente sobre o sentido de passagens de Homero, Hesíodo, Simônides e outros poetas.<sup>520</sup>

A bem da verdade, a relação de Platão com a tradição poética é complexa e atravessada por ambiguidades e contradições. Contudo, neste esboço sobre alguns aspectos teológicos de uma “filologia *avant la lettre*”, não poderia deixar de mencionar as contribuições platônicas para o debate e encerrarei as reflexões desta seção com referências ao *Íon* e ao *Fedro*, concentrando-me especificamente no que esses diálogos apresentam sobre a relação entre o poeta, a divindade e sua comunidade.<sup>521</sup>

Estudiosos contemporâneos, analisando o contexto histórico em que a querela estabelecida por Platão entre o tipo de discurso que ele propunha como “filosofia” e outros gêneros discursivos mais tradicionais — como a poesia hexamétrica arcaica, a tragédia, a comédia e mesmo a sofística, por exemplo —, tentam apontar as razões por trás do tom polêmico de muitas de suas passagens, nas quais se esboça uma condenação radical de certas manifestações poéticas ou sofísticas, em prol de um discurso pretensamente mais efetivo e benéfico para o desenvolvimento de seus concidadãos.<sup>522</sup> A meu ver, esse trabalho de Platão com os tipos de discurso de seu tempo encontra explicação em sua busca por um campo rigorosamente definido e capaz de comportar um método investigativo à altura de suas exigências de *alétheia* [verdade] e *epistēmē* [conhecimento]. Jogando com os diferentes gêneros discursivos disponíveis para seus contemporâneos, testando as fronteiras entre os discursos cujas pretensões epistemológicas são dotadas de aceitação social mais ampla, Platão — provavelmente no mesmo período em que desenvolvem algo semelhante também outros admiradores de Sócrates — forja o diálogo socrático como o meio mais eficaz de se dedicar a um novo campo (a filosofia), em conformidade com um novo método investigativo (a dialética). Consequentemente, sua obra desenvolve uma relação ambígua com os discursos epistemológicos mais tradicionais de seu tempo, e seus praticantes, porque obrigada a recorrer inúmeras vezes aos estratagemas habituais desses discursos a fim de se posicionar, afirmando-

---

<sup>520</sup> Sobre esses debates do cancionero tradicional no período clássico: FORD, 2002, p. 93-226; GRAZIOSI, 2010; KONING, 2010a, p. 217-33; MOST, 2010; YAMAGATA, 2010; NOVOKHATKO, 2020, p. 81-93; p. 116-8.

<sup>521</sup> As passagens em que Platão cita trechos de Hesíodo e Homero são convenientemente reunidas por Howes (1895). Ver ainda: FORD, 2010; GRAZIOSI, 2010; KONING, 2010b; MOST, 2010; YAMAGATA, 2010.

<sup>522</sup> Algumas das referências em meu horizonte aqui seriam: JAEGER, [1933-1947] 1995; MARROU, 1948a, p. 103-26; CORNFORD, 1952, p. 107-55; BUFFIÈRE, 1956, p. 15-9; HAVELOCK, 1963; FOUCAULT, 1970; VERDENIUS, 1970, p. 215-7; DERRIDA, 1972; NUSSBAUM, [1987] 2001; NIGHTINGALE, 1995; WILSON, 2000; FORD, 2002, p. 209-26; ZAPPEN, 2004.

se por meio deles, ainda que frequentemente em detrimento de seus interesses. É nesse sentido que cumpre ter em vista as diferentes figurações do poeta na filosofia platônica.<sup>523</sup>

O *Íon* é um diálogo curto, mas muito significativo para vários dos tópicos desenvolvidos aqui (como as referências anteriores a ele já prenunciam). Seu objeto principal não é tanto a poesia ou o poeta, mas a figura do rapsodo: Platão apresenta um encontro entre os personagens do rapsodo Íon e Sócrates com o objetivo de colocar em questão o prestígio social de que desfruta essa classe profissional no período clássico (inclusive em termos epistemológicos e pedagógicos). O tópico deve ter sido comum nessa época, como indicam passagens de Xenofonte (*Banquete* 3.6.2; *Memoráveis* 4.2.10) e outras referências em Platão (*Rep.* 600d). Evidentemente, qualquer crítica aos rapsodos tem desdobramentos também sobre a poesia e o poeta — entendidos aqui como categorias relativamente estabilizadas nessa época —, posto que a base das performances rapsódicas continua a ser o material poético tradicional, explicitamente associado aos repertórios de Homero, Hesíodo e Arquíloco, e minha exposição buscará explicitar de que modo Platão manipula essas questões em seu diálogo.<sup>524</sup>

Sinteticamente, é possível dizer que Sócrates associa a atividade dos rapsodos ao conhecimento dos versos dos bons poetas, não apenas em termos da memorização de suas palavras, mas da compreensão de seu pensamento [*diánoia*] (*Íon* 530b). Íon aquiesce a essa definição de sua própria técnica [*tékhnē*] e isso arma o palco para sua primeira refutação na argumentação socrática, pois o rapsodo se coloca na posição de ter que explicitar qual seria o fundamento epistemológico de sua pretensão a desempenhar eficientemente uma atividade técnica (e pedagógica), ou seja, ele obriga-se a definir a própria *tékhnē* com base no aprendizado de algum conhecimento [*epistēmē*]. A dificuldade surge, contudo, quando o interlocutor de Sócrates admite — sendo apto a executar de forma competente apenas a rapsódia homérica, mas não a de poemas de Hesíodo ou Arquíloco — considerar que a diferença entre a poesia de cada um desses poetas do repertório poético tradicional não seria constitutiva de atividades diferentes, mas se restringiria a uma questão de qualidade. Conforme o rapsodo, Hesíodo e Arquíloco teriam feito poemas “de maneira muito pior” do que Homero (*Íon* 531d). No interior dessas definições, a incapacidade de Íon para executar o que há de pior em seu campo profissional seria prova suficiente de que ele não seria dotado de conhecimento seguro, pois,

---

<sup>523</sup> Para mais detalhes desse jogo de Platão com os diferentes discursos de sua época: DETIENNE, [1981] 1992, p. 151-84; NIGHTINGALE, 1995, p. 12; FORD, 2010; GRAZIOSI, 2010; HAUBOLD, 2010, p. 23-8; KONING, 2010b; YAMAGATA, 2010; SCULLY, 2015, p. 111-8; Rafael SILVA, 2015b.

<sup>524</sup> Sobre a representação da rapsódia no *Íon* de Platão e sua relação com a poesia de modo geral: VERDENIUS, 1943, p. 241; BUFFIÈRE, 1956, p. 132-6; RICHARDSON, 1975, p. 66; FORD, 1988; FERRARI, 1989, p. 92-9; KAHN, 1996, p. 104-12; COLLINS, 2001; ASSUNÇÃO, 2015; Rafael SILVA, 2015b, p. 29-46; 2017.

segundo Sócrates, todo profissional deve saber tanto quando se fala bem sobre as coisas relativas a sua profissão, quanto quando se fala mal (tal como o matemático, com relação aos números, o médico, à saúde, e o navegador, à navegação).<sup>525</sup>

Após a “demonstração” de que a rapsódia não assentaria numa forma de conhecimento seguro, Sócrates avança suas hipóteses para explicar por que motivo Íon, apesar dessa falta de base ao aprendizado e à execução de sua atividade, consegue falar bem sobre Homero. Esse é o ponto fundamental do diálogo no que diz respeito à representação da dimensão divina da poesia — e, por extensão, tanto do poeta quanto do rapsodo —, pois nesse ponto é empregada a imagem da cadeia magnética (*Íon* 533d). Segundo a teoria de Sócrates, a Musa atuaria como um ímã, magnetizando determinados poetas, atraídos como anéis de ferro pelo magnetismo e imbuídos, portanto, da capacidade de atrair outros anéis, isto é, os rapsodos. Esses rapsodos, ocupando a penúltima posição da cadeia magnética, imantariam com esse entusiasmo de terceiro grau o público de sua performance. É de se observar que essa imagem postula uma origem divina do fenômeno poético, sugerindo que o entusiasmo seria uma “concessão divina” [*theía moíra*] por meio da qual a poesia se manifesta entre os seres humanos, ao longo de uma cadeia magnética partindo das Musas, passando por determinados poetas “imantados” para, através de rapsodos igualmente “imantados” pela divindade, chegar ao público. Trata-se de uma teorização muito perspicaz do que se encontra delineado pelos próprios cantores da tradição arcaica sobre seu papel intermediário entre a divindade e o público — tal como explicitado aqui anteriormente —, ainda que Platão imponha uma série de reducionismos a fim de adequar o esquema dialógico tradicional a sua proposta de compreensão monológica da poesia.

Nesse sentido, os desdobramentos da teoria de Sócrates no *Íon* são perturbadores para a tradição: convencionalmente, a inspiração divina, o conhecimento técnico e a interação com a comunidade fundamentam a arte de cantar, sendo igualmente importantes para o sucesso de qualquer performance. O cantor do período arcaico fundamenta seu canto numa relação privilegiada com a divindade, mas não pode se limitar a isso, ao contrário do que Sócrates propõe com sua imagem da cadeia magnética. Segundo a concepção arcaica do canto, é preciso que o cantor possua um conhecimento técnico e uma atenção alerta para reagir convenientemente ao público, caso queira que sua exibição seja bem-sucedida. Ao buscar a explicação para o fato de que Íon seja um excelente rapsodo de Homero, ainda que não seja capaz de executar bem os poemas de Hesíodo ou Arquíloco, Sócrates sugere que nenhum

---

<sup>525</sup> Vale notar que esse mesmo argumento está presente em muitos outros diálogos platônicos que questionam o valor epistemológico do discurso poético. Para mais detalhes do expediente argumentativo de Sócrates: LEVIN, 2001, p. 6; GONZALES, 2011, p. 95; Rafael SILVA, 2015b, p. 31-2; 2017, p. 70-1.

rapsodo seria efetivamente dotado de técnica e conhecimento. Aí entra a imagem da cadeia magnética, que funciona como um esquema interpretativo unilateral e hierárquico, arruinando a dimensão dialógica da concepção tradicional do canto como meio de ligação entre a divindade, o cantor e seu público. Complementarmente, essa teoria relaciona a atividade poética à loucura divina, sugerindo que a imantação promovida pela divindade seria a única e verdadeira origem de toda a poesia. Não dá para ignorar que a redução da poesia a um fenômeno alheio à racionalidade impede tanto o poeta quanto o responsável pela performance poética de reivindicarem uma atividade racional, tendo consequências profundas sobre a concepção de poeta e rapsodo. Sócrates delineia uma distinção entre a atividade poética e uma espécie de atividade “crítica”, enquanto tal distinção inexiste na abordagem de Íon: como rapsodo, ele é responsável pela performance da poesia e sua explicação. Platão garante, assim, a preeminência do filósofo no estabelecimento de critérios para a atividade crítica, respaldando-se na pretensa incapacidade de poetas e rapsodos para atender tal demanda devido à loucura sob a qual exercem suas atividades.<sup>526</sup>

Curiosamente, seria possível indicar de que modo o rapsodo Íon — apesar de representado como uma vítima fácil da argumentação socrática — reúne argumentos para um entendimento muito mais complexo da poesia, em afinidade com o esquema dialógico apresentado pelo cancionero do período arcaico.<sup>527</sup> Platão, entretanto, constrói uma dicotomia entre poesia (desprovida de razão) e filosofia (racional), como áreas essencialmente diversas da atividade humana, condenando a primeira como mero meio de manifestação da divindade. Sugerindo que não haveria poesia digna desse nome sem que a divindade se apossasse do responsável pela performance poética e o destituísse de seu senso [*nóos*] (*Íon* 534b), Sócrates faz da falta de razão um critério definidor da manifestação poética. Esse critério, contudo, funciona ao mesmo tempo como um dos modos de diferenciar fundamentalmente a atividade poética da verdadeira filosofia. Essa distinção é retomada e aprofundada em outros diálogos de Platão, como a *República* e as *Leis*, não sendo nada exagerado compreender esse entendimento limitado (e limitador) da manifestação poética como o surgimento de uma forma de filosofia parasitária da poesia. Diante da recusa de que a atividade poética disponha de uma dimensão epistemológica própria, o campo da poesia se vê destituído de suas especificidades e reduzido

---

<sup>526</sup> Alguns desses pontos são elaborados nos seguintes estudos: VERDENIUS, 1943, p. 259-60; GENTILI, [1985] 1988, p. 12-3; WEINECK, 1988, p. 36; FANTUZZI, HUNTER, [2002] 2005, p. 1-3.

<sup>527</sup> Para uma retomada desse entendimento mais complexo do fenômeno poético segundo o rapsodo Íon: WEINECK, 1998, p. 26-36; KONING, 2010a, p. 308; Rafael SILVA, 2015b, p. 39-41; 2017b, p. 75.

a um discurso cuja correção deve ser avaliada não a partir de sua capacidade para agir sobre o mundo, mas de sua compatibilidade com ele.

É certo, porém, que a última palavra de Platão sobre o elemento divino da poesia não é dada no *Íon*, mas aparece retomada em outros momentos de seu *corpus*. No *Fedro*, por exemplo, Sócrates esboça uma compreensão tradicionalmente encarada como positiva, segundo a qual a poesia constituiria uma divina loucura [*manía*]. Contudo, ao contrário do que poderia parecer a princípio, as limitações impostas ao discurso poético com base no argumento da “concessão divina” [*theía moíra*] não são menores no *Fedro* do que no *Íon*, ou mesmo num diálogo como as *Leis* (isto é, em todas as obras de Platão onde o argumento do entusiasmo divino é desenvolvido). Em sua consideração sobre as diferentes formas de loucura, Sócrates sugere que as Musas seriam responsáveis por arrebatá-la alma tenra e casta, despertando-a e enlouquecendo-a, sob o efeito de canções e outras poesias, de modo a celebrar os feitos dos antigos e promover a educação (*Fedro* 245a). Essa proposta, contudo, muito longe de ser uma defesa da atividade poética, constitui uma reafirmação do lugar a que essa atividade deve estar confinada, isto é, a um espaço em que a loucura divina se restringe a uma espécie de possessão responsável por levar a um estado contrário ao do homem sensato.

Ademais, o mesmo discurso que começa com essa aparente reconsideração sobre o valor da atividade poética estipula, pouco depois, a seguinte hierarquia dos valores de cada tipo de vida [*psykhé*]: em primeiro lugar, a do homem que se tornou amigo da sabedoria, ou amigo da beleza ou afim às Musas e amoroso [*andròs genēsoménou philosóphou è philokálou è mousikoú tinòs kai erōtikou*]; em segundo, a do rei legítimo, guerreiro ou comandante; em terceiro, a do político, ecônomo ou comerciante; em quarto, a de um ginasta, amigo dos exercícios, ou a de alguém entendido no tratamento do corpo; em quinto, a vida do adivinho ou a de algum iniciado nos mistérios; e, apenas em sexto, a do poeta ou a de alguém afeito à mimese [*poiētikòs è tôn perì mīmēsín tis állos harmósei*]; em sétimo, a do artesão ou a do lavrador; em oitavo, a do sofista ou a do demagogo; em nono, a do tirano (*Fedro* 248d-e). Ou seja, a vida do poeta é descrita como inferior não apenas à do filósofo, mas também à do governante, à do homem de negócios, à do professor de ginástica, à do adivinho e à do responsável pela iniciação nos Mistérios, aparecendo como superior apenas à vida de categorias claramente negativas (da perspectiva platônica), como a do trabalhador braçal, a do sofista e a do tirano.<sup>528</sup>

---

<sup>528</sup> Para mais detalhes sobre a representação da poesia no *Fedro*: SANDYS, 1903, p. 68-70; JAEGER, [1943] 1995, p. 1253-73; FERRARI, 1989, p. 141-8; NIEDDU, 1992, p. 567-77; COLLOBERT, 2011, p. 46-7; GONZALES, 2011, p. 100-7.

Sobre a possível reavaliação positiva de aspectos marginais a uma concepção mais estrita de razão [*lógos*] no *Fedro*, é preciso considerar que as palavras de Sócrates são eivadas por uma ironia responsável por minar toda a pretensão de seriedade que pudesse ser imputada a sua proposta de valorização da loucura poética. Ainda que se queira imaginar a possibilidade de existir aqui um elogio à poesia verdadeiramente inspirada, por oposição àquela que seria mero exercício métrico (*Fedro* 245a), a vida do poeta — mesmo do mais inspirado poeta — jamais seria comparável à do filósofo: Sócrates propõe uma clara hierarquia entre os tipos de loucura, não havendo dúvidas de que a erótica é superior a todas as demais (*Fedro* 265d).<sup>529</sup> Além disso, numa consideração sobre as Musas, Sócrates afirma que quem passa a vida na filosofia, honrando sua música, seria responsável por anunciar Calíope, a mais venerável delas, e a que vem depois, Urânia, pois dentre as Musas são principalmente essas duas que emitem a mais bela voz acerca do céu e dos discursos divinos e humanos (*Fedro* 259d).

Levando em conta esses argumentos, o poeta continua a aparecer numa relação de inferioridade com relação ao filósofo no *Fedro*: seja o filósofo compreendido como amigo da sabedoria, amigo do belo (segundo o que fica sugerido sobre o belo na teoria exposta a partir de *Fedro* 249d) ou como alguém afim às Musas e amoroso. A meu ver, todas essas expressões são formas variantes para fazer referência a quem dedica sua vida à filosofia. Nesse sentido, a melhor forma de vida — independentemente dos aspectos que aí venham a ser ressaltados — é sempre a filosófica, como o próprio Sócrates, no final do *Fedro*, após mencionar Lísias (como compositor de discursos), Homero (como autor de poemas) e Sólon (como escritor de leis), faz questão de afirmar: não tanto sábio [*sophós*], mas amigo da sabedoria [*philósophos*] é o nome daquele que, conhecendo em que consiste a verdade [*tò alēthēs*], tem a capacidade de mostrar quão insignificantes são as obras escritas (*Fedro* 278c-d). Assim sendo, a visão aparentemente positiva de Sócrates sobre a poesia inspirada no *Fedro* implica nas mesmas dimensões negativas e restritivas esboçadas em outros diálogos, como o *Íon* e as *Leis*, suscitando até certa desconfiança quanto ao que pode haver neles de condenação à escrita por trás das críticas à poesia (em especial, à poesia homérica).<sup>530</sup>

---

<sup>529</sup> Cumpre observar que na hierarquia das vidas propostas por Sócrates, a mais valorizada é a do homem que se torna amigo da sabedoria [*andròs genēsoménou philosóphou*], ou amigo do belo [*è philokálou*], ou afim às Musas e amoroso [*è mousikou tinos kai erotikou*] (*Fedro* 248d): independentemente de como se queira entender essas alternativas, o elemento erótico [*philo-* ou *erot-*] é condição *sine qua non* da melhor forma de vida para Sócrates (BOYS-STONES, 2010, p. 48-50). Acredito que essa valorização não seja irrelevante para alguns desdobramentos futuros da noção de *philo-logía* (HUMMEL, 2003, p. 9-34).

<sup>530</sup> Abordagens sobre a relação entre a ideia de um êxtase divino e a poesia no pensamento platônico incluem: TIGERSTEDT, 1970; VERDENIUS, 1983, p. 43-5; COLLOBERT, 2011. — No tocante às *Leis*, abordei alguns desses aspectos em trabalho anterior: Rafael SILVA, 2018a, p. 299-314.



Aqui seria possível indicar outras passagens, de outros autores desse mesmo período, em que a concepção do poeta varia entre os dois extremos delineados na parte final da presente seção: por um lado, aquilo que demonstrei estar em jogo para Heródoto e a “cultura do comentário”, de Xenófanos e Teágenes a Tucídides e Antístenes, passando por vários dos sofistas (como Protágoras e Górgias); por outro, aquilo que aponte em Platão e a teoria da “inspiração poética”, mas que já se encontra presente em Demócrito e há de aparecer em escritos pitagóricos e neoplatônicos, muitos séculos mais tarde.<sup>531</sup> Num dos extremos, o poeta surge como autor de um *corpus* unitário (em termos de qualidade, coerência, estilo e biografia); no outro, figura como o meio transmissor de uma palavra divinamente inspirada (*apenas* divinamente inspirada). Entre tais extremos, a tradição biográfica representa o poeta como alguém que tem uma relação privilegiada com a divindade, embora seja dotado de autonomia na criação de sua obra. Aristóteles parece defender posicionamento análogo.<sup>532</sup> Ainda veremos alguns desdobramentos dessas questões. Por ora, encerro aqui esse breve panorama sobre aspectos teológicos dessa “filologia *avant la lettre*”.

### **O canto como *mímēsis* (ou os aspectos epistemológicos da canção)**

A canção do período arcaico é uma forma de representação do mundo e, nesse sentido, constitui um dos meios mais produtivos de exploração da realidade, promovendo, conservando e transmitindo um *corpus* de conhecimentos significativos para novas gerações. A partir de reflexões sobre a tradição hexamétrica arcaica, indiquei os vários campos onde os aportes epistemológicos de Homero e Hesíodo aparecem reconhecidos e valorizados desde os mais antigos testemunhos do período. Geografia, medicina, astronomia, adivinhação, gestão doméstica, política, história e cosmologia são algumas das áreas abordadas pelos cancioneiros

---

<sup>531</sup> Sobre a teoria da inspiração poética em Demócrito, é mister levar em conta duas passagens: “Um poeta, tudo quanto escreva com entusiasmo e sopro sagrado é muito belo...” (DK68B18). No original: ποιητής δὲ ἄσσα μὲν ἂν γράφῃ μετ’ ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστὶν... — E ainda: “Homero, como era de uma natureza divina, construiu um arranjo de versos variados, já que não seria possível sem uma natureza divina e genial executar versos tão belos e sábios.” (DK68B21). No original: “Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων, ὡς οὐκ ἐνὸν ἄνευ θείας καὶ δαιμονίας φύσεως οὕτως καλὰ καὶ σοφὰ ἐπιεργάσασθαι. — Para reflexões sobre Demócrito, inclusive em termos de suas leituras alegorizantes, reflexões poéticas (DK68B115) e apontamentos gramatológicos (em sua teoria do átomo), referências básicas incluem: SANDYS, 1903, p. 26; DODDS, 1951, p. 82; BUFFIÈRE, 1956, p. 276-81; PFEIFFER, 1968, p. 42-3; VERDENIUS, 1983, p. 42-4; KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 425-58; LONG, 1985a, p. 256-7; FORD, 2002, p. 161-72; GRAZIOSI, 2002, p. 155-7; KONING, 2010a, p. 326; CASERTANO, [2009] 2011, p. 195-219; NOVOKHATKO, 2020, p. 19-20.

<sup>532</sup> O posicionamento de Aristóteles com relação à inspiração é complexo, mas ele parece aceitar a natureza divina da poesia (*Retórica* 1408b19) e, por conseguinte, do poeta. No original: ἐνθεον γὰρ ἢ ποιήσις. Na *Poética* 1459a30, ele chama Homero de *thespésios* [divino] (provavelmente em alusão à expressão épica *théspis aoidós* [divino aedo], *Od.* 17.385, e à noção de Homero como *theios* [divino]). Conferir: VERDENIUS, 1983, p. 45-6.

tradicionais em termos de representação da realidade, sempre em composições que oferecem informações específicas e/ou princípios gerais. Além disso, ponderações de valor metapoético e epistemológico constituem aportes distintivos desses repertórios tradicionais, na linha do que sugeri anteriormente.

Como se vê, esse tópico é vastíssimo e tenho que me limitar aqui a algumas indicações básicas sobre seus desenvolvimentos no âmbito de uma “filologia *avant la lettre*”. Antes, contudo, uma ressalva se faz necessária: Homero, Hesíodo e outros nomes do cancionero tradicional não constituem a “origem” dos conhecimentos eventualmente desenvolvidos pelos povos helênicos antigos, mas são referências importantes com relação às quais esses novos desenvolvimentos se desdobram. Há muitos elementos culturais que têm sua primeira aparição atestada em versos desse repertório de canções arcaicas, embora sejam constitutivos de uma visão de mundo partilhada por essa sociedade de modo geral. Tal é o caso da misoginia: anteriormente indiquei passagens em que esse “valor” aparece em Homero e Hesíodo, mas suas retomadas em Arquíloco, Semônides e Hipônax — entre tantos outros — fazem parte da cultura androcêntrica do *sympósion* [banquete] e precisam ser compreendidas tanto em suas ressonâncias a partir de passagens específicas com as quais possam ter se colocado em diálogo quanto em seus padrões socioculturais mais amplos.<sup>533</sup> Levando em conta essas questões, proponho-me a apresentar algumas referências e análises básicas daquelas que me parecem as mais relevantes dessas formas de conhecimento para uma outra história dos Estudos Clássicos.

Os cantores do período arcaico afinados a cancioneros diferentes do hexamétrico oferecem ricas reflexões sobre a representação de seu presente e seu passado. Também nessas outras tradições, a canção é entendida como palavra mágico-religiosa a partir da qual se estabelece um meio de comunicação entre a divindade, o cantor e sua comunidade, como forma singular de revelação da verdade e preservação da memória. A guerra de Troia constitui um referencial importante para essas tradições também, como fica claro em canções de Safo (frs. 16 e 44 Voigt), Estesícoro (*PMGF* 192 e 223) e muitos outros.<sup>534</sup>

Emblemático no caso da tradição constituída em volta ao nome desse último é o fato de que parte de sua obra — ainda que reivindicando para si elementos explicitamente épicos e

---

<sup>533</sup> Sobre essa malha de referências, em suas relações com a realidade histórico-social do período: POMEROY, [1975] 1995, p. 48-52; LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 36; ARTHUR, 1984, p. 45-52; FORD, 2002, p. 25-45; KONING, 2010a, p. 140-4.

<sup>534</sup> A consciência sobre a imortalidade e a ampla disseminação daquilo que se canta aparece em muitos fragmentos do período arcaico, de Safo (fr. 193 L-P; fr. 55 L-P), Íbico (*PMG* 282a 47s.), Simônides (fr. 581 *PMG*), Píndaro (*Nemeia* 5.1-5) e Teógnis (237-54), por exemplo. A ideia aparece em diálogo com a noção arcaica de *kléos*, inclusive com o tipo de tarefa que um historiador como Heródoto apresenta: JAEGER, [1933] 1995, p. 232-9; WHITMAN, 1958, p. 181-220; NAGY, [1979] 1999, p. 15-8; GOLDHILL, 1991, p. 69-166; THOMAS, 1992, p. 113-7.

talvez até homerizantes — proponha retificar um aspecto tão fundamental para a *Ilíada* e a *Odisseia* quanto a infidelidade de Helena e sua estadia em Troia. A bem da verdade, esse elemento pode fazer parte de uma polêmica ainda mais antiga, pois, segundo um testemunho tardio, Hesíodo teria sido o primeiro a introduzir o elemento do *eídōlon* [imagem] na história de Helena (fr. 358 MW = *Paraphrasis* Lycophr. 822).<sup>535</sup> Talvez explorando essa polêmica, teria se desenvolvido a tradição segundo a qual Estesícoro é punido com a cegueira por ninguém menos que a própria Helena (*PMGF* 223), antes de cantar uma *Palinódia* para se retratar por sua versão impiedosa da história da rainha espartana (*PMGF* 192). Essa anedota associada a Estesícoro institui uma série de diálogos e diferenças com a tradição homérica, inclusive em termos do que já seria uma biografia presumida de Homero, no que diz respeito a essa cegueira temporária e sua própria colaboração piedosa com a Musa (*PMGF* 210). A julgar pela longa carreira que problematizações da figura de Helena tem na história dessa cultura, aparecendo de modo importante ainda na obra supérstite de Safo, Ésquilo, Heródoto, Górgias, Eurípides e Isócrates (entre outros), acredito que ela constitua uma das formas basilares de autorreflexão e autorrepresentação da Antiguidade helênica.<sup>536</sup>

Paradigmático é aqui o exemplo de outra canção de Safo, a chamada “Ode a Anactória” (fr. 16 Voigt). O recurso estilístico adotado em sua primeira estrofe tem funções retóricas importantes, sendo característico de outras canções do período arcaico: trata-se do *priamel*, figura que consiste em empregar uma sequência de negativas para construir um *crescendo* que culmina numa afirmação em contraposição a elas, promovendo uma forma de destaque justamente por meio dessa contraposição.<sup>537</sup> Na sequência, a canção explora essa dimensão mítica fundadora para o imaginário desse período e que consiste no rapto de Helena, ou seja, nas causas da guerra de Troia, empregando um vocabulário típico dos poemas homéricos com objetivos fundamentalmente diversos daqueles que desempenham na tradição hexamétrica arcaica, como a última estrofe bem o revela.<sup>538</sup>

---

<sup>535</sup> No original: πρῶτος Ἡσίοδος περὶ τῆς Ἑλένης τὸ εἶδωλον παρήγαγε.

<sup>536</sup> Testemunhos antigos sobre as relações entre Estesícoro e Homero incluem Platão (*Fedro* 243a-b) e Isócrates (*Elogio de Helena*). Para reflexões sobre esse material, incluindo sua alusão polêmica também a Hesíodo (90.1-6 Davies-Finglass): LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 38; GENTILI, [1985] 1988, p. 121-7; SEGAL, 1985a, p. 186-201; BURKERT, 1987, p. 50-2; GRIFFITH, 1990, p. 199-200; GIANOTTI, 1992, p. 167-9; KIVILO, 2001, p. 4; GRAZIOSI, 2002, p. 147-50; MARINCOLA, 2006, p. 20-2; KONING, 2010a, p. 353, n. 227; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 136-40; NOVOKHATKO, 2020, p. 68. — Para reflexões de fôlego sobre a figura de Helena entre os antigos helenos: AUSTIN, 1994; BLONDELL, 2013.

<sup>537</sup> Outros exemplos de *priamel* de cancioneiros do período arcaico podem ser encontrados nos repertórios de Tirteu (12W), Estesícoro (*PMG* 193), Sólon (fr. 20 W), Semônides (fr. 7.1 W), Xenófanes (fr. 1.19-24 W) e Teógnis (699-700).

<sup>538</sup> Apresentei alguns pontos dessa interpretação em artigo publicado em coautoria anteriormente: CLARK, SILVA, 2017.

Vejamos o fr. 16 Voigt, na tradução de Ragusa (2013, p. 110-11):

Uns, renques de cavalos, outros, de soldados,  
outros, de naus, dizem ser, sobre a terra negra,  
a coisa mais bela; mas eu, o que quer  
que se ame.

Inteiramente fácil tornar compreensível a  
todos isso, pois a que muito superou  
em beleza os homens, Helena, o marido,  
o mais nobre,

tendo deixado, foi para Troia navegando,  
até mesmo da filha e dos queridos pais  
de todo esquecida, mas desencaminhou-a...

[versos 12-14; ilegíveis e lacunares]

... agora traz-me Anactória à lembrança,  
a que está ausente,...

Seu adorável caminhar quisera ver,  
e o brilho luminoso de seu rosto,  
a ver dos lídios as carruagens e a armada  
infantaria...<sup>539</sup>

O mesmo que já foi afirmado com relação à presença da primeira pessoa do discurso em outras canções do repertório arcaico vale também aqui. A “Ode a Anactória” oferece apelo imediato ao público porque se apresenta na voz de alguém que a entoava parecendo refletir *in propria persona*, embora certamente faça parte de um cancionero tradicional bem estabelecido em Mitilene (na ilha de Lesbos). De uma perspectiva formal, seria interessante notar ainda um brilhante trabalho desenvolvido na primeira estrofe do fr. 16: valendo-se da estrutura da estrofe sáfica, com os três primeiros versos compostos segundo um mesmo arranjo métrico bem balanceado e homogêneo, essa canção traz uma representação formal do aparente consenso que subjazeria aos juízos de uma sociedade bélica e violenta, predominantemente masculina (em termos de valores), segundo a qual o que haveria de mais belo seria um *stróton* (um “renque” ou uma “tropa”), com composição de cavaleiros, soldados ou navios; porém, o final do terceiro hendecassílabo (principalmente no que se desdobra no pequeno “quarto” verso adônico ao fim) introduz a nota dissonante naquele arranjo totalitário, inoculando a diferença no cerne do que

<sup>539</sup> No original: οἱ μὲν ἱπτήων στρότον οἱ δὲ πέσδων/ οἱ δὲ νάων φαῖσ' ἐπ[ι] γᾶν μέλαι[ν]αν/ ἔ]μμεναι κάλλιστον, ἔγω δὲ κῆν' ὄτ-/ τω τις ἔραται// π[ά]γχν δ' εὖμαρες σύνετον πόησαι/ π[άν]τι τ[ο]ῦτ', ἃ γὰρ πόλυ περσκέθοισα/ κάλλος [ἀνθ]ρώπων Ἑλένα [τὸ]ν ἄνδρα/ τὸν [πανάρ]ιστον// καλλ[ί]ποισ' ἔβα 'ς Τροίαν πλέρι[σα]/ κωὺδ[ὲ] πα]ίδος οὐδὲ φίλων το[κ]ήων/ ἀμ[ι]παν] ἐμνάσθη, ἀλλὰ παράγαγ' αὐταν/ [...] . .]με νῦν Ἀνακτορί[ας] ὀ]νέμναι-/ σ' οὐ ] παρεοίσας// τᾶ]ς κε βολλοίμαν ἔρατόν τε βᾶμα/ κάμάρυγμα λάμπρον ἴδην προσώπω/ ἢ τὰ Λύδων ἄρματα κᾶν ὀπλοισι/ πεσδομ]άχεντας.

se pretenderia uma identidade plena, e inaugura, dessa forma, a possibilidade de manifestação da alteridade. Acredito que esse ligeiro desvio — pequeno, sem dúvida, e advindo dos menores elementos contidos nessa grande estrofe — dá a ver o que há de mais ínfimo da perspectiva pública (o *égō* [eu]) no palco das manifestações majoritárias (em termos sintáticos, “*Oi men... oi de... oi de...*”) e desarticula a totalização do sistema que se pretenderia equilibrado e plenamente satisfeito consigo mesmo. Tendo em mente que uma canção como essa é entoada perante um público, cumpre notar que ela instaura um espaço de encontro dos corpos e dos pensamentos, revelando-se ocasião para articular uma visão crítica da sociedade e da política de seu tempo.<sup>540</sup>

Algo semelhante pode ser afirmado também da perspectiva de seu conteúdo. Servindo-se de um exemplo mítico bastante característico dos cancioneiros hegemônicos, dentre os quais se destaca o homérico em primeiro lugar — de dimensão evidentemente falocêntrica —, Safo promove deslocamentos nos valores tradicionais apresentados por essa tradição hegemônica. O germe da guerra de Troia, e de todos os combates desdobrados em decorrência dela, não é a excelência guerreira ou a coragem, mas aquilo que se ama: enquanto talvez exista quem ame os combates e seus instrumentos de morte, a *persona* dessa canção afirma que teria muito mais prazer em ver o adorável caminhar e o brilho luminoso de Anactória do que as carruagens e a infantaria dos lídios. Mas sua constatação aparece atravessada pela impotência de fazer algo com relação ao objeto de seu amor (pelo menos no estado em que o fragmento se encontra). Jogando com elementos tradicionais, como a associação entre a beleza e a excelência, por um lado, e a diferença entre os heróis e as pessoas do tempo presente, por outro, Safo instaura um jogo de diálogos e deslocamentos, para refletir sobre valores tradicionais e suas implicações contemporâneas. O tom crítico do juízo que o rei Panedes compartilha com o público presente na disputa rapsódica acerca dos versos de Homero, em vista do que apresenta Hesíodo, no *Certamen*, não parece alheio ao espírito dessa canção de Safo.<sup>541</sup>

Como vimos antes, o cantor permanece fundamentalmente prestigiado durante todo o período arcaico, ainda que críticas eventuais comecem a surgir com relação a certos aspectos de suas representações. Já citei as observações de Xenófanes e Heráclito, às quais poderia ser acrescentada uma ainda mais antiga e igualmente relevante para aquilo que ora nos ocupa:

---

<sup>540</sup> Outra preciosidade formal dessa canção diz respeito à quebra sintática entre a segunda e a terceira estrofes, com o objeto “o mais nobre marido” [*ándra tôn panáriston*] estando separado de seu verbo — “tendo deixado” [*kallípoisa*] —, num *enjambement* estrófico que mimetiza sintaticamente o abandono de Menelau por Helena (ANDRADE, 2021).

<sup>541</sup> Para outras leituras desse fragmento e temas conexos: GENTILI, [1985] 1988, p. 87-9; WINKLER, 1990, p. 176-8; HALLETT, 1993; SEGAL, 1993; WINKLER, 1996; RAGUSA, 2005, p. 387-9; 2013, p. 108-11; ANDRADE, 2019, p. 140-205.

“muito mentem os cantores” [*pollà pseúdontai aoidoí*]. A frase atribuída a Sólon (fr. 29 W<sup>2</sup>) pode ser compreendida de várias formas — e, a depender de como se entende *pollà*, pode significar que os cantores “contam muitas mentiras”, “mentem amiúde”, “mentem de fato” ou “mentem de muitas maneiras” —, todas significativas para uma boa compreensão do tipo de demanda que começa a ser exigido das representações propostas pelos cantores do período.<sup>542</sup>

Esses questionamentos não necessariamente implicam numa contestação radical da dimensão epistemológica reivindicada pelos cantores inspirados, mas indicam o entendimento gradual de que suas canções podem ser submetidas a uma espécie de prova da realidade, em termos morais, históricos e físicos (no sentido etimológico da palavra, afim à noção de *phýsis*). A autoridade dos cancioneiros tradicionais consolida-se cada vez mais com o passar do tempo e várias dessas figuras passam a desempenhar importantes funções pedagógicas no âmbito da cultura que se desenvolve no período clássico (como ainda pretendo sugerir na próxima seção). Se essa disseminação, por um lado, promove aquilo que chamei de uma “cultura do comentário”, por outro, torna inevitável que suas propostas sejam conhecidas e avaliadas por uma variedade muito maior de pessoas, com os mais diversos interesses e propósitos em vista. Acredito que algo dessa ordem esteja em jogo nas leituras e apropriações que inúmeras figuras importantes do pensamento jônico empreendem do repertório hexamétrico arcaico.

O lugar de destaque da Jônia entre os contextos de performance propícios para a formação de cancioneiros tradicionais como os que se associam aos nomes de Homero e Hesíodo, por exemplo, tem sido defendido aqui. O esplendor econômico que a região certamente conhece entre os séculos VIII-VI AEC ajuda a compreender seu florescimento cultural, não sendo gratuito o provável diálogo estabelecido com o legado tradicional por parte de figuras como Tales, Anaxímenes e Anaximandro. Há quem tenha aproximado o verso da *Ilíada* (14.246), sobre o Oceano como a origem de todos os seres, das reflexões de Tales sobre a água (DK11A12);<sup>543</sup> ou o trecho hesiódico sobre a criação de Pandora a partir da mistura de terra com água (*Trabalhos e dias* 61), das propostas fisiológicas sobre a origem da espécie humana por Anaximandro (DK12A30);<sup>544</sup> ou a representação homérica de Zeus daquilo que propõem Anaxímenes e Diógenes de Apolônia sobre o ar (entendido como princípio

---

<sup>542</sup> Para reflexões sobre a relação entre Sólon e o cancioneiro arcaico: ELSE, 1965, p. 45-53; IRWIN, 2005; BRANDÃO, [2005] 2015, p. 179-90; Rafael SILVA, 2016b.

<sup>543</sup> Exemplos incluem: Aristóteles, *Metafísica* A3.983b6; Heráclito, *Alegorias homéricas* 22; *Vida e poesia de Homero* 93; Estobeu, 1.10.26; Sexto Empírico, *Contra os matemáticos* 10.313-8. Para mais detalhes: BUFFIÈRE, 1956, p. 86-9; KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 86-92; CASERTANO, [2009] 2011, p. 39-44.

<sup>544</sup> Para mais detalhes: KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 142-3; CASERTANO, [2009] 2011, p. 44-9; KONING, 2010a, p. 193; SCULLY, 2015, p. 89-92.

cosmológico).<sup>545</sup> Na verdade, a própria abordagem de Aristóteles na *Metafísica* já indica a importância dos cancioneiros arcaicos, principalmente na figura de Hesíodo (citado por ele entre os *theólogoι*), para os princípios do pensamento filosófico na Jônia. Como propus anteriormente, a *Teogonia* é uma canção que reivindica representar a verdade sobre a constituição do cosmo *ex arkhês* [desde o princípio], estabelecendo assim um dos tipos de empreendimento a ser levado a cabo por quem queira compreender a natureza. A canção narra a constituição do cosmo a partir das gerações e lutas entre os deuses, mas a dimensão alegórica de sua narrativa emerge muito claramente no caso de algumas associações, como entre Gaia e o elemento “terra”, por exemplo, permitindo que Hesíodo seja facilmente encarado como o primeiro dos fisiólogos e uma espécie de predecessor do pensamento milesiano.<sup>546</sup>

As primeiras propostas de leitura alegórica do cancionero atribuído a Homero precisam ser compreendidas dentro desse mesmo contexto. Embora Teágenes de Régio seja considerado o primeiro alegorista a escrever sobre os poemas homéricos, algumas décadas antes dele, Ferécides de Siro parece ter dado início a empreendimentos hermenêuticos nesse sentido, provavelmente com motivações morais: pelo menos é isso o que indica o testemunho de Celso (6.42), aludindo a uma leitura da passagem em que a ameaça de Zeus contra Hera (*Il.* 15.18) conteria uma descrição cosmológica (DK7B5); ou o de Diógenes Laércio (1.119), mencionando uma sentença cosmológica que parece ter trabalhado com a leitura segundo a qual *Krónos* (nome tradicional do pai de Zeus, castrado por ele na *Teogonia* 180-1) poderia ser lido como *Khrónos*, isto é, uma alegoria do tempo (DK7B1). Tudo isso desde a primeira metade do século VI AEC, como parte do esforço de se recorrer ao material dos cancioneiros tradicionais, apoiando-se em sua autoridade em termos sociais, para refletir criticamente sobre problemas contemporâneos.<sup>547</sup>

A leitura alegórica pode revelar-se uma estratégia hermenêutica interessante para lidar com passagens potencialmente ofensivas à moralidade vigente num contexto diverso daquele em que um material, posteriormente alçado a uma posição de autoridade, é a princípio apresentado. Algumas das leituras alegóricas do material homérico, tal como preservadas pelas fontes antigas, certamente podem ser entendidas assim. Contudo, reduzir a riqueza dessa

---

<sup>545</sup> Para as fontes antigas e a discussão sobre o tema: BUFFIÈRE, 1956, p. 89-92; KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 146-54; CASERTANO, [2009] 2011, p. 49-51.

<sup>546</sup> Para mais reflexões sobre o tema: CORNFORD, 1952; KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 29-42; CASERTANO, [2009] 2011, p. 19-30; KONING, 2010a, p. 190-200; SCULLY, 2015, p. 89-94.

<sup>547</sup> Para mais referências sobre Ferécides: TATE, 1927; PFEIFFER, 1968, p. 10; KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 45-68; NOVOKHATKO, 2020, p. 63-5. — Sobre os princípios da leitura alegórica entre os helenos: TATE, 1927; BUFFIÈRE, 1956, p. 79-248; PFEIFFER, 1968, p. 9-11; MONTANARI, 1993, p. 259-61; FORD, 2002, p. 68-72; BOUCHARD, 2009, p. 26-34; KONING, 2010a, p. 190-200; LAMBERTON, 2020a; NOVOKHATKO, 2020, p. 63-8. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CLX-CLXVI; [1795] 1985, p. 148-52.

reflexão hermenêutica a uma estratégia mal-ajambrada para defender a todo custo a autoridade de Homero (ou de quem quer que seja), não faz justiça a figuras como Teágenes, Metrodoro e Estesímbroto. Os testemunhos antigos revelam que esses primeiros “professores homéricos” (na expressão de Richardson) combinam elementos gramaticais, alegóricos e racionalistas em suas leituras. Neste panorama dos aspectos epistemológicos de uma “filologia *avant la lettre*”, cumpre chamar atenção ao trabalho dessas figuras pouco conhecidas porque seus esforços geram frutos dignos de nota nos trabalhos de sofistas e pensadores das gerações seguintes.<sup>548</sup>

Teágenes de Régio, que é mencionado como o primeiro a ter escrito sobre Homero (DK7A3 e 4), oferece uma interpretação alegórica da batalha dos deuses no canto XX da *Ilíada* (DK7A2) e menciona uma variante rapsódica de um dos versos desse poema (*Il.* 1.381), diferente da versão transmitida pela tradição manuscrita, embora empregada nas edições cíprio-cretenses (DK7A3). Essas parcas informações são pertinentes aqui porque reforçam o que havia sido sugerido sobre a escrita da *Ilíada* em meados do século VI, além de demonstrar que as leituras do *corpus* homérico dessa época recorrem a estratégias tanto textuais (talvez numa forma incipiente de crítica textual) quanto hermenêuticas (de viés alegórico).<sup>549</sup> Metrodoro de Lâmpsaco, cuja vida se desenrola no século V, parece levar em conta um pressuposto sugerido por seu mestre, Anaxágoras, segundo o qual a poesia de Homero versaria sobre excelência e justiça (D.L. 2.11), para então propor suas alegorias de caráter fisiológico. A bem da verdade, essa parece ter sido uma prática do círculo de Anaxágoras, associando nesse tipo de leitura o macro e o microcosmo, como aparece na aproximação de Apolo com a bile humana (DK59A105) ou naquelas que relacionam Atena com as mãos e Zeus com o pensamento (DK61A6 e DK59A102). Essa tendência, cujos exageros parecem ter sido ridicularizados por Aristófanes (nas *Nuvens*) e, mesmo muito tempo depois por Filêmon (fr. 91 Kock), indica a que ponto um verdadeiro sistema alegórico pode ter se constituído em torno à interpretação do *corpus* homérico em certos círculos de estudiosos.<sup>550</sup>

---

<sup>548</sup> As leituras alegorizantes encontram críticas nas representações de Sócrates por Xenofonte (*Banquete* 3.6) e Platão (*República* 2.378d), por exemplo, embora apareçam em outros trechos das obras desses mesmos autores: Xenofonte, *Memoráveis* 1.3.7; Platão, *Banquete* 179b; *Crátilo* 397e-398c, 407a-b; *Protágoras* 316d; *Teeteto* 153c, 180c-d. Para mais detalhes sobre a tradição alegórica helênica: TATE, 1927; 1929; 1934; BUFFIÈRE, 1956; VERDENIUS, 1970, p. 217; RICHARDSON, 1975; LAMBERTON, 1986; KENNEDY, 1989b, p. 85-6; LAMBERTON, KEANEY, 1992; RICHARDSON, 1992; CASSIO, 2002; FORD, 2002, p. 67-89; BOUCHARD, 2009, p. 34-8; FORD, 2010, p. 138-46; KONING, 2010a, p. 91-3; NOVOKHATKO, 2020, p. 63-8; p. 91-3.

<sup>549</sup> Para referências explícitas a Teágenes: SANDYS, 1903, p. 29-30; TATE, 1934; BUFFIÈRE, 1956, p. 101-5; RICHARDSON, 1975, p. 67-8; SVENBRO, 1976, p. 108-38; DETIENNE, [1981] 1992, p.126-8; CASSIO, 2002, p. 118-9; FORD, 2002, p. 68-72; NOVOKHATKO, 2020, p. 61-7.

<sup>550</sup> Algumas dessas propostas ecoam na argumentação do sofista cujo nome dá título ao *Protágoras* (321d-e) de Platão. Para a relação entre Metrodoro e o círculo de Anaxágoras, em termos de interpretações alegóricas: SANDYS, 1903, p. 29-30; TATE, 1934; BUFFIÈRE, 1956, p. 125-34; PFEIFFER, 1968, p. 35; MOMIGLIANO, [1971] 1993, p. 28; RICHARDSON, 1975, p. 68-9; LONG, 1985a, p. 253-5; NOVOKHATKO, 2020, p. 50-1.



Ainda assim, o prestígio desse tipo de leitura junto a uma parcela da sociedade helênica do período clássico fica evidente no fato de que Metrodoro, Estesímbroto e Gláucon apareçam mencionados elogiosamente pelo rapsodo do diálogo de Platão (*Íon* 530c-d) ou que Anaximandro e Estesímbroto sejam mencionados entre os responsáveis por revelar o “pensamento oculto” [*hyponoíā*] de Homero num diálogo de Xenofonte (*Banquete* 3.6). A associação de Estesímbroto de Tasos com as leituras alegóricas, contudo, não é algo que salta aos olhos: os fragmentos supérstites de sua obra indicam que ele empreende esforços hermenêuticos de ordem gramatical, crítico-textual e até lexical para resolver “problemas” de ordem lógica no que diz respeito à taça de Nestor (*Il.* 11.636-7) e à tripartição dos lotes entre Zeus, Poseidon e Hades (*Il.* 15.188-93), mas não há elementos propriamente alegóricos nesse material. Em todo caso, a tradição segundo a qual ele teria sido o professor de Antímaco de Colofão — o primeiro a “editar” o texto de Homero (*FGrH* 107T5) — sugere uma atividade de ordem crítico-textual.<sup>551</sup> Sobre o último desses “professores homéricos”, Gláucon, as informações parecem ainda mais incertas: Aristóteles (*Poética* 1461b1) refere-se a ele em conjunção com o problema das cinco camadas do escudo de Aquiles (*Il.* 21.592), enquanto Porfírio (*Questões homéricas* 1.168) relaciona-o ao problema da taça de Nestor (*Il.* 11.636-7). Em ambos os casos, tudo leva a crer que Gláucon favorecesse a resolução de contradições aparentes por meio de uma verificação exaustiva dos vários significados dos termos empregados nas passagens em questão. Esse pode parecer um princípio hermenêutico simples, mas, a julgar pela passagem da *Poética* onde Gláucon é citado, intérpretes da época parecem ter o costume de se apegar a uma primeira leitura mal concebida e preferir condenar uma passagem inteira a tentar compreender suas nuances por meio de uma releitura mais atenta. Apesar do interesse de suas propostas, o estado fragmentário desses testemunhos não permite afirmar seguramente sequer seu nome e sua naturalidade.<sup>552</sup>

Como se vê, uma verdadeira “cultura do comentário” forma-se em torno a Homero, desde o final do século VI, e atravessa o período clássico, deixando marcos importantes de um pensamento “filológico”. Aqui, como já propus, valeria a pena pensar no que representa o

---

<sup>551</sup> Para reflexões sobre Estesímbroto e os testemunhos antigos de suas leituras: BUFFIÈRE, 1956, p. 132-6; PFEIFFER, 1968, p. 35-6; RICHARDSON, 1975, p. 71-4; CASSIO, 2002, p. 124-31; NOVOKHATKO, 2020, p. 52. — Sobre as atividades lexicográficas de Antímaco, incluindo a criação de glossários homéricos: SANDYS, 1903, p. 34; PFEIFFER, 1968, p. 93-4; p. 109; FRASER, 1972, p. 448-9; BULLOCH, 1985, p. 546-7; KIM, 2020, p. 424; NOVOKHATKO, 2020, p. 58-61. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CLXXIV-CLXXXV; [1795] 1985, p. 158-65. — Exemplos da prática hermenêutico-pedagógica de substituição de arcaísmos homéricos por aticismos aparecem em Platão (*Górgias* 485d), Xenofonte (*Memoráveis* 1.2.58-9) e Ésquines (*Contra Timarco* 1).

<sup>552</sup> Na passagem do *Íon*, Gláucon é introduzido sem referência a uma cidade natal, fato que leva Richardson (1975, p. 77) a cogitar que ele talvez seja de Atenas. Por outro lado, há quem prefira associá-lo a Glauco de Teos (referido por Aristóteles na *Retórica*, 3.1.3). Para mais detalhes sobre ele: BUFFIÈRE, 1956, p. 132-6; RICHARDSON, 1975, p. 76-7; BOUCHARD, 2009, p. 42-5.

*Papiro de Derveni* dentro dessa tendência hermenêutica, sem se esquecer do que ficou sugerido sobre Heródoto e Tucídides (aos quais seria possível associar outros nomes que se dedicam ao legado dos cancioneiros tradicionais nessa mesma época). Cumpre ter em mente que essa tendência de retorno a repertórios encarados como “clássicos” pode se justificar tanto de modo tradicionalista, com a sugestão de que a proposta consiste em mera demonstração de algo que já se encontra no material conhecido, quanto de modo inovador, com a defesa de que a proposta reivindica seu valor em termos de diferença com relação a certos marcos bem reconhecidos: a retórica de Heródoto frequentemente se desenvolve em chave tradicional, mesmo quando seus excursos geográficos ou etnográficos têm ecos apenas muito distantes do modo de proceder do cancioneiro hexamétrico arcaico; Tucídides, por outro lado, afirma seu discurso com frequência em contraposição ao de Homero (e mesmo ao do próprio Heródoto, ainda que não o mencione nominalmente). Em ambos os casos, contudo, novos discursos buscam se demarcar a partir da autoridade reconhecida de uma referência tradicional.

Gostaria de ilustrar o tipo de crítica e reação que essa tendência eventualmente também suscita mencionando alguns daqueles que dão continuidade ao trabalho de Xenófanés e Heráclito em seus posicionamentos críticos com relação a certas figuras do cancioneiro tradicional. Retomando e aprofundando algumas das estratégias delineadas por eles, Parmênides de Eleia e Empédocles de Agrigento compõem obras poéticas em hexâmetros datílicos onde estabelecem um rico diálogo em diferença com essas duas tradições ao mesmo tempo: sem abandonar a ideia da canção como meio de contato privilegiado com a divindade, através do qual se oferece um lastro suplementar para a verdade entoada numa performance inspirada e de viés explicitamente pedagógico, ambos assumem empreitadas epistemológicas de consequências profundas para a história do pensamento. A disseminação dos cancioneiros hexamétricos arcaicos na Magna Grécia é bem atestada pelas referências já mencionadas às performances rapsódicas de Xenófanés e Cíneto, além dos trabalhos hermenêuticos de Teágenes e Glauco (ambos de Régio).

Para se ter uma ideia da profundidade do diálogo de Parmênides com essa tradição, seria preciso citar os primeiros versos de seu poema, onde a reconstituição de uma cena de iniciação sugere inegáveis ecos daquilo que Hesíodo descreve no início da *Teogonia* (DK28B1), mas vou me limitar aqui ao que há de mais distintivo em sua forma de lidar criativamente com essa tradição. Recorrendo à contraposição hesiódica entre verdade [*alētheia*] e não-verdade (ora chamada de *dóxa* [opinião]), Parmênides defende que a única forma de investigação com vistas a um conhecimento seguro se dá por meio do “caminho do Ser”. Um dos trechos mais

emblemáticos de seu poema aparece no discurso direto da figura divina identificada apenas como “deusa” [*theá*]:

“É preciso que o dizer e o pensar sejam sobre o que é; pois o ser é, mas o nada não é. Essas coisas te ordeno que proclames; pois <começarás> por esse primeiro caminho de investigação, e depois por aquele que fabricam os mortais conhecedores de nada, bicéfalos, pois a carência de recursos em seus peitos conduz a um intelecto errante. São levados, cegos e surdos, estupefatos, gente sem senso crítico, para os quais ser e não ser parecem o mesmo e não o mesmo; o caminho de todos é em círculos.” (PARMÊNIDES, DK28B6).<sup>553</sup>

Com sua canção filosófica, Parmênides inaugura o que se tornarão os campos da lógica e da ontologia, fundando a possibilidade dos futuros aprofundamentos de Platão e Aristóteles, por exemplo. Embora fosse possível citar suas passagens mais especificamente cosmológicas também, a fim de inserir seus esforços dentro de uma tradição de pensamento em diálogo com os milesianos, acredito que seus principais aportes para nosso tema aqui girem de fato em torno de suas reflexões poéticas sobre os “caminhos do Ser e do Não-Ser”.<sup>554</sup>

Empédocles é um dos pensadores cuja obra se beneficia dos aportes lógicos e ontológicos conquistados por Parmênides. Ainda que eu não pretenda abordar suas atividades como taumaturgo, segundo o que fica sugerido em várias passagens de suas *Purificações* (DK31B112), cumpre destacar que seu trabalho na elaboração de um sistema cosmológico não impede que ele se vincule à linhagem dos “mestres da verdade”. Com efeito, como no caso de seu predecessor de Eleia, também Empédocles estabelece um rico diálogo com o cancionero hexamétrico tradicional, sobretudo com as canções de Hesíodo. Isso fica claro em certas referências à Musa (DK31B3) e aos *daímones* [gênios] (DK31B115), por exemplo, ou mesmo na escolha dos nomes para as forças regentes de sua cosmologia: em seu sistema complexo, a realidade seria engendrada pela interação entre quatro “raízes” — que nada mais são do que os quatro elementos arranjados dentro de um sistema aqui pela primeira vez: fogo, ar, água e terra —, e duas forças, amor [*philótēs*] e ódio [*neîkos*] (DK31B17 e B35). Nessa obra, à qual ele

---

<sup>553</sup> No original: Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. / Πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>, / αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν / πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται / κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, / τεθηπότες, ἄκριτα φύλα, / οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτ' οὐκ ἐῖναι / κού ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

<sup>554</sup> Para referências básicas sobre Parmênides na história dos Estudos Clássicos: JAEGER, [1933] 1995, p. 218-23; DETIENNE, [1967] 1981, p. 137-43; SOUZA, 1973, p. 161-98; KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 249-74; LONG, 1985a, p. 248-9; CORDERO, [2004] 2011; CASERTANO, [2009] 2011, p. 83-94; KONING, 2010a, p. 210-7; SANTORO, 2011, p. 53-75; SCULLY, 2015, p. 94-6; NOVOKHATKO, 2020, p. 69.

próprio se refere como uma “trilha de hinos” [*póron hýmnōn*] (DK31B35.1), a dimensão mitopoética apresenta um aspecto alegórico relevante, como o que mencionei acima, e potencializa as reivindicações do *lógos*.<sup>555</sup>

Infelizmente, terei que me limitar aqui a esses apontamentos sintéticos, embora fosse possível mencionar muitas outras passagens que reforçariam aspectos abordados em outros momentos de minha exposição, como os trechos em que Parmênides (DK28B7-8) e Empédocles (DK31B17.14 e B17.26) empregam as palavras *mýthos* e *lógos* de forma relativamente indistinta para se referir a seu próprio discurso, ou quando o segundo deles recorre ao símile dos pintores para explicar seu sistema cosmológico e, ao mesmo tempo, oferece uma écfrase do detalhado tipo de pintura que poderia ser produzido em sua própria época (DK31B23).<sup>556</sup> Como espero ter deixado claro, não seria apropriado negligenciar qualquer desses dois poetas-filósofos numa retrospectiva panorâmica como esta — ambos com obras que ainda por cima se inserem diferencialmente na tradição hexamétrica —, motivo pelo qual resolvi reuni-los nesse esboço sobre as principais reflexões epistemológicas do período.

Gostaria de concentrar o restante da presente exposição na Atenas do período clássico. Esse contexto, sobre o qual já tratei de forma alusiva anteriormente, é central para qualquer história dos Estudos Clássicos que remonte à Antiguidade, porque, para além de todo o esplendor político e econômico que a cidade alcança no comando da Liga de Delos (em meados do século V), seu florescimento artístico e cultural é enorme: como consequência, Atenas torna-se o centro do mundo intelectual entre os helenos, atraindo poetas, artistas e pensadores das mais diversas regiões. É para aí que migra o já mencionado Anaxágoras de Clazômenas, onde passa a integrar o círculo de Péricles, expondo suas reflexões cosmológicas e seus ensinamentos (eventualmente colocados por escrito e vendidos a preços módicos, segundo Platão na *Apologia* 26d).<sup>557</sup> Nessa mesma época, dirigem-se para Atenas os principais nomes da cena intelectual

---

<sup>555</sup> Sobre elementos hesiódicos nos poemas de Empédocles: KONING, 2010a, p. 167-9; p. 194-5; p. 210-7; SCULLY, 2015, p. 96. — Sobre suas relações com Homero: BUFFIÈRE, 1956, p. 168-72; VERDENIUS, 1970, p. 221. — Uma passagem de Empédocles claramente alegórica é a que relaciona suas quatro “raízes” com nomes divinos: Zeus, Hera, Aidoneu e Nestis (DK31B6). Para algumas referências a Empédocles na história dos Estudos Clássicos: KIRK, RAVEN, SCHOFIELD, [1983] s./d., p. 293-337; LONG, 1985a, p. 249-52; CASERTANO, [2009] 2011, p. 113-39; NOVOKHATKO, 2020, p. 96-7.

<sup>556</sup> Esse trabalho com a linguagem figurativa — em chave intersemiótica — evoca a famosa reflexão que Simônides propõe por volta desse mesmo período. Segundo a passagem de Plutarco (*Moralia* 346f), “Simônides proclama que a pintura é uma poesia silenciosa, enquanto a poesia é uma pintura que fala”. No original: πλὴν ὁ Σιμωνίδης τὴν μὲν ζωγραφίαν ποίησιν σιωπῶσαν προσαγορεύει, τὴν δὲ ποίησιν ζωγραφίαν λαλοῦσαν. — Ou ainda, na formulação latina de Horácio (*Epístola aos Pisões* 361), tal como destinada a se fixar nos compêndios de poética clássica, *ut pictura poesis*. Para reflexões sobre o tema: MARKIEWICZ, GABARA, 1987; CARSON, 1999, p. 45-62.

<sup>557</sup> Sobre a presença de escritos em Atenas nesse período, outros testemunhos incluem: Aristófanes, *Tesmoforiantes* 770-84, *Rãs* 52-3, 943, 1109-118, 1407-9; fr. 506 K-A; Platão, fr. 189.1-4 K-A; Teogneto, fr. 1.7-8 K-A; Xenofonte, *Memoráveis* 4.2.1-10; *Anábase* 7.5.14; Platão, *Rep.* 364e; Demóstenes, *Sobre a coroa* 258;

desse período: Protágoras de Abdera, Górgias de Leontinos, Pródico de Ceos, Hípias de Élis, Alcidamante de Eleia, entre outros. Apresentarei alguns de seus posicionamentos, tal como preservados nas partes supérstites de suas obras ou em testemunhos antigos, indicando o potencial epistemológico de suas reflexões.<sup>558</sup>

Da mesma forma que basicamente todas as figuras retratadas aqui, também esses homens estabelecem uma relação complexa de diálogos e diferenças com os cancioneiros tradicionais, recorrendo a certas estratégias para inovar e apresentar suas próprias reflexões a partir de uma retomada de elementos bem conhecidos de seu público. Apesar de serem consideravelmente diversificados em termos de doutrina e abordagem, esses pensadores compartilham algumas características gerais e acabam sendo reunidos, como se formassem um grupo homogêneo, sob a alcunha de sofistas (o que acontece, em larga medida, graças aos esforços bem-sucedidos de Platão e Aristóteles).<sup>559</sup> Dentre os aspectos comuns do “movimento sofisticado” estão suas atividades pedagógicas, em formato itinerante: como eles costumam cobrar altos valores por seus ensinamentos, acabam limitando sua clientela a um grupo restrito, geralmente composto por jovens de famílias abastadas, e precisam mudar-se com certa frequência para encontrar novos interessados que disponham de poder aquisitivo alto o bastante para pagar seus honorários. Isso tem uma implicação curiosa para a relação entre os sofistas e o legado poético tradicional, aproximando-os de alguma forma dos rapsodos (também eles prestadores de serviço itinerantes). Dada a necessidade de viajar por regiões muito diferentes do mundo helênico — incluindo aí sua enorme diversidade de tradições mitológicas, poéticas e mesmo dialetais —, uma espécie de língua franca torna-se uma necessidade profissional. Assim como os rapsodos antes deles, os sofistas recorrem aos cancioneiros tradicionais para encontrar um material básico em termos de ensinamento que possa ser recebido em

---

Plutarco, *Alcibíades* 7.1, 194d; Aulo Gélio, 7.17.1; Diógenes Laércio, 9.52. Para reflexões sobre o tema (incluindo a questão de arquivos e bibliotecas, geralmente em conexão com Atenas): SANDYS, 1903, p. 32; p. 86-7; PFEIFFER, 1968, p. 17-29; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 1-5; DETIENNE, [1981] 1992, p. 67-70; KNOX, 1985, p. 6-16; CANFORA, 1986; BURKERT, 1987, p. 57; GENTILI, [1985] 1988, p. 169-71; LANZA, 1988; SEGAL, 1988; KENNEDY, 1989b, p. 87-9; MOST, 1990, p. 45-7; CAMBIANO, 1992; NIEDDU, 1992; HUNTER, 2009, p. 25; NICOLAI, 2014, p. 39-41; HANINK, 2017, p. 30-3; NOVOKHATKO, 2020, p. 9-24. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CXLV, n. 7; [1795] 1985, p. 139, n. 7.

<sup>558</sup> Sobre a centralidade de Atenas nesse movimento intelectual: FORD, 2002, p. 188-208; NOVOKHATKO, 2020, p. 26-34. Sintomaticamente, o primeiro livro da *History of Classical Scholarship* de Sir Sandys (1903, p. 17-102) é intitulado “The Athenian Age”. O risco de se assumir uma perspectiva “atenocêntrica” em qualquer estudo sobre a história intelectual desse período é inevitável, porque o processo de preservação das fontes e as próprias fontes preservadas costumam se guiar por um viés ateniense. Essa questão será problematizada no final deste segundo capítulo. Para indicações preliminares: CAMBIANO, CANFORA, LANZA, 1992; BROGGIATO *et al.*, 2014.

<sup>559</sup> Diferentes aspectos desse contexto histórico são analisados por Detienne ([1967] 1981, p. 81-103), Nightingale (1995, p. 13-59) e Laks ([2006] 2013, p. 68-73). As disputas discursivas desse período em torno à noção de “sofista” são revisitadas no testemunho de Aristides (46, 2.407 Dind.), escrevendo durante a Segunda Sofística (século II EC).

praticamente qualquer lugar de cultura helênica, aproveitando ainda para surpreender seu público e exibir suas capacidades intelectuais a partir de interpretações inovadoras daquilo que pareceria já ser bem conhecido.<sup>560</sup>

A meu ver, é nesse sentido que precisa ser entendida a sugestão colocada por Platão na boca do personagem Protágoras:

Quando um homem estrangeiro vai para cidades grandes e nelas persuade os melhores dentre os mais jovens a abandonar suas relações com outras pessoas, sejam elas de casa ou de fora, sejam elas mais velhas ou mais novas, e a se juntar a ele, com o objetivo de se tornarem melhores graças à relação consigo, é preciso agir com cautela nisso tudo; pois não são pequenas as invejas que então surgem, bem como as inimizades e intrigas. Eu afirmo que a sofística é uma arte antiga e que seus praticantes dentre os homens antigos, temendo o ódio que ela desperta, fizeram um disfarce e a encobriram, às vezes com a poesia, como Homero, Hesíodo e Simônides, às vezes com ritos e adivinhações, como Orfeu, Museu e aqueles de seus círculos [...]. (*Protágoras* 316c-d).<sup>561</sup>

Ainda abordarei de forma mais específica os aspectos pedagógicos dessa “filologia *avant la lettre*”, mas considero fundamental que se constate a perspicácia da observação anotada por Platão. Evidentemente, a comparação aí sugerida pode remontar a Protágoras, ou a qualquer outro sofista, mas o que importa é compreender que ela estabelece um paradigma decente e venerável para uma atividade fundamentalmente suspeita — e reconhecida como tal por seus próprios praticantes —, enquanto justifica a necessidade de que seja desempenhada com o tipo de subterfúgio oferecido, por exemplo, pela poesia. Cumpre ter em mente o enorme apreço dos helenos pela própria *pólis*, entendida como o único lugar onde, via de regra, alguém pode desempenhar plenamente suas prerrogativas de *polítēs* [cidadão], donde as profundas suspeitas despertadas por quem opte voluntariamente por abandonar a terra natal para viver como

---

<sup>560</sup> Para referências sobre os sofistas e seu jogo com a tradição: SANDYS, 1903, p. 27-9; p. 78-9; JAEGER, [1933] 1995, p. 335-72; MARROU, 1948a, p. 83-102; DODDS, 1951, p. 182-95; BUFFIÈRE, 1956, p. 349-54; DETIENNE, [1967] 1981, p. 121-5; PFEIFFER, 1968, p. 16-56; KERFERD, 1981; GENTILI, [1985] 1988, p. 166-9; KENNEDY, 1985a; 1989b, p. 82-5; ROSSI, 1992, p. 95-9; NIGHTINGALE, 1995, p. 21-6; p. 40-58; PINTO, 2005; BOUCHARD, 2009, p. 38-42; KONING, 2010a, p. 109-15; NOVOKHATKO, 2020, p. 27-34. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CLXVI-CLXIX; [1795] 1985, p. 152-5.

<sup>561</sup> No original: [ἔφη] ξένον γὰρ ἄνδρα καὶ ἰόντα εἰς πόλεις μεγάλας, καὶ ἐν ταύταις πείθοντα τῶν νέων τοὺς βελτίστους ἀπολείποντας τὰς τῶν ἄλλων συνουσίας, καὶ οἰκείων καὶ ὀθνείων, καὶ πρεσβυτέρων καὶ νεωτέρων, ἑαυτῶ συνεῖναι ὡς βελτίους ἐσομένους διὰ [316δ] τὴν ἑαυτοῦ συνουσίαν, χρὴ εὐλαβεῖσθαι τὸν ταῦτα πράττοντα· οὐ γὰρ μικροὶ περὶ αὐτὰ φθόνοι τε γίνονται καὶ ἄλλαι δυσμένεαι τε καὶ ἐπιβουλαί. ἐγὼ δὲ τὴν σοφιστικὴν τέχνην φημὶ μὲν εἶναι παλαιάν, τοὺς δὲ μεταχειριζομένους αὐτὴν τῶν παλαιῶν ἀνδρῶν, φοβουμένους τὸ ἐπαχθὲς αὐτῆς, πρόσχημα ποιεῖσθαι καὶ προκαλύπτεσθαι, τοὺς μὲν ποιήσιν, οἷον Ὅμηρον τε καὶ Ἡσίοδον καὶ Σιμωνίδην, τοὺς δὲ αὐτὸ τελετάς τε καὶ χρησμοφῶν, τοὺς ἀμφὶ τε Ὀρφέα καὶ Μουσαῖον [...].

estrangeiro em terra alheia. Levando em conta essas informações, talvez se esclareça por que os sofistas recorrem com tanta frequência ao repertório poético tradicional.<sup>562</sup>

O uso de mitos bem conhecidos, mas retrabalhados de uma perspectiva diferenciada, é procedimento sofisticado bem atestado por contemporâneos como Platão (*Protágoras* 320c) e Xenofonte (*Memoráveis* 2.1.21): os sofistas parecem ter reivindicado modelos homéricos de retórica, como sugere o Sócrates do *Fedro* (261b), ao confundir Nestor com Górgias e Odisseu com Trasímaco. Já mencionei antes, embora não tenha entrado em detalhes, que Górgias tem um *Elogio de Helena* (além de uma *Apologia de Palamedes*), Pródico escreve um discurso sobre Hércules, enquanto Alcídamente — cujo interesse pela tradição hexamétrica arcaica já apresentei, quando propus uma interpretação do material que remonta a seu *Mouseion* — pode ter escrito ainda o discurso de *Odisseu contra a traição de Palamedes*.<sup>563</sup> No caso de um dos mitos pretensamente empregados por Protágoras em suas exposições, qual seja, o de Prometeu e Epimeteu, seria possível notar seus deslocamentos com relação à versão hesiódica (apresentada em *Trabalhos e dias* 42-105) para compreender de que forma os sofistas se apropriam desse material tradicional com o objetivo de veicular novas mensagens: sua versão do mito sobre a criação da humanidade mantém importantes elementos tradicionais, mas demonstra uma significativa preocupação democrática, uma vez que as qualidades políticas do pudor [*aidōs*] e da justiça [*díkē*] são divididas comumente entre todas as pessoas por dom de Hermes, graças às ordens de Zeus (*Protágoras* 320c-323a).<sup>564</sup>

Em termos estritamente epistemológicos, certos aportes do “movimento sofisticado” são fundamentais para a compreensão de muitas das discussões que se desenvolvem a partir desse período. Que se pense na célebre e polêmica proposição de Protágoras, que — segundo Sexto Empírico, *Contra os matemáticos* 7.60 — inicia sua obra intitulada *Discursos demolidores* [*Katabállontes lógoi*]: “De todas as coisas o homem é medida, das que são enquanto são, das que não são enquanto não são” (DK80B1).<sup>565</sup> Há muito debate sobre a interpretação do fragmento dentro da obra de Protágoras, ou mesmo no âmbito de outros debates do período,

---

<sup>562</sup> Evidentemente, associar rapsodos a sofistas faz parte das estratégias argumentativas do próprio Platão para definir o filósofo por oposição a esses dois grupos, como sugerem muitos estudiosos (VERDENIUS, 1943, p. 261; LA DRIÈRE, 1951, p. 32; NIGHTINGALE, 1995, p. 54; LEVIN, 2001, p. 80-1; BOYS-STONES, 2010, p. 40-5; KONING, 2010b, p. 100-10). Nesse sentido, uma passagem como a de *República* 600d, na qual Homero e Hesíodo são representados como sofistas itinerantes, reforça os dois feixes de ideias sugeridos aqui.

<sup>563</sup> Apesar da atribuição tradicional, O’Sullivan (2008) avança convincentes argumentos linguísticos para alocar o discurso num período posterior ao século IV AEC.

<sup>564</sup> Para outras referências sobre o mito hesiódico recontado por Protágoras no diálogo platônico: KERFERD, 1981, p. 125-30; KONING, 2010a, p. 219-22. — Para o lugar de Protágoras na história dos Estudos Clássicos: JAEGER, [1933] 1995, p. 359-67; PFEIFFER, 1968, p. 37-8; CAMBIANO, 1992, p. 530-5; NOVOKHATKO, 2020, p. 83-5; p. 101-2.

<sup>565</sup> No original: πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστιν, τῶν δὲ οὐκ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν.

mas acredito poder afirmar com segurança que seu teor é sentido como altamente polêmico por sua primeira recepção, como demonstra o testemunho de Platão (*Teeteto* 151e-152a). A bem da verdade, o próprio título da obra já indicaria esse caráter, restando a saber apenas quão radical pretende ser esse relativismo epistemológico na prática.<sup>566</sup>

A julgar por outros fragmentos e pela reação violenta que frequentemente aparece associada a eles, as reflexões de Protágoras impõem um verdadeiro desafio epistemológico a seus contemporâneos pelo radicalismo com que se demarcam da autoridade tradicional:

Uma outra obra começava deste modo: “Não posso saber se os deuses existem ou não existem nem que forma têm. Muitas coisas impedem esse saber: a obscuridade do assunto e a brevidade da vida humana.” (DK80B4) Porque começou seu livro com este introito, foi expulso pelos atenienses, que queimaram seus livros na ágora, depois de os terem subtraído, através de um arauto público, de todo mundo que os possuía. (D.L. 9.51-2).<sup>567</sup>

Quem aceitaria aquilo que Protágoras repreende em Homero, ao dizer que este acredita fazer uma prece, ao dizer “Ó deusa, canta a cólera”? Pois ele afirma que exortar a fazer ou a não fazer algo é uma ordem. (ARISTÓTELES, *Poética* 19.1456b15).<sup>568</sup>

Essas passagens indicam bem a atitude de desconfiança adotada por Protágoras, mas também as suspeitas despertadas por ele junto aos demais, porque sua irreverência perante as mais elevadas verdades de seu tempo não pode deixar de gerar resistências diversas. Mencionei esses dois fragmentos paralelamente porque, a meu ver, não é casual que o sofista manifeste suas dúvidas com relação à possibilidade de investigar e conhecer algo sobre os deuses, empregando um argumento gramatical para repreender uma das maiores autoridades tradicionais sobre as relações entre os seres humanos e a divindade. Protágoras demarca-se de Homero, enquanto recorre ao próprio Homero: não é por acaso que o sofista parece ter sido um dos primeiros a propor uma análise “narratológica” de um episódio da *Ilíada* (21.214-382), sugerindo que a batalha entre Aquiles e o deus-rio Escamandro serviria como transição entre as façanhas guerreiras daquele e o estabelecimento da batalha dos deuses [*theomakhía*], com um

---

<sup>566</sup> A título de curiosidade, cumpre notar o seguinte: Sexto Empírico (*Esboços pirrônicos* 1.216) sugere que Protágoras, ao admitir os *phainόμενα* [fenômenos], introduz o “*tò prós ti*”, ou seja, “o com relação a...”, um princípio de relatividade. Para mais detalhes sobre o tema: KERFERD, 1981, p. 83-110.

<sup>567</sup> No original: και ἀλλαχοῦ δὲ τοῦτον ἤρξατο τὸν τρόπον· “περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι οὔθ’ ὡς εἰσὶν, οὔθ’ ὡς οὐκ εἰσὶν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἢ τ’ ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.” [52] διὰ ταύτην δὲ τὴν ἀρχὴν τοῦ συγγράμματος ἐξεβλήθη πρὸς Ἀθηναίων· καὶ τὰ βιβλί’ αὐτοῦ κατέκαυσαν ἐν τῇ ἀγορᾷ, ὑπὸ κήρυκι ἀναλεξάμενοι παρ’ ἐκάστου τῶν κεκτημένων.

<sup>568</sup> No original: τί γὰρ ἂν τις ὑπολάβοι ἡμαρτησθαι ἂν Πρωταγόρας ἐπιτιμᾷ, ὅτι εὐχεσθαι οἰόμενος ἐπιτάττει εἰπὼν “μῆνιν ἄειδε θεά;” τὸ γὰρ κελεύσαι, φησὶν, ποιεῖν τι ἢ μὴ ἐπίταξις ἐστίν.



suplemento de importância ainda para o próprio Aquiles (DK80A30).<sup>569</sup> Protágoras apoia-se no cancionero tradicional para instaurar uma abordagem que questiona sua autoridade, empreendendo uma investigação de toda a realidade a partir daquilo que o pensamento humano consegue experimentar e conhecer.<sup>570</sup>

Outros aportes “sofísticos” relevantes são aqueles propostos por Górgias, a partir de seu rico diálogo com a tradição eleática, em escritos onde demonstra preocupações lógicas aplicadas à ontologia e a uma teoria do conhecimento.<sup>571</sup> Evidentemente, é de se imaginar que figuras como Górgias, Protágoras e muitas outras — na linha do que Platão e Xenofonte representam em alguns de seus diálogos — tenham debatido suas teses entre si, chegando a formulações em que se notam diferentes influências, como fica claro no seguinte comentário:

Górgias de Leontinos pertencia ao grupo dos filósofos que aboliram o critério, mas não segundo o mesmo ataque que aqueles do círculo de Protágoras. Na obra intitulada *Do não-ser ou Da natureza*, propõe três teses em sequência: uma e a primeira, que nada existe; a segunda, que se algo existe não é apreensível ao ser humano; a terceira, que se é apreensível é, sem dúvida, intransmissível e inexplicável a outrem. (SEXTO EMPÍRICO, *Contra os matemáticos* 7.65).<sup>572</sup>

Esses argumentos são desenvolvidos longamente na sequência dessa obra de Sexto Empírico, bem como no tratado *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*, e colocam um desafio filosófico às teses de Parmênides, delineando abismos intransponíveis no âmbito da própria ontologia (concebida em termos parmenídicos), bem como entre ela e a epistemologia, por um lado, e a linguagem, por outro. Suas reflexões sobre o *lógos* e a técnica para estudá-lo e desenvolvê-lo apresentam inovações que serão bem aproveitadas no desenvolvimento da retórica. Em todo caso, da perspectiva de uma história dos Estudos Clássicos, o mais digno de

---

<sup>569</sup> O trecho desse escólio de Amônio sobrevive num papiro de Oxirrincos (Grenfell-Hunt Oxyrh. Pap. II p. 68). No original: Προτάγορας φησὶν πρὸς τὸ διαλαβεῖν τὴν μάχην τὸ ἐπεισόδιον γεγονέναι τὸ ἐξῆς τῆς ξάνθου καὶ θνητοῦ μάχης ἴν' εἰς τὴν θεομαχίαν μεταβῆ, τάχα δὲ ἴνα καὶ τὸν Ἀχιλλεῖα ἀυξήσῃ καὶ προκατα (?) τῶν ἠ ..... τοῖς κινδύνοις τῷ ἡσ..... καταλαμβάνοντα τα..... ἐπ'ἤδα δὲ οὐκ ἐν τῷ ρείθρῳ ἔτι ἀλλ' ἐν τῷ πεδίῳ.

<sup>570</sup> Sobre os sofistas, o cancionero tradicional e a religião helênica: KERFERD, 1981, p. 163-72; RICHARDSON, 1992, p. 34; SCULLY, 2015, p. 110-1.

<sup>571</sup> Os eleatas aparecem na obra de Górgias: por um lado, com Parmênides, cujas teses orientam o famoso tratado *Do não-ser ou Da natureza*, que — embora não tenha sido preservado em sua formulação original — é transmitido em duas paráfrases diferentes (a primeira por Sexto Empírico, em *Contra os matemáticos*, e a segunda por Pseudo-Aristóteles, o autor desconhecido de *Sobre Melisso, Xenófanes e Górgias*); por outro lado, com Empédocles, cuja teoria dos eflúvios e das sensações parece pressuposta em certas passagens de suas obras. Para reflexões sobre Górgias na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1903, p. 77-8; PFEIFFER, 1968, p. 45-9; CAMBIANO, 1992, p. 535-39; FORD, 2002, p. 172-87; NOVOKHATKO, 2020, p. 85-90.

<sup>572</sup> No original: Γοργίας δὲ ὁ Λεοντίνος ἐκ τοῦ αὐτοῦ μὲν τάγματος ὑπῆρχε τοῖς ἀνηρηκόσι τὸ κριτήριον, οὐ κατὰ τὴν ὁμοίαν δὲ ἐπιβολὴν τοῖς περὶ τὸν Πρωταγόραν. ἐν γὰρ τῷ ἐπιγραφομένῳ Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως τρία κατὰ τὸ ἐξῆς κεφάλαια κατασκευάζει, ἐν μὲν καὶ πρῶτον ὅτι οὐδὲν ἔστιν, δεῦτερον ὅτι εἰ καὶ ἔστιν, ἀκατάληπτον ἀνθρώπων, τρίτον ὅτι εἰ καὶ καταληπτόν, ἀλλὰ τοῖ γε ἀνέξοιστον καὶ ἀνεμῆνευτον τῷ πέλας.

interesse é que uma obra tão radical em termos de desafio aos pressupostos básicos da epistemologia convencional encontre lugar de destaque no horizonte intelectual do período clássico.<sup>573</sup>

Cumpra ainda mencionar alguns aspectos da obra de Pródico. Citei anteriormente seu discurso sobre Hércules (DK84B2), preservado de forma mais ou menos fiel à formulação de seu autor por Xenofonte, num trecho longo de suas *Memoráveis* (2.1.21-34): apropriando-se da imagem hesiódica dos dois caminhos na vida do ser humano (*Trabalhos e dias* 287-93), Pródico os converte em duas mulheres que representam alegoricamente as opções de vida oferecidas ao herói Hércules, a Excelência [*Aretē*] e a Ruindade [*Kakía*]. Em outro fragmento, o sofista parece ter proposto uma abordagem racionalista dos deuses, segundo a qual eles nada mais seriam do que a divinização no passado de coisas úteis, como alimentos e certas técnicas afins a sua produção (Deméter, o trigo; Dioniso, o vinho; etc.) (DK84B5). Esses trechos indicam de que forma Pródico recorre ao repertório tradicional, interpretado à luz de seus próprios ensinamentos, objetivando posicionar-se de modo destacado entre seus contemporâneos.<sup>574</sup> Isso fica ainda mais evidente em sua teoria sobre a linguagem, na qual se pressupõe uma correspondência estrita com os elementos do mundo: questionando a existência de verdadeiros sinônimos, a teoria de Pródico postula que cada palavra remete a uma única realidade diferente, sendo necessário ter cuidado com a correção das palavras [*onomátōn orthótēs*] em vista de um discurso preciso [*akribología*]. Como no caso de muito do que se pode afirmar sobre outros sofistas, os principais testemunhos sobre essa interessante teoria e seus desdobramentos — em termos de uma atenção minuciosa às definições terminológicas — dependem sobretudo de Platão e não deixam de ser eivados de suspeitas justamente por isso.<sup>575</sup>

Outro aporte do “movimento sofisticado” sobre o qual não há muitas informações, embora os elementos conhecidos sejam suficientemente instigantes, é a possibilidade de que tenham inventado um sistema de sinais críticos para anotações textuais. Segundo um escólio (Σ T II. 20.269-72), os quatro versos indicados da *Ilíada* — considerados espúrios por Aristarco — aparecem atetizados em alguns manuscritos dos sofistas e sequer são mencionados em outros.<sup>576</sup>

---

<sup>573</sup> Para mais detalhes sobre diferentes elementos dessa teoria do *lógos*: KERFERD, 1981, p. 68-82; NOVOKHATKO, 2020, p. 85-91.

<sup>574</sup> Para o diálogo de Pródico com a tradição hesiódica: KONING, 2010a, p. 145, p. 222; SCULLY, 2015, p. 110-1. — Ecos dessa racionalização da piedade tradicional ocorrem em trechos das *Bacantes* (200-9), de Eurípides, e do *Fedro* (299c-e), de Platão. Para mais detalhes: BUFFIÈRE, 1956, p. 228-31.

<sup>575</sup> Exemplos incluem: *Crátilo* 384b; *Protágoras* 337a, 340a; *Mênon* 75e; *Eutidemo* 277e-278a; *Laques* 197b. Na coleção de fragmentos Diels-Kranz, todas as passagens sobre sua teoria linguística são reunidas na seção dos testemunhos sobre sua vida (tomadas, portanto, não como fragmentos de sua própria autoria). Para mais detalhes sobre a relação entre a teoria da linguagem de Pródico e o legado poético tradicional: PFEIFFER, 1968, p. 39-42; KERFERD, 1981, p. 73-7; KONING, 2010a, p. 222-35; NOVOKHATKO, 2020, p. 101-4.

<sup>576</sup> No original: οὔτοι καὶ προηθετοῦντο παρ' ἐνίοις τῶν σοφιστῶν, ἐν ἐνίοις δὲ οὐδὲ ἐφέροντο.

Essa é uma interessante, ainda que breve, indicação de que alguns manuscritos antigos com o texto da *Ilíada* chegam até Aristarco com algum tipo de marca para indicar a suspeita de que certos versos não fossem autênticos. A marcação pode ter carregado alguma autoridade, posto que outros manuscritos simplesmente não incluem a passagem atetizada nesse período ainda precoce da história de transmissão textual dos poemas homéricos. Considerando as várias contribuições de sofistas para o debate epistemológico de sua época, inclusive em termos de leitura e interpretação do legado poético arcaico, é plausível partir dessa indicação para supor que eles talvez antecedam os alexandrinos na criação de um sistema, seguramente rudimentar, de marcadores crítico-textuais a partir de seu trabalho com a produção poética antiga.<sup>577</sup>

Aqui seria possível mencionar outras passagens “sofísticas” para ilustrar a continuidade de certas tendências epistemológicas já sugeridas, mas gostaria de deslocar a ênfase da exposição. Consideremos a obra de um pensador que está em diálogo com essas mesmas questões, embora não seja tradicionalmente considerado um sofista e sim um filósofo (o que em larga medida se deve a seu contato com Sócrates e sua pretensa conversão à filosofia “de verdade”). Evidentemente, sugiro que essas categorias historiográficas sejam encaradas com um grão de sal, porque, ainda que a atividade profissional de “sofistas” e “filósofos” pudesse implicar em diferenças práticas nesse período (como a cobrança de honorários, a itinerância etc.), discordo da tendência moderna de postular uma diferença radical de fundo entre as teses de uns e outros. Em todo caso, passemos a alguns apontamentos sobre Antístenes de Atenas e seus aportes para o presente panorama.<sup>578</sup>

Diógenes Laércio (6.16-7) cita uma lista de obras suas e, a julgar por seus títulos, figuras do cancionero tradicional parecem ter ocupado uma parte relevante de suas reflexões, incluindo Ajax, Odisseu, Hércules, Helena, Penélope, Proteu, os Ciclopes, Circe e Anfiarau. Nesse sentido, seu posicionamento crítico com relação aos rapsodos, tal como sugere a representação de Xenofonte (*Banquete* 3.6), deve indicar muito mais uma discordância de método do que de escolha de objeto. Certos fragmentos apontam a adoção de princípios hermenêuticos prenunciadores daquilo que aparece de forma mais desenvolvida em Aristóteles, como a ideia de que o poeta às vezes representa as coisas segundo a opinião corrente em sua própria época ou a proposta de compreender aquilo que um personagem afirma segundo sua própria

---

<sup>577</sup> Para outras referências e reflexões sobre o tema: PFEIFFER, 1968, p. 178; CASSIO, 2002, p. 128; NOVOKHATKO, 2020, p. 55-6. — Para os possíveis aportes gramaticais de reflexões sofísticas: NOVOKHATKO, 2020, p. 106-10.

<sup>578</sup> Sobre o lugar de Antístenes na história dos Estudos Clássicos: BUFFIÈRE, 1956, p. 359-86; PFEIFFER, 1968, p. 36-7; VERDENIUS, 1970, p. 214; RICHARDSON, 1975, p. 77-81; BOUCHARD, 2009, p. 44-6; NOVOKHATKO, 2020, p. 55.

caracterização na narrativa. Conforme um dos testemunhos, Antístenes teria dito que os poemas homéricos “foram pronunciados pelo poeta às vezes segundo a opinião, às vezes segundo a verdade” (fr. 58 Decleva).<sup>579</sup> De acordo com Díon de Prusa (*Oração* 53.4), na passagem em que o fragmento é preservado, essa ideia seria aprofundada pelas interpretações de Zenão de Eleia. Ainda assim, é de se notar que sua formulação ecoa um trecho célebre da *Poética* (1460b35), trecho que ainda pretendo abordar ao tratar de certas reflexões metalinguísticas desse material. Outro testemunho afirma que Antístenes, face ao famoso problema homérico relativo às razões de Odisseu para recusar a oferta de imortalidade feita por Circe, teria respondido com a seguinte proposição: “Como Odisseu é sábio, reconhece que as pessoas apaixonadas dizem muitas mentiras e juram coisas impossíveis” (fr. 52A Decleva = Porphyr. Σ *Od.* 5.211).<sup>580</sup> Outro trecho de Aristóteles, num fragmento preservado entre os escólios da *Odisseia*, propõe uma solução ao mesmo problema em termos análogos, indicando assim que as obras de Antístenes ocupam um lugar importante na reflexão do Estagirita sobre questões poéticas.<sup>581</sup>

Há um debate considerável sobre o emprego de alegorias (ou a ausência delas) nas interpretações de Antístenes dos textos poéticos tradicionais. Na linha do que defendem estudiosos como Richardson (1975), Cassio (2002) e outros, acredito que a polêmica seja vã, posto que a prática hermenêutica do período recorre a argumentos gramaticais, crítico-textuais, lógicos e alegóricos com igual facilidade, não parecendo haver uma pecha consensualmente associada a uma dessas ordens interpretativas em benefício das demais. Nesse sentido, Antístenes pode ter escrito sobre Helena e Penélope para contrapor moralmente dois estilos de vida (como Pródico faz em seu discurso sobre Hércules, por exemplo), ou sobre os Ciclopes para propor um elogio a seu estilo de vida simples e frugal, ou ainda sobre as Sereias para fazer uma crítica aos bajuladores. Infelizmente, não há testemunhos confirmando tais leituras, que devem permanecer em estado conjectural. Por outro lado, Antístenes faz um interessante elogio de Odisseu, bem ao modo do que é representado por Platão no debate pedagógico entre Hípias e Sócrates (no *Hípias Menor*). Cito aqui o início desse longo trecho porque ele é indicativo da espessura que podem ganhar certas discussões hermenêuticas na Antiguidade a partir de pontos que os modernos às vezes despacham com ligeireza:

---

<sup>579</sup> No original: ὅτι τὰ μὲν δόξη, τὰ δὲ ἀληθείᾳ εἴρηται τῷ ποιητῇ.

<sup>580</sup> No original: Ἀντισθένης φησὶν εἰδέναι σοφὸν ὄντα τὸν Ὀδυσσεῦ, ὅτι οἱ ἐρῶντες πολλὰ ψεύδονται καὶ τὰ ἀδύνατα ἐπαγγέλλονται.

<sup>581</sup> A formulação de Aristóteles ao problema encerra-se assim: “Ela [Circe] declarava que o tornaria imortal, mas ele não acreditava: não acreditando, declinou a proposta.” (fr. 401 Gigon = Σ *Vindob. Od.* 23.337). No original: ἡ μὲν γὰρ ἔφασκε ποιήσειν, ὁ δὲ οὐκ ἐπίστευεν· οὐχὶ πιστεύων παρητεῖτο.

Antístenes diz que, ao chamar Odisseu de *polytropos*, Homero não o louva nem o repreende. Ele não fez Agamêmnon e Ájax como *polytropoi*, mas simples e generosos; nem Nestor, o sábio, foi feito de caráter ardiloso e cambiante, por Zeus!, mas sim como o companheiro simples de Agamêmnon e dos demais, dando bons conselhos e nada escondendo de todo o exército. E Aquiles afasta-se a tal ponto desse comportamento, que ele chega a considerar tão detestável quanto a morte “quem tem uma coisa em seu ânimo e diz outra” (Il. 9.313). Abordando o problema, Antístenes fala: e por acaso Odisseu seria um malfeitor por ter sido chamado de *polytropos* e não, na verdade, um sábio? Não acontece que a palavra *trópos* significa às vezes o caráter, às vezes o modo de falar? Pois o homem *eútropos* é aquele que tem o caráter voltado para o bem, enquanto os *trópoi* do discurso são as suas voltas [...]. Se os sábios são hábeis em conversar, eles sabem também exprimir seu pensamento segundo muitos *trópoi*. Conhecendo muitos *trópoi* discursivos para o mesmo pensamento, deveriam ser chamados *polytropoi*. Se os sábios são bons também na convivência com os outros homens, Homero afirma então que Odisseu, sendo sábio, é *polytropos*, porque sabe se relacionar com os outros homens de muitos modos [*trópoi*]. (ANTÍSTENES, fr. 51 Decleva = Porphyrr. schol. ad Od. 1.1).<sup>582</sup>

Como se vê, muitos são os circunlóquios passíveis de serem empreendidos em vista do que só cabe conceber como uma defesa da correção de Homero (em termos de escolha vocabular e representação moral), implicando por sua vez numa defesa da moralidade do caráter de Odisseu, elevado praticamente a um paradigma de *sophós* [sábio]. No final da *República* (620c-d), é justamente esse o papel que cabe a Odisseu, segundo a escolha que faz no mito de Er. E esse não seria o único eco de uma interpretação antistênica nessa importante obra de Platão, como sugere a possibilidade de que sua representação dos cães [*skylakes*], como modelos dos guardas [*phylakes*] (*República* 375a-d), seja uma retomada de algo sugerido por Antístenes em seu escrito sobre o cão [*perì tou kynós*], provavelmente dedicado a Argos e sua célebre participação na *Odisseia* (17.291-323). A sugestão é ainda mais prenhe de sentido quando se lembra a longa carreira da associação entre Antístenes e os cínicos.<sup>583</sup>

Em vista da falta de material para aprofundar essas especulações, contudo, dirijo a exposição para os dois nomes com que pretendo encerrar estes apontamentos sobre questões

---

<sup>582</sup> No original: οὐκ ἐπαινεῖν φησιν Ἀντισθένης Ὅμηρον τὸν Ὀδυσσεῖα μᾶλλον ἢ ψέγειν λέγοντα αὐτὸν πολύτροπον. οὐκ οὖν τὸν Ἀγαμέμνονα καὶ τὸν Αἴαντα πολυτρόπους πεποιηκέναι, ἀλλ' ἀπλοῦς καὶ γεννάδας, οὐδὲ τὸν Νέστορα, τὸν σοφόν, οὐ μὰ Δία δόλιον καὶ παλίμβολον τὸ ἦθος, ἀλλ' ἀπλῶς τῷ Ἀγαμέμνονι συνόντα καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασιν καὶ εἰς τὸ στρατόπεδον, εἴ τι ἀγαθὸν εἶχε, συμβουλευόντα καὶ οὐκ αποκρυπτόμενον. καὶ τοσοῦτον ἀπεῖχε τοῦ τὸν τοιοῦτον τρόπον ἀποδέχεσθαι ὁ Ἀχιλλεὺς, ὡς ἐχθρὸν ἠγεῖσθαι ὁμοίως τῷ θανάτῳ ἐκείνου, “ὅς χ' ἕτερον μὲν κεύθη ἐνὶ φρεσίν, ἄλλο δὲ εἶπη” (Il. 9.313) λύων οὖν ὁ Ἀντισθένης φησί· ἄρα γε πονηρὸς ὁ Ὀδυσσεύς, ὅτι πολύτροπος ἐρρέθη, καὶ μή, διότι σοφός, οὕτως αὐτὸν προσείρηκε; μήποτε οὖν τρόπος τὸ μὲν τι σημαίνει τὸ ἦθος, τὸ δὲ τι σημαίνει τὴν τοῦ λόγου χρῆσιν; εὐτροπος γάρ ἀνὴρ ὁ τὸ ἦθος ἔχων εἰς τὸ εὖ τετραμμένον, τρόποι δὲ λόγου αἱ ποιαὶ πλάσεις [...]. εἰ δὲ οἱ δεινοὶ εἰσι διαλέγεσθαι, καὶ ἐπίστανται τὸ αὐτὸ νόημα κατὰ πολλοὺς τρόπους λέγειν· ἐπιστάμενοι δὲ πολλοὺς τρόπους λόγων περὶ τοῦ αὐτοῦ πολύτροποι ἂν εἶεν. εἰ δὲ οἱ σοφοὶ καὶ <ἀνθρώποις συνεῖναι> ἀγαθοὶ εἰσι, διὰ τοῦτό φησι τὸν Ὀδυσσεῖα Ὅμηρος σοφὸν ὄντα πολύτροπον εἶναι, ὅτι δὴ τοῖς ἀνθρώποις ἠπίστατο πολλοῖς τρόποις συνεῖναι.

<sup>583</sup> A aproximação é abertamente delineada por Richardson (1975, p. 80).

epistemológicas relacionadas à poesia: Platão e Aristóteles. Evidentemente, seria impossível sintetizar aqui tudo o que esses filósofos dão a pensar em termos de reflexão sobre o conhecimento em suas obras. Não é nenhum exagero dizer que suas vidas giram em torno dessa questão primordial, elaborando-a das mais variadas perspectivas: definições básicas, pressupostos, campos, instrumentos, objetivos, tudo isso e muito mais faz parte daquilo que Platão e Aristóteles abarcam em seus esforços teóricos. Assim sendo, limitarei minha abordagem aos pontos mais específicos que suas obras avançam e que podem se integrar harmonicamente ao mosaico geral exposto até aqui.

O mais importante título de Platão para quem se interessa pela relação entre poesia e conhecimento é a *República*. Trata-se do relato de Sócrates em primeira pessoa (para um interlocutor que permanece sem voz), narrando um animado debate do dia anterior, durante o qual considerações preliminares sobre a morte acabam se convertendo numa reflexão sobre a melhor maneira de se portar em vida, tema que conduz o diálogo naturalmente à questão principal desenvolvida aí, isto é, à justiça. Não entrarei nos inúmeros detalhes de composição poética dessa obra, que pode ser facilmente considerada uma espécie de *Odisseia* filosófica, mas me limitarei ao básico: para definir a justiça, Sócrates recorre a uma bem conhecida analogia, segundo a qual a justiça no âmbito da *pólis* equivaleria à justiça no âmbito de cada indivíduo (*República* 2.368e); considerando ser mais fácil falar antes da justiça como um valor constituído em comunidade, para em seguida refletir sobre o que esse valor significaria para cada pessoa, Sócrates e seus interlocutores refletem sobre a constituição de uma *pólis* a partir das primeiras necessidades humanas (em seus impulsos gregários), até seus desenvolvimentos mais nefastos, como a introdução de bens supérfluos, o desejo por seu acúmulo e a necessidade de preparar uma classe de responsáveis por sua segurança e, portanto, para a guerra. As reflexões sobre a educação reservada a essa classe de guardas ocupam a maior parte da *República* e poderiam ser analisadas para dar a ver alguns de seus aspectos éticos e pedagógicos, mas o que mais me interessa é que, no âmbito dessas discussões, Platão introduz seus célebres argumentos de ordem epistemológica. Para ficar nas referências primárias: a analogia do sol (508b-509c), a analogia da linha seccionada (509d-511e) e a imagem da caverna (514a-520a). Com essas passagens, sintetizam-se em esquemas bastante simples — e, talvez por isso, famosíssimos — algumas das principais discussões da *República* sobre ontologia e suas implicações sobre uma teoria do conhecimento.<sup>584</sup>

---

<sup>584</sup> Para algumas referências à importância da *República* na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1903, p. 31; JAEGER, [1943] 1995, p. 749-996; HAVELOCK, 1963, p. 197-311; PFEIFFER, 1968, p. 57-9; FERRARI, 1989, p. 108-41; FORD, 2002, p. 209-26.

Sem detalhar cada uma dessas formulações, é possível dizer que Platão sugere uma escala hierárquica dos graus de realidade, partindo daquilo que realmente *é* (no sentido parmenídico de ser), para aquilo que apenas *parece* ser; daquilo que *é* a realidade inteligível das formas (imutáveis, eternas), para aquilo que *é* a realidade material dos fenômenos sensíveis (cambiantes, instáveis).

Se as formas são o que confere ser aos sensíveis que delas participam, o ser mesmo que elas próprias possuem lhes é concedido pela *forma do Bem*. O estudo do filósofo, árduo, tem como meta última o conhecimento dessa forma. O que é o Bem? Só se pode falar sobre ele por alegoria: é como o Sol para as coisas que vemos, que lhes fornece luz, permitindo à nossa visão vê-las. A forma do Bem transmite ser a todas as outras formas, permitindo à nossa alma contemplá-las. (BOLZANI, 2006, p. xviii).

Esses pontos são fundamentais para a compreensão daquilo que pretendo explorar. Depois de propor um conceito de justiça da perspectiva de cada indivíduo e refletir sobre as ações injustas e suas consequências, inclusive em termos políticos, Sócrates encaminha a discussão do último livro da *República* para uma reavaliação do papel da poesia à luz das considerações anteriores. Embora muito tenha sido debatido sobre uma pretensa contradição entre o posicionamento crítico de Sócrates nessa nova análise e aquele que apresenta ao longo da discussão dos livros II e III, acredito não haver aí contradição de qualquer espécie, apenas uma reconfiguração do problema: enquanto na discussão anterior a questão é o lugar da poesia na educação dos guardas que deveriam atuar na segurança da *pólis* sobre a qual eles conjecturam hipoteticamente, no livro X trata-se de uma urgente tomada de posição sobre o lugar da poesia na educação dos contemporâneos de Sócrates (e, em última instância, dos contemporâneos de Platão, autor do diálogo). Em ambos os casos, a reflexão concentra-se na poesia como forma de conhecimento e, portanto, elemento constitutivo da educação, mas o escopo em cada caso é diferente e o posicionamento dos interlocutores também acaba sendo. Essa reconfiguração do problema fica muito bem definida na conclusão do livro IX (592a-b) e orienta todo o debate final da *República*.<sup>585</sup>

Sócrates introduz esse debate propondo uma tentativa de compreensão da *mímēsis* [mimese; imitação], a partir de uma reunião de suas mais diversas manifestações, com o objetivo de defini-la de maneira unívoca. Em pouco tempo, contudo, transforma sua investigação num verdadeiro libelo contra a arte mimética de modo geral (especificamente a poesia mimética). Em sua argumentação, ele evoca e desenvolve um arranjo ontológico, propõe

---

<sup>585</sup> Essa tese foi defendida em trabalho publicado anteriormente (Rafael SILVA, 2018c).

considerações de uma perspectiva epistemológica e completa a proposta a partir de uma teoria psicológica simplificada. A cada uma dessas etapas, a poesia mimética é acusada de se dedicar às aparências desprovidas de realidade (às cópias das cópias), promover uma pretensão enganosa de conhecimento, apelar para os piores elementos da alma e corromper até os melhores cidadãos. Levando em conta tudo isso, a condenação de Sócrates não poderia se dar em termos mais claros do que quando afirma o seguinte, tomando justamente Homero como o representante de tudo aquilo que censura e proscreeve:

“Então,” eu disse “Glauco, quando topares com admiradores de Homero, dizendo que esse poeta é o educador da Hélade e que, no tocante à administração e à educação das ações humanas, é digno tomá-lo, aprendê-lo e viver regulando por esse poeta toda a vida, é preciso por certo beijá-los e saudá-los como pessoas que são tão excelentes quanto possível, concedendo-lhes que Homero é o maior dos poetas e o primeiro dos tragediógrafos, mas saber que somente se deve receber de poesia na cidade os hinos aos deuses e os encômios aos homens de bem. Se, ao contrário, admitires a Musa prazerosa na mélica ou na épica, prazer e dor serão os reis de tua cidade, em lugar da lei e deste princípio que, por comum acordo, sempre foi considerado o melhor, o *lógos*.” (PLATÃO, *República* 606e-607a).<sup>586</sup>

Como já adiantei, essa condenação final de Sócrates pauta-se por uma reconfiguração da discussão anterior, em vista de uma urgente tomada de posição sobre a educação dos contemporâneos de Sócrates (na verdade, do próprio Platão). Nesse sentido, outras referências apontando para a atualidade dos problemas que levam Sócrates a retomar essa discussão no livro X podem ser supostos nas menções a elementos que fazem parte do cotidiano de um cidadão ateniense comum: leitões, mesas, flautas e freios de cavalo, por exemplo, aparecem citados nessas novas discussões ontológicas, epistemológicas e psicológicas, embora estejam completamente ausentes da primeira abordagem desse tema nos livros anteriores da *República*. O que pode estar por trás da introdução sub-reptícia dessas menções aqui, em seu valor metonímico, seria a sugestão do dano que as artes miméticas de sua época estariam causando aos hábitos de seus contemporâneos: hábitos sexuais, alimentares, sociais e marciais. Se minha suposição estiver correta, a implicação sugerida é a de que apenas o filósofo estaria preparado para regular esses hábitos de acordo com o verdadeiro *lógos*, não os poetas.

---

<sup>586</sup> No original: οὐκοῦν, εἶπον, ὃ Γλαύκων, ὅταν Ὅμηρον ἐπαινέταις ἐντύχῃς λέγουσιν ὡς τὴν Ἑλλάδα πεπαίδευκεν οὗτος ὁ ποιητὴς καὶ πρὸς διοίκησίν τε καὶ παιδείαν τῶν ἀνθρωπίνων πραγμάτων ἄξιός ἀναλαβόντι μαθάνειν τε καὶ κατὰ τοῦτον τὸν ποιητὴν πάντα τὸν αὐτοῦ βίον κατασκευασάμενον ζῆν, [607a] φιλεῖν μὲν χρὴ καὶ ἀσπάζεσθαι ὡς ὄντας βελτίστους εἰς ὅσον δύνανται, καὶ συγχωρεῖν Ὅμηρον ποιητικώτατον εἶναι καὶ πρῶτον τῶν τραγωδοποιῶν, εἰδέναι δὲ ὅτι ὅσον μόνον ἕμους θεοῖς καὶ ἐγκώμια τοῖς ἀγαθοῖς ποιήσεως παραδεκτέον εἰς πόλιν· εἰ δὲ τὴν ἡδυσμένην Μοῦσαν παραδέξῃ ἐν μέλεσιν ἢ ἔπεσιν, ἡδονὴ σοὶ καὶ λύπη ἐν τῇ πόλει βασιλεύσεται ἀντὶ νόμου τε καὶ τοῦ κοινῆ ἀεὶ δόξαντος εἶναι βελτίστου λόγου.



Mais uma vez, Platão polemiza contra gêneros discursivos e campos epistemológicos de seu tempo, objetivando demarcar seu próprio território e defendê-lo a partir de uma violenta tomada de posição contra os adversários. Empregando com maestria muitos recursos composicionais da tradição poética — e cumpre destacar que ele frequentemente se apoia em passagens dessa tradição, mostrando-se exímio leitor de poesia —, o filósofo adota um posicionamento radical e defende uma forma de educação da qual estaria excluída a maior parte do repertório poético (à exceção de hinos em honra aos deuses e encômios aos homens de bem). Nesse repertório, não haveria muito espaço para Homero e Hesíodo, mas, igualmente, a quase totalidade das canções de Arquíloco, Safo, Estesícoro e tantos outros nomes dos cancioneiros tradicionais estaria condenada a um silêncio sepulcral. Assim sendo, sou grato pelo fato de que a educação platônica jamais tenha alcançado a imposição geral de seus elevados fins.

Aristóteles, por outro lado, trabalhando na esteira de seu mestre, consegue desenvolver uma perspectiva mais aberta e receptiva ao fenômeno poético. Isso se deve, em alguma medida, às possibilidades abertas pelo próprio trabalho de Platão, com cuja obra basicamente todos os tratados aristotélicos mantêm algum nível de diálogo, ainda que sempre guardando certa distância como espaço para a afirmação de suas diferenças. Essa posição ambivalente deve ser levada em conta por quem queira compreender as proposições de Aristóteles, na medida em que se inserem numa complexa relação dialógica e diferencial *a mais*: isto é, além do jogo entre tradição e inovação perante todo o vasto repertório em poesia e prosa do passado, o Estagirita mantém sempre aberta uma via de interlocução privilegiada com Platão.<sup>587</sup>

Nesse sentido, um primeiro ponto a ser observado é que a obra supérstite de Aristóteles — ao contrário da de seu mestre — emprega de modo praticamente exclusivo o tratado e abandona relativamente cedo a composição de diálogos. Por mais que a força dessa impressão possa se dever aos acasos da transmissão textual, posto que o Estagirita também conta com diálogos nas listas de suas obras, fato é que esses diálogos parecem ter sido escritos durante sua juventude na Academia (como o *Sobre os poetas*, por exemplo) e hoje subsistem apenas em fragmentos. Dentro desse contexto, cumpre lembrar que obras platônicas tradicionalmente consideradas tardias (como o *Timeu* e as *Leis*) apresentam já uma série de características mais próprias do tratado filosófico, ao modo aristotélico, do que dos diálogos socráticos: longas exposições de temas específicos; abordagens sistemáticas desses temas; certa impessoalidade em sua apresentação etc. Em que pesem essas aproximações entre a obra do final da vida de

---

<sup>587</sup> Sobre a posição de Aristóteles na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1903, p. 35-7; PFEIFFER, 1968, p. 65-84; HALLIWELL, 1989, p. 149-51; LAMBERTON, 1992; VEGETTI, 1992; CASSIO, 2002; FORD, 2002, p. 262-71; BOUCHARD, 2012; NOVOKHATKO, 2020, p. 123-4.

Platão e as primeiras obras (majoritariamente perdidas) de Aristóteles, acredito que as diferenças no meio empregado para abordar suas questões acarretem mudanças consideráveis em seu modo de apresentação e tratamento. Essas diferenças surgem também na relação estabelecida entre o discurso filosófico aristotélico e outros gêneros do discurso vigentes em Atenas e no mundo helênico de modo geral, como a poesia, a retórica e a historiografia.<sup>588</sup>

Abordarei a estrutura geral da *Poética* e seus principais objetivos nas próximas seções (dedicadas a aspectos pedagógicos e estéticos), limitando-me aqui a apontar alguns posicionamentos de Aristóteles sobre a possibilidade de se recorrer produtivamente ao potencial epistemológico da tradição poética. Contrariamente a Platão, que parece ter nutrido sempre certo menosprezo por leituras alegóricas, ele não apenas propõe esse tipo de interpretação de passagens da *Ilíada* e da *Odisseia*, como se dedica a abordar de forma detida os chamados “problemas homéricos”, recorrendo ainda a diversos expedientes gramaticais, crítico-textuais e hermenêuticos em suas “soluções”. Tudo isso está em continuidade com o que chamei de “cultura do comentário”, embora Aristóteles pareça alcançar certo destaque nela, devido à extensão de seus esforços e à profundidade de algumas observações. Dio Crisóstomo (36.1), por exemplo, escrevendo bastante tempo depois dele (séculos I-II EC), aponta o amplo reconhecimento do Estagirita (“dizem”) como o responsável por estabelecer o princípio da crítica e da gramática com seus muitos diálogos sobre “o poeta” (isto é, Homero).<sup>589</sup> Em que pese tal reconhecimento por sua dedicação — reforçada pelo mesmo Dio Crisóstomo (53.1) em outra parte de sua obra —, a verdade é que suas análises críticas da poesia não são radicalmente distintas daquelas que propõem outros pensadores dessa mesma época.<sup>590</sup>

Como fazem frequentemente vários dos personagens de Platão, inclusive o próprio Sócrates, também Aristóteles recorre a passagens da tradição poética para exemplificar de forma sucinta um determinado argumento. É assim que ele cita o exemplo da súplica de Tétis

---

<sup>588</sup> Sobre a retórica, cumpre lembrar o papel que Platão parece ter desempenhado no estabelecimento do conceito e na desvalorização de atividades colocadas sob sua alçada (SCHIAPPA, 1990). O esforço de Aristóteles com a *Retórica* é mais definir esse campo em termos de princípios, meios e fins (segundo as práticas discursivas do século IV AEC), do que realmente criá-lo ou estabelecê-lo. Vários aspectos do tópico ainda serão abordados ao longo da exposição, mas referências básicas à tradição da retórica no período clássico incluem: SANDYS, 1903, p. 76-87; PECK, 1911, p. 38-52; JAEGER, [1945] 1995, p. 1060-94; p. 1253-73; MARROU, 1948a, p. 127-43; PFEIFFER, 1968, p. 75-6; ROSSI, 1971, p. 78-80; KERFERD, 1981, p. 78-82; KENNEDY, 1985b; LONG, 1985b, p. 533-4; MOMIGLIANO, 1985, p. 13-20; CAMBIANO, 1992, p. 535-44; NOVOKHATKO, 2020, p. 20-34.

<sup>589</sup> No original: καὶ δὴ καὶ αὐτὸς Ἀριστοτέλης, ἀφ’ οὗ φασι τὴν κριτικὴν τε καὶ γραμματικὴν ἀρχὴν λαβεῖν, ἐν πολλοῖς διαλόγοις περὶ τοῦ ποιητοῦ διέξεισι [...].

<sup>590</sup> As passagens em que Aristóteles cita trechos de Homero são convenientemente reunidas por Howes (1895). Para referências aos textos aristotélicos e reflexões sobre seus princípios hermenêuticos: PFEIFFER, 1968, p. 65-84; HALLIWELL, 1989, p. 149-51; LAMBERTON, 1992; CASSIO, 2002; BOUCHARD, 2009, p. 47-144; NOVOKHATKO, 2020, p. 123-4. — Para uma defesa do caráter idiossincrático dos estudos poéticos de Aristóteles: SANDYS, 1903, p. 35-7; FORD, 2002, p. 262-71; BOUCHARD, 2012.

a Zeus, na *Ilíada* (1.503-10), para dizer que pessoas não gostam de ser lembradas de que devem favores a alguém (*Ética a Nic.* 1124b12-17). Nesse mesmo sentido, ele afirma que é preciso se portar perante o prazer como os anciãos troianos se portam perante Helena (*Il.* 3.156-60), porque é apenas mandando-a embora que se evita o risco de cair em erro (*Ética a Nic.* 1109b7). Há até quem chegue ao extremo de defender que a ética aristotélica de modo geral se harmoniza com a moralidade homérica (PSEUDO-PLUTARCO, *Sobre Homero* 135).<sup>591</sup>

Apesar da atitude crítica de Aristóteles perante os rapsodos (desdenhados numa passagem em que são referidos como “os antigos homéricos”),<sup>592</sup> ele próprio escreve uma biografia de Homero tão fantástica quanto a de qualquer rapsodo. Esse material infelizmente não é transmitido até os dias de hoje, mas seus poucos fragmentos demonstram um vivo interesse por curiosidades biográficas e esses trechos aparecem reaproveitados em biografias posteriores, incluindo detalhes sobre a ascendência divina do poeta e sua morte trágica (provocada por depressão em decorrência de seu fracasso em resolver o enigma dos piolhos).<sup>593</sup>

Grande parte de seu material sobre Homero, contudo, consiste em resoluções de “problemas homéricos” (a julgar por sua preservação nos escólios de manuscritos da *Ilíada* e da *Odisseia*). Exemplos de “problemas” já foram citados antes, mas, para esclarecer melhor quão diversos podem ser e quão engenhosas soluções eles podem suscitar, citarei mais alguns:

- Por que Polifemo nasce como Ciclope, se ele é filho de um deus (Poseidon) e uma Ninfa do Mar (*Od.* 9.106)? Porque, como outros exemplos mitológicos indicam, tal é a natureza do mito (Bóreas engendra os Ventos, enquanto Poseidon e Medusa geram Pégaso) (fr. 395 Gigon);
- Quando Odisseu afirma que o olho cegado de Polifemo não será curado sequer por seu pai, Poseidon, Odisseu não estaria cometendo uma impiedade (*Od.* 9.525)? Não, porque ele apenas insinua que o deus não há de querer curar o filho e não que será incapaz de fazê-lo (fr. 397 Gigon);
- Por que, na interpretação proposta pelo adivinho Calcante do portentoso [*téras*] ocorrido durante o embarque das tropas, ele menciona o significado da devoração dos pássaros pela serpente, mas evita tratar do elemento mais espantoso, que é sua

---

<sup>591</sup> Para mais detalhes: BUFFIÈRE, 1956, p. 307-13.

<sup>592</sup> A passagem encontra-se na *Metafísica* (1093a27): “Esses filósofos fazem lembrar os antigos homéricos, que viam as pequenas semelhanças e não se davam conta das grandes.” No original: ὅμοιοι δὴ καὶ οὗτοι τοῖς ἀρχαίοις Ὀμηρικοῖς, οἱ μικρὰς ὁμοιότητος ὀρῶσι μεγάλας δὲ παρορῶσιν.

<sup>593</sup> Os fragmentos fazem parte do que teria sido o terceiro livro do diálogo *Sobre os poetas* (fr. 76 Rose = F 20.1 Gigon = Ps.-Plu. 1, *Vit. Hom.* 1.3-4). Para mais detalhes: LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 18.

petrificação em seguida (*Il.* 2.305-29)? Porque a interpretação desse elemento incide sobre as consequências funestas que a vitória sobre os troianos terá para os próprios aqueus e tal mensagem não haveria de ser bem recebida (fr. 369 Gigon);

- Como é possível que Homero mencione a cabeça da Medusa no Hades (*Od.* 11.633), se ela já aparece localizada na égide de Atena anteriormente (*Il.* 5.741)? Porque a deusa não tem a cabeça da Medusa literalmente sobre seu escudo, mas sim a capacidade da Górgona de petrificar (fr. 377 Gigon).

Há ainda uma porção de outros “problemas” desse tipo e suas soluções.<sup>594</sup> Eventualmente, aparecem interpretações alegóricas também, como na leitura segundo a qual os sete rebanhos de cinquenta vacas do deus *Hélios* [Sol] (*Od.* 12.129) seriam uma representação dos 350 dias (na verdade, 365 ¼) do calendário solar (fr. 398 Gigon).<sup>595</sup> Há também indícios de preocupações lexicográficas e correções textuais, ainda que nenhuma daquelas propostas por Aristóteles e atestadas nas fontes supérstites tenha sido incorporada aos textos homéricos transmitidos.<sup>596</sup> É provável que Aristóteles não tenha produzido uma edição completa de um texto homérico — apesar das anedotas em torno ao material que teria corrigido e fornecido a Alexandre da Macedônia —, mas ele demonstra familiaridade com soluções de “problemas homéricos” em que outros estudiosos recorrem a estratégias intrincadas de crítica textual, como a divisão de palavras e a mudança na acentuação (*Refutações sofisticas* 166b). Embora possa parecer espantoso que em pleno século IV alguém não apenas empregue tal tipo de estratégia, mas escreva sobre isso a fim de informar seu público, cumpre lembrar que a terminologia específica apresentada por Platão (*Crátilo* 399a) já possibilita esse tipo de descrição, enquanto é o próprio Aristóteles (*Refutações sofisticas* 177b) quem menciona o emprego na escrita de

---

<sup>594</sup> Para reflexões sobre os quatro “problemas” citados: BUFFIÈRE, 1956, p. 369-72; LAMBERTON, 1992, p. xii-xiv; BOUCHARD, 2009, p. 50-60. Para uma reunião de todos os fragmentos do filósofo sobre “problemas homéricos” extraídos dos escólios: Aristóteles, frs. 366-402 Gigon.

<sup>595</sup> Outros exemplos possíveis de interpretação alegórica do repertório poético nas obras de Aristóteles incluem as seguintes passagens: *Meteorologia* 1.9.347a2-8; *Do movimento dos animais* 4.699b35-700a3; *Política* 2.9.1269b27-31. Para discussões sobre esses trechos e seu teor alegórico (ou não): PÉPIN, [1958] 1976, p. 121-4; BOUCHARD, 2012, p. 47-69.

<sup>596</sup> O adjetivo *audéessa*, que significa algo como “possuindo o dom da fala” (embora seu sentido ainda seja discutível), é sistematicamente substituído por Aristóteles. Em passagens da *Odisseia* (5.334; 10.136), ele sugere alterações: onde o adjetivo caracteriza Circe e Calipso, a mudança é para *auléessa*, palavra (talvez cunhada por ele próprio) com o sentido de “vivendo só”; onde o adjetivo é empregado com Ino, sua sugestão é *oudéessa*, termo cujo sentido é “habitando a terra” (fr. 394,1 Gigon). Para mais detalhes: LAMBERTON, 1992, p. xv.

sinais marginais [*parásēma*] com o objetivo de evitar ambiguidades, referindo-se provavelmente à marcação das vogais acentuadas.<sup>597</sup>

Aristóteles recorre a uma multiplicidade exuberante de estratégias para refletir sobre Homero, levando mais de um crítico moderno a questionar o bom-senso de quem atribui algumas dessas “soluções” ao Estagirita. Ainda que seja um grande pensador — engenhoso, como uma leitura atenta de sua *Poética* ou de qualquer outra de suas obras supérstites sugere —, Aristóteles não deixa de ser um homem de seu tempo: está em diálogo com a “tradição do comentário”, tal como se desenvolve de Teágenes a Antístenes, passando por Estesíbroto e Gláucon, ainda que se mostre também afinado às mais argutas reflexões da tradição “propriamente” filosófica, de Xenófanes, Heráclito, Parmênides e, sobretudo, Platão. Ainda assim, Homero é para ele a grande autoridade em matéria de poesia. Homero, não Hesíodo. Embora o poeta beócio figure em momentos importantes de suas reflexões sobre o espaço (*Física* 208b27-33) e a origem de certos processos fisiológicos (*Metafísica* 1000a8-11), a verdade é que ele não é encarado por Aristóteles como poeta de fato — provavelmente na linha do que afirma sobre o caráter não poético dos versos de Empédocles (*Poética* 1447b16) —, mas sim como um pensador incipiente atuando nos primórdios da filosofia. Apoiando-se na consolidação dessa divisão entre poesia e filosofia, o Estagirita fortalece a corrente daqueles que relegam Hesíodo cada vez mais a um segundo plano da tradição hexamétrica arcaica, em prol do exclusivismo com que Homero é alçado ao status de referência poética primordial.<sup>598</sup> Que essa divisão tenha implicações epistemológicas de várias ordens é algo que deve estar bastante claro a essa altura da exposição.

Com essas últimas observações, encaminho a presente seção para o fim. À guisa de conclusão, contudo, gostaria de citar o texto de um último escólio. Comentando o já aludido “problema homérico” relativo à taça de Nestor (*Il.* 11.636-7), o comentador situa a questão e reúne as soluções de Estesíbroto, Antístenes, Gláucon e Aristóteles. A meu ver, a passagem é ilustrativa de algumas das tendências hermenêuticas apresentadas ao longo das últimas páginas, prestando-se a encerrar de modo sintético o panorama aqui proposto de alguns aspectos epistemológicos dessa “filologia *avant la lettre*”. Os dois versos em que está contido o “problema” da passagem são os seguintes:

---

<sup>597</sup> Para mais detalhes: CASSIO, 2002, p. 127-8; NOVOKHATKO, 2020, p. 53-4. — Sobre a possibilidade de Aristóteles ter editado textos homéricos (ou não): SANDYS, 1903, p. 34; PFEIFFER, 1968, p. 71-2; LAMBERTON, 1992, p. xv. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CLXXIV-CLXXXV; [1795] 1985, p. 158-65.

<sup>598</sup> Para detalhes da recepção de Hesíodo na obra de Aristóteles: KONING, 2010a, p. 151-3, p. 364-6; SCULLY, 2015, p. 119-20. — Ainda assim, cumpre lembrar que a tradição atribui a Aristóteles um livro (perdido) de título *Problemas Hesíódicos* (HESÍODO, T128 Most = HESÍQUIO, *Onomatologi*, s.v. Ἀριστοτέλης).

Qualquer outro só a custo poderia levantá-la [a taça] da mesa, se estivesse cheia, mas o velho Nestor a erguia com facilidade. (*Ilíada* 11.363-7 W).<sup>599</sup>

O comentador antigo faz a seguinte anotação:

Por que Homero fez que apenas Nestor pudesse levantar a taça? Pois não é verossímil que ele a levante mais facilmente do que os mais jovens. Estesímbroto diz que é com o objetivo de parecer verossímil que ele viveu muitos anos, pois se a força está intacta e não diminuiu por causa da velhice, então é lógico que há de ser assim também no que diz respeito à própria vida. Segundo Antístenes, “Homero não fala sobre o peso para a mão carregar, mas indica que ele não se embriagava: pois aguentava tranquilamente o vinho.” Gláucon diz que Nestor tomava a taça pelas alças ao longo do diâmetro, sendo fácil carregar qualquer coisa pelo meio. Aristóteles dizia que é preciso tomar parte da expressão “o velho Nestor” junto com “outro”, a fim de que o sentido da frase seja “Um outro velho a levantaria com dificuldade da mesa, mas o velho Nestor a ergue sem dificuldade.” Assim a comparação ocorreria entre aqueles de mesma idade. (PORFÍRIO, *Questões homéricas a Odisseia* 11.637 1-6 MacPhail).<sup>600</sup>

### **O público como aprendiz (ou os aspectos éticos e pedagógicos da canção)**

Se a canção do período arcaico é uma forma de exploração da realidade, capaz de promover, conservar e transmitir um *corpus* de conhecimentos, o cantor é o mestre das novas gerações. Esse é um aspecto fundamental da imagem do cantor que aparece reivindicado explicitamente desde as canções de Hesíodo — sobretudo em *Trabalhos e dias*, onde uma cena pedagógica orienta a própria estrutura de suas admoestações —, ainda que possa ser pressuposta também no material homérico, como já sugeri antes. A bem da verdade, essa é uma das pedras-de-toque para quem estuda a história dos Estudos Clássicos ou da Educação na Antiguidade, aparecendo nos mais diversos tratamentos da questão. Às vezes há exageros na ênfase dada ao intuito pedagógico de uma *Ilíada* ou uma *Odisseia*,<sup>601</sup> porém, é inegável que a recepção

<sup>599</sup> No original: ἄλλος μὲν μογέων ἀποκινήσασκε τραπέζης/ πλεῖον ἔόν, Νέστωρ δ' ὁ γέρον ἀμογητὶ ἄειρεν.

<sup>600</sup> No original: διὰ τί πεποίηκε μόνον τὸν Νέστορα αἶροντα τὸ ἔκπομα; οὐ γὰρ εἰκὸς ῥᾶον αἶρειν νεωτέρων. Στησίμβροτος μὲν οὖν φησιν, ἵνα δοκῇ εἰκότως πολλὰ ἔτη βεβιωκέναι· εἰ γὰρ παράμονος ἢ ἰσχύς καὶ οὐχ ὑπὸ γήρωσ μεμάρανται, καὶ τὰ τῆς ζωῆς εὐλογον εἶναι παραπλήσια. Αντισθένης δέ· “οὐ περὶ τῆς κατὰ χεῖρα βαρύτητος λέγει, ἀλλ' ὅτι οὐκ ἐμεθύσκετο σημαίνει· ἀλλ' ἔφερε ῥαδίως τὸν οἶνον”. Γλαύκων δέ, ὅτι κατὰ διάμετρον ἐλάμβανε τὰ ὄτα, ἐκ μέσου δὲ πᾶν εὐφορον. Ἀριστοτέλης δὲ τὸ “Νέστωρ ὁ γέρον” ἀπὸ κοινοῦ ἔφη δεῖν ἀκούειν ἐπὶ τοῦ “ἄλλος”, ἵν' ἢ “ἄλλος μὲν γέρον μογέων ἀποκινήσασκε τραπέζης, Νέστωρ δ' ὁ γέρον ἀμογητὶ ἄειρεν”. πρὸς γὰρ τοὺς καθ' ἡλικίαν ὁμοίους γενέσθαι τὴν σύγκρισιν.

<sup>601</sup> Que se pense no que afirma Jaeger ([1933] 1995, p. 61, trad. Artur Parreira): “A concepção do poeta como educador do seu povo — no sentido mais amplo e profundo da palavra — foi familiar aos Gregos desde a sua origem e manteve sempre a sua importância. Homero foi apenas o exemplo mais notável desta concepção geral e, por assim dizer, a sua manifestação clássica.” Para uma crítica a esse tipo de colocação: VERDENIUS, 1970.

conferida a essas obras já na Antiguidade frequentemente projeta esse intuito e cria estratégias para destacar a dimensão ética de sua representação e as potencialidades pedagógicas de sua leitura.<sup>602</sup>

As canções atribuídas a Homero, Hesíodo e outros nomes do período arcaico são recebidas dentro de um contexto sócio-político, apoiando-se em sua autoridade tradicional — em termos inclusive religiosos —, para transformar esse material no meio capaz de oferecer às novas gerações não apenas os conhecimentos promovidos, conservados e transmitidos através dele, mas também certos valores éticos tradicionais. Isso vale desde as performances rapsódicas de Homero, Hesíodo, Arquíloco e Sólon, passando pela mélica monódica ou coral de Álcman, Safo e Estesícoro, chegando até e mesmo indo além dos cancioneiros de Simônides e Píndaro. À guisa de exemplo da manutenção desse arranjo básico no período arcaico, consideremos o repertório deste último, em atividade durante a primeira metade do século V.

Originário da Beócia, do vilarejo de Cinocéfalo, vizinho de Tebas, Píndaro é um dos últimos representantes da poesia mélica tradicional cujo nome e obra sobrevivem em estado de razoável preservação. Para seu cancioneiro convergem várias tendências delineadas anteriormente, desde as mais convencionais, como a ideia do cantor como um representante inspirado da divindade, capaz de perpetuar a excelência por meio de seu canto, até concepções mais inovadoras, como a crítica à falta de senso demonstrada em algumas histórias tradicionais e a necessidade de lidar escrupulosamente com esse material. Em todo caso, suas canções recebem ampla aceitação entre as famílias aristocráticas das principais cidades helênicas, onde seus trabalhos são comissionados por altos valores: de Tebas a Cirene, passando por Atenas, Corinto, Larissa e Siracusa, as canções de Píndaro reivindicam a excelência como sua matéria e colhem os louros do reconhecimento diante dos mais diversos públicos. Infelizmente, como acontece com todos os cantores da Antiguidade, apenas uma parte de sua obra chega aos dias de hoje, mas o que sobrevive é bastante eloquente: além de alguns fragmentos de outros gêneros, trata-se de seus epinícios, cantos encomiásticos em homenagem aos vencedores de competições atléticas de caráter pan-helênico, como os Jogos Olímpicos (no templo de Zeus, em Olímpia), os Píticos (no templo de Apolo, em Delfos), os Nemeicos (no templo de Zeus, em Nemeia) e os Ístmicos (no templo de Posêidon, no Istmo de Corinto). Essas odes cristalizam alguns dos valores mais tradicionais da sociedade helênica do período arcaico, dialogando ainda

---

<sup>602</sup> Sobre a consolidação de um aparato didático-pedagógico na recepção dos cancioneiros do período arcaico, principalmente Homero: HAVELOCK, 1963; VERDENIUS, 1970; VERDENIUS, 1983, p. 31-7; KIMMEL, 2006, p. 183-6; GRAZIOSI, 2008, p. 31-2; NOVOKHATKO, 2020, p. 42-74.

com a emergente tradição de pensamento jônico-eleática, a fim de suscitar posicionamentos críticos em face do presente.<sup>603</sup>

Em termos formais, cumpre notar que essas canções empregam um dialeto dórico poético, estruturadas dentro de um arranjo estrófico triádico — tal como já aparecem desde Estesícoro, com uma estrofe seguida de uma antístrofe metricamente equivalente, coroadas com um epodo em arranjo métrico diverso —, e são entoadas em performances geralmente corais para grandes públicos. As canções de Píndaro são extremamente ricas e complexas, tanto em termos métricos e composicionais quanto lexicais e mitopoéticos. Acredito que essa dimensão formal seja constitutiva de uma poética fundamentada numa cosmovisão multifacetada, tanto tradicional quanto aberta a certas inovações de seu tempo. Que se leve em conta a concepção de poeta emergindo destes versos: um artista sábio e experiente na arte das Musas, tornado superior por sua habilidade poética — na qual a capacidade técnica deve estar associada tanto a uma competência natural quanto a uma relação direta com as divindades propiciadoras —, sem, contudo, abrir mão do conhecimento como forma de se posicionar criticamente perante o mundo.

[...] Eu tenho muitas  
rápidas flechas,  
debaixo do braço na aljava  
compreensíveis aos inteligentes; para a massa há a necessidade  
de intérpretes. Sábio é aquele que conhece, por natureza, muitas coisas,  
mas os que aprenderam, como corvos violentos,  
que grasnem em vão em sua loquacidade

contra a ave divina de Zeus!  
Agora, aponta o arco para o alvo: vai, meu coração! Quem devemos atingir  
de novo, lançando de nosso delicado ânimo  
as gloriosas flechas?  
(PÍNDARO, *Olímpica* 2.83-90, trad. Glória Onelley e Shirley Peçanha).<sup>604</sup>

Esse conhecimento deve ser posto a serviço dos valores éticos e morais dessa sociedade, evitando se transformar em mera loquacidade destrutiva. O papel do poeta é se fazer porta-voz da divindade, intermediário entre as esferas superiores e sua comunidade, mais como sábio do que como sabichão. Uma reivindicação como essa tem um tom abertamente polêmico com

<sup>603</sup> Para referências introdutórias a Píndaro na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1903, p. 2-3; p. 45-7; JAEGER, [1933] 1995, p. 250-69; IRIGOIN, 1952, p. 5-28; LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 61-9; SEGAL, 1985b, p. 226-35; NAGY, 1990c; ROSSI, 1992, p. 86-9; FORD, 2002, p. 113-30; KONING, 2010a, p. 310-6; BROSE, 2014, p. 274-86; SCULLY, 2015, p. 97-9; NOVOKHATKO, 2020, p. 40-1.

<sup>604</sup> No original: πολλά μοι ὑπ' ἀγκῶνος ὠκέα βέλη/ ἔνδον ἐντι φαρέτρας/ φωνᾶντα συνετοῖσιν· ἐς δὲ τὸ πᾶν ἔρμηνέων/ χατίζει. σοφὸς ὁ πολλὰ εἰδῶς φυᾶ· μαθόντες δὲ λάβροι/ παγγλωσσία, κόρακες ὧς, ἄκραντα γαρύετον Διὸς πρὸς ὄρνιχα θεῖον./ ἔπεχε νῦν σκοπῶ τόξον, ἄγε θυμέ, τίνα βάλλομεν/ ἐκ μαλθακᾶς αὔτε φρενὸς εὐκλέας οἴστους ἰέντες;



relação a certas vertentes de pensamento crítico já mencionadas aqui e Píndaro faz questão de se demarcar de tendências intelectuais que vê com suspeita. Isso se faz acompanhar no trecho citado pelo tradicionalismo de suas imagens, como na alusão a Zeus (representado por sua ave, a águia) e no recurso ao que pode ser uma interpretação renovadora da fórmula convencional “*épea pteróenta*” [palavras plumadas], muito comum nos poemas homéricos.<sup>605</sup>

Ideia afim a essa surge em sua proposta de releitura dos mitos tradicionais, tal como exemplarmente representada no caso do célebre mito de Pélops, retomado na *Olímpica* 1. Aí, em meio a sentenças de valor gnômico e tradicional, Píndaro afirma:

Sim, maravilhas muitas há e de algum modo também dos mortais  
o falatório vai acima da veraz palavra:  
adornados com mentiras intrincadas  
enganam os mitos.

Mas a Cárís [Graça], que provê todo o mavioso aos mortais,  
trazendo honra, até o incrível faz com que crível  
seja amiúde.  
Mas os dias vindouros  
são as testemunhas mais sábias.  
É conveniente ao homem dizer sobre os  
deuses belas palavras, pois menor é a culpa.  
Filho de Tântalo, sobre ti, contra meus predecessores, falarei.  
(PÍNDARO, *Olímpicas* 1.27-36, trad. Roosevelt Rocha).<sup>606</sup>

Píndaro tem critérios morais em sua abordagem do repertório mitológico tradicional e parece prefigurar, de certo modo, a atitude do próprio Platão em suas preocupações éticas e pedagógicas.<sup>607</sup> No trecho citado, o poeta reivindica sua prerrogativa de afirmar o discurso verdadeiro [*tòn alathê lógon*], contra as multicoloridas mentiras [*pseúdesi poikílois*], buscando evitar impiedades em suas palavras sobre a esfera divina. Por isso, recusa-se a repetir a impiedosa narrativa sobre a devoração de Pélops pelos deuses. Corrigindo a velha versão desse mito, o poeta explica o desaparecimento do garoto durante o banquete de Tântalo por meio da história sobre o amor de Posêidon, fazendo ainda uma alusão à importante instituição social da pederastia. Trata-se de um mecanismo eficiente para o fortalecimento dos laços sociais entre os antigos helenos e convém explicitá-lo aqui (ainda que rapidamente).<sup>608</sup> A pederastia consiste

<sup>605</sup> Sobre o emprego dessa fórmula homérica: BERTOLINI, 1992a, p. 58.

<sup>606</sup> No original: ἤ θαυματὰ πολλά, καὶ πού τι καὶ βροτῶν φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον/ δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις ἐξαπατῶντι μῦθοι/ Χάρις δ', ἅπερ ἅπαντα τεύχει τὰ μείλιχα θνατοῖς,/ ἐπιφέροισα τιμὰν καὶ ἄπιστον ἐμῆσατο πιστὸν/ ἔμμεναι τὸ πολλάκις/ ἀμέραι δ' ἐπίλοιποι/ μάρτυρες σοφώτατοι./ ἔστι δ' ἀνδρὶ φάμεν εὐκὸς ἀμφὶ δαιμόνων καλὰ· μείων γὰρ αἰτία./ υἱὲ Ταντάλου, σὲ δ', ἀντία προτέρων, φθέγξομαι [...].

<sup>607</sup> Tal é a sugestão de Jacqueline Duchemin (1955).

<sup>608</sup> Abordei essa questão com mais detalhes em trabalho anterior (Rafael SILVA, 2018a, p. 222-34).

na relação erótico-afetiva desenvolvida entre um *erastés* [amante] (um homem mais velho, já de barba) e um *erómenos* [amado] (um jovem ainda imberbe), cujas implicações sociais e pedagógicas são profundas e complexas: para além do contato afetivo e sexual entre dois homens de idades diferentes, a relação pederástica é uma instituição social por meio da qual os valores aristocráticos tradicionais são ensinados às novas gerações, enquanto ocorre sua introdução gradual nas responsabilidades da vida adulta.<sup>609</sup> Poesia, música, ginástica, política e ética são exercitadas principalmente em contextos onde o *erómenos* recebe algum tipo de instrução de seu *erastés*. Por isso, o desenvolvimento da relação pederástica — ainda que regida por regras bastante estritas — tem no *sympósion* um de seus ambientes privilegiados: uma atmosfera de tranquilidade e júbilo, entre amigos educados nos valores da elite, são condições importantes para que o aprendizado pederástico se realize de maneira efetiva.<sup>610</sup> Píndaro, ao abordar o mito de Pélops, revisitando-o criticamente à luz de seu presente, coloca-se como conhecedor dos cancioneiros tradicionais, mas reivindica para si um posicionamento crítico mais afinado aos rígidos critérios éticos e morais de seu próprio tempo.

A relativa autonomia de Píndaro, fundamentada em sua concepção ativa de poesia e seu papel pedagógico, manifesta-se em outro trecho emblemático de sua produção poética: trata-se de uma passagem de grande interesse não apenas para quem queira compreender a poética pindárica e seu legado para a tradição, mas também para esse panorama de uma “filologia *avant la lettre*”. Ainda que em trecho fragmentário (extraído do início do *Peã 7b*), o poeta começa invocando Apolo e sua mãe, Leto, para, na sequência, afirmar o seguinte:

[...] cantai hinos,  
e de Homero não pela repisada estrada  
indo, mas sobre cavalos alheios,  
já que... alada carruagem,  
Musa...  
suplico à filha de belo peplo de Urano,  
Mnemósine [Memória], e às suas filhas que  
habilidade concedam.  
Pois cegos são os espíritos dos homens,  
aquele que sem as Heliconíades  
a profunda via da sabedoria ... procura.  
Mas a mim elas entregaram  
esta imortal labuta [...]

---

<sup>609</sup> Uma referência fundamental para a questão da pederastia no final do período arcaico é o cancioneiro atribuído a Anacreonte. Para reflexões sobre essa instituição social: JEANMAIRE, 1913, p. 131, n. 3; JAEGER, [1933] 1995, p. 239-50; MARROU, 1948a, p. 55-68; DOVER, [1978] 1989; LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 44-5; GENTILI, [1985] 1988, p. 89-104; BUDELMANN, 2009, p. 233; MEIER, 2012, p. 105-6; p. 164-8; NOVOKHATKO, 2020, p. 24-5.

<sup>610</sup> Uma de suas mais célebres representações é a do *Banquete* de Platão, embora o *Banquete* de Xenofonte talvez represente melhor o ambiente de relaxamento e gozação que deve ter sido comum nessas ocasiões.

Vê-se aqui como Píndaro se afina à concepção arcaica do cantor como alguém inspirado pelas Musas — filhas de Memória —, dialogando explicitamente de várias formas com a tradição hesiódica (algo que reforça a ideia de sua influência na Beócia). Isso, contudo, acontece em meio a uma explícita recusa a trilhar a “repisada estrada” aberta por Homero, uma vez que preferiria recorrer a uma “alada carruagem”. Reclamando o direito a uma forma alternativa de canto, Píndaro inaugura uma poética que, enquanto reconhece o valor de sua própria tradição, busca posicionar-se de forma crítica e interessada no trato do material convencional, a fim de atuar em conformidade com os próprios valores: as célebres retomadas de algumas de suas imagens por Platão, mas também por poetas helenísticos, como Calímaco, indicam o sucesso com que leva a cabo sua empreitada.<sup>612</sup>

Cumprir observar que Homero não aparece necessariamente associado à vulgaridade e a um cancionero pedestre em Píndaro. Na *Pítica* 4 (277-9), mencionando a necessidade de se conhecer e honrar os ditos de Homero, faz uma referência elogiosa a uma passagem específica da *Iliada* (15.207), onde a excelência do mensageiro é associada à honra máxima da ação anunciada. A implicação aqui sobre o próprio trabalho encomiástico de Píndaro é evidente e o apoio na autoridade homérica vem justificado. Na *Ístmica* 4 (38-42), ele reforça seu próprio entendimento sobre o papel da canção na perpetuação da glória de indivíduos excelentes, reconhecendo que a voz de Homero permanece imortal para quem queira falar bem. Cumprir notar, entretanto, que ele menciona os “divinos versos” [*thespésia épea*] onde o poeta, com seu bastão (como um bom rapsodo), honra a excelência de Ájax na guerra, mas Píndaro enquadra essa menção com um comentário crítico sobre a morte vergonhosa do herói, segundo a tradição do Ciclo Troiano.<sup>613</sup>

Ambiguidade semelhante emerge em outra passagem, na *Nemeia* 7 (20-1), onde a doce voz de Homero é mencionada por ser capaz de embelezar desmesuradamente a história de

---

<sup>611</sup> No original: κελαδήσαθ' ὕμνουσ',/Ὀμήρου [δὲ μὴ τρι]πτὸν κατ' ἀμαξιτόν/ ἰόντες, ἀ[λλ' ἀλ]λοτριῆς ἀν' ἕπαισιν,  
ἐπεὶ αὐ[ π]τανὸν ἄρμα/ Μοισα[ ]μεν./ ]ἐπέυχο[μαι] δ' Οὐρανοῦ τ' εὐπέπλω θυγατρὶ/ Μναμ[ο]σὺ[ν]α  
κόραισιν τ' εὐ-/μαχανίαν διδόμεν/ τ]υφλα[ῖ γὰρ] ἀνδρῶν φρένες,/ ὅ]στις ἄνευθ' Ἐλκωνιάδων/ βαθεῖαν ε . . [ . . ] .  
ων ἐρευνᾷ σοφίας ὁδόν./ ἐμοὶ δὲ τοῦτο[ν δ]ιέδω- κ . ν] ἀθάνα[ο]ν πόνον

<sup>612</sup> Sobre a presença pindárica em autores posteriores: Platão (ANDERSON, 2016); poetas e estudiosos alexandrinos (BOUCHARD, 2009, p. 220-2; ACOSTA-HUGHES, 2010; KAMPAKOGLU, 2019).

<sup>613</sup> O destino trágico de Ájax é mencionado nas seguintes fontes: *Od.* 11.542; *Etiópida*, de Arctino, e *Pequena Iliada*, de Lesques (PROCLO, 202-8); Sófocles, *Ájax*; Aristóteles, *Poética* 23.1459b; Ovídio, *Metamorfoses* 12.620-8; 13.1-398; Hígino, *Fábulas* 107; Quinto de Esmirna, 5.121; Tzetzes, *Pós-homéricas* 481; Zenóbio, 1.43. Sobre as relações ambivalentes entre Píndaro e os cancioneros tradicionais: DETIENNE, [1981] 1992, p. 93-7; VERDENIUS, 1983, p. 34-5; NAGY, 1990c; FORD, 2002, p. 79-80.

Odisseu às expensas de seus feitos. Seu comentário na sequência parece conter uma série de alusões censurando Homero (apoiadas em categorias hesiódicas já abordadas aqui):

Pois em suas mentiras com alada artimanha  
algo venerável há. O saber  
engana seduzindo com mitos. Cego tem  
o coração a turbamulta dos homens. Pois se lhe fosse  
dado a verdade conhecer, jamais, irritado pelas armas,  
o poderoso Ájax conduziria através de suas entranhas  
a polida espada. [...]  
(PÍNDARO, *Nemeia* 7.22-7, trad. Roosevelt Rocha).<sup>614</sup>

Os epinícios de Píndaro são complexos: permeados de metonímias, neologismos, metáforas densas, sintaxe acidentada (talvez mais próxima da oralidade), esses poemas trazem ainda múltiplas referências histórico-geográficas e míticas (muitas vezes irreconhecíveis para o leitor atual, mas rebuscadas mesmo para uma audiência antiga), num amálgama que ajuda a constituir sua dimensão hierática. Essas características concorrem para o sucesso dos objetivos dessa poesia. Seus inflexíveis valores éticos e morais, sua reverência perante o passado e sua piedade para com os deuses, sua elevada concepção do papel pedagógico da poesia e do poeta, tudo isso encontra reflexo na riqueza e complexidade de versos em que o atleta louvado, sua família e sua *pólis* são elementos de tanta importância quanto os mitos que os acompanham.<sup>615</sup>

Muitas outras odes de Píndaro poderiam ser exploradas aqui para explicitar seu posicionamento complexo com relação a temas como as limitações humanas (em termos de conhecimento e capacidade de ação, mas também de sua mortalidade) ou ainda o acúmulo de riquezas (como forma de distinção social, mas também causa para uma ambição desmedida). Píndaro apresenta temas candentes para a sociedade de seu tempo, que aparecem abordados também por outros autores, e gostaria de ilustrar esses últimos pontos mencionando ainda uma passagem célebre de suas odes:

Mas quem um novo belo feito obteve  
sobre esplendor grandioso  
desde a esperança voa  
com aladas proezas, tendo  
ambição superior à riqueza. Em pouco tempo dos mortais  
o deleite cresce e assim também cai por terra,  
por adverso júízo abalado.

---

<sup>614</sup> No original: ἐπει ψεύδεσί οἱ ποτανᾶ τε μαχανᾶ/ σεμνὸν ἔπεστί τι σοφία δὲ κλέπτει παράγοισα μύθοις τυφλὸν δ' ἔχει/ ἦτορ ὄμιλος ἀνδρῶν ὁ πλεῖστος. εἰ γὰρ ἦν/ ἔ τὰν ἀλάθειαν ιδέμεν, οὐ κεν ὄπλων χολωθεῖς/ ὁ καρτερὸς Αἴας ἔπαξε διὰ φρενῶν/ λευρὸν ξίφος [...].

<sup>615</sup> Para reflexões sobre esses elementos da poesia pindárica: NAGY, 1990c; BROSE, 2014, p. 43-63.

Efêmeros: o que é alguém? O que não é alguém? Sonho de uma sombra é o ser humano. Mas quando um fulgor por Zeus enviado vem, brilhante luz está sobre os homens e maviosa vida.  
(PÍNDARO, *Pítica* 8.88-97, trad. Roosevelt Rocha).<sup>616</sup>

Na ética preponderantemente aristocrática de Píndaro, a ambição revela-se perigosa para o homem de valor. Ciente da fragilidade sobre a qual a existência humana se encontra, o poeta alerta para o risco de que o desejo por riquezas possa conduzir a atos de violência que infrinjam a justa medida imposta pela divindade. Os ecos hesiódicos, ainda que em diálogo com a tradição elegíaca de um Sólon, por exemplo, são notáveis. Evidentemente, não se trata de uma recusa radical ao acúmulo de riquezas — uma vez que essas constituem sim uma condição de possibilidade para a existência efetiva do homem valoroso —, mas é preciso que essa riqueza seja gerida com excelência e magnanimidade. O problema é que muitas vezes a ambição acaba conduzindo o homem excelente a se perder, uma vez que pode levá-lo à desmedida no gozo do deleite e à própria ruína.

Ciente das incertezas da existência humana — uma vez que é efêmera, ou seja, está sempre aberta às vicissitudes do dia<sup>617</sup> —, Píndaro afirma a excelência da ação e a glória garantida pelo canto como as únicas veredas seguras para quem queira uma vida digna de ser vivida. Compondo seus poemas já em pleno período clássico, esse poeta coloca-se como um dos mais ferrenhos defensores dos valores tradicionais da sociedade helênica, buscando resistir a um movimento que apenas poderia lhe aparecer como rebaixamento das potencialidades humanas. Ainda assim, é atravessado por algumas das tendências modernas de sua própria época. Acredito que essa tensão subjaza a toda a poética pindárica e ajude a compreender o jogo de forças, inclusive em termos pedagógicos, armado no período clássico: apoiando-se num passado concebido como excelente e glorioso, frente aos riscos de um presente mediano e desprezível, o poeta coloca-se como o porta-voz de uma excelência capaz de responder aos desafios da realidade contemporânea.

Essa mesma realidade aparece como uma oportunidade a ser explorada por figuras intelectuais dispostas a oferecer seus serviços pedagógicos para as elites das principais cidades helênicas do período. Na seção anterior, apresentei aqueles que ficaram conhecidos como sofistas e acredito que seja fundamental compreender os detalhes desse “movimento” à luz do contexto delineado acima (a partir do cancionero de Píndaro). Mestres itinerantes de uma

---

<sup>616</sup> No original: ὁ δὲ καλὸν τι νέον λαχὼν/ ἀβρότατος ἐπι μεγάλας/ ἐξ ἐλπίδος πέταται/ ὑποπτεροῖς ἀνορέαις, ἔχων/ κρέσσονα πλούτου μέριμναν. ἐν δ' ὀλίγῳ βροτῶν/ τὸ τερπνὸν αὔξεται· οὕτω δὲ καὶ πίτνει χαμαί,/ ἀποτρόπῳ γνῶμα σεσεισμένον./ ἐπάμεροι· τί δέ τις; τί δ' οὐ τις; σκιᾶς ὄναρ/ ἄνθρωπος. ἀλλ' ὅταν αἴγλα διόσδοτος ἔλθῃ,/ λαμπρὸν φέγγος ἔπεστιν ἀνδρῶν καὶ μείλιχος αἰὼν [...].

<sup>617</sup> Para reflexões sobre a natureza “efêmera” do ser humano nesse contexto histórico: FRÄNKEL, 1946.

sabedoria a um só tempo moderna e tradicional, refletindo sobre valores como a excelência e a capacidade humana para compreender a verdade e discerni-la de concepções enganosas, os sofistas fazem parte de um contexto sócio-histórico que demanda cada vez mais profissionais capazes de educar as novas gerações — principalmente as elites dispostas a pagar por isso — para enfrentar os novos desafios do presente. O reconhecimento dessa situação é oferecido em chave polêmica não apenas por alguém como Platão, que se engaja diretamente nesse debate (como sugeri a partir de trechos do *Íon*, do *Fedro* e da *República*), mas também por uma figura muito mais representativa da democracia ateniense de meados do período clássico: Aristófanes.<sup>618</sup>

Representante destacado da tradição de performances dramáticas de comédia entre os antigos (sobretudo entre os atenienses do período clássico, onde conhece um enorme sucesso), Aristófanes apresenta peças em que aborda e problematiza temas de grande urgência para seus concidadãos atenienses: a guerra do Peloponeso (*Acarnenses*, *Lisístrata*, *Aves*, *Paz*); a política demagógica de alguns líderes populistas, como Cléon (*Cavaleiros*, *Vespas*); a educação sofisticada (*Nuvens*); a situação das mulheres (*Lisístrata*, *Tesmoforiantes*, *Assembleia de Mulheres*); a decadência da tragédia e da educação em geral (*Rãs*, *Tesmoforiantes*); a má distribuição da riqueza (*Assembleia de Mulheres*, *Riqueza*). Suas apresentações são construídas em torno a uma estrutura básica na qual o protagonista, enfrentando uma situação inicial complicada, tem uma ideia revolucionária para reverter tal situação e, embora encontre resistências diversas, consegue implementá-la, promovendo as mais inesperadas peripécias. Em termos formais, cumpre retomar parte daquilo que já foi sugerido sobre os gêneros dramáticos: a comédia envolve a apresentação de um coro que canta em suas interações com alguns personagens, todos mascarados e interpretando papéis de personagens dentro de um enredo (geralmente com alguma situação da realidade atual). O coro da comédia com frequência tem traços fantásticos ou animais, como no caso de várias das peças supérstites de Aristófanes (*Aves*, *Cavaleiros*, *Vespas*, *Nuvens* e *Rãs*). Outros aspectos formais da comédia são o *agôn* [embate] e a parábase: o *agôn* consiste no momento em que dois personagens antagonizam diretamente, estabelecendo um acalorado bate e rebate (muitas vezes, em esticomitia, ou seja, verso a verso), pela vitória na disputa em questão; já a parábase, que costuma acontecer no meio da performance, dividindo-a em duas metades, é o momento em que o coro tira a máscara e se volta para o público — afastando-se da ação dramática, por meio dessa quebra da ilusão mimética —, com reflexões e interpelações ainda mais diretas aos presentes, emitindo opiniões

---

<sup>618</sup> Sobre a posição de Aristófanes na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1903, p. 52-61; JAEGER, [1933] 1995, p. 414-39; PFEIFFER, 1968, p. 47-8; HANDLEY, 1985, p. 370-98; HUNTER, 2009, p. 10-52.

(formuladas previamente pelo próprio comediógrafo) de caráter sociopolítico ou mesmo metapoético.

Como se vê, a comédia é um gênero que se engaja de forma crítica e direta com a realidade, apresentando ampla penetração social graças à popularidade de que desfruta na Atenas de meados do período clássico. O comediógrafo reivindica para si a prerrogativa de escutar o público e, preservando a excelência de sua própria canção — afinal, apesar da dimensão mimética de sua obra, o poeta é quem continua respondendo por tudo o que se entoa durante a performance —, assumir-se como porta-voz de sua comunidade.

Aristófanes, na peça *Cavaleiros*, apresenta o salsicheiro Agorácrito (personagem cujo nome significa “juiz da ágora”) numa disputa contra o famigerado político e demagogo Cléon pela confiança do *Dêmos* (representação alegórica do povo de Atenas), com o objetivo de restaurar a grandeza e o esplendor da cidade. De uma perspectiva biográfica, o pano de fundo histórico da composição dessa comédia parece ser a perseguição malsucedida por parte de Cléon contra Aristófanes após a representação da comédia *Babilônios* (426 AEC); com *Acarnenses* (apresentada no ano seguinte), Aristófanes promete uma vingança contra o líder demagogo, mas é justamente com *Cavaleiros* (comédia vencedora no concurso das Leneias no ano de 424) que ele obtém sua desforra. Que se note a síntese de muito do que mencionei anteriormente neste trecho emblemático de sua parábase:

CORO: (*Aos espectadores*) E vocês, prestem atenção aos anapestos, ó gente habituada a experimentar, por si própria, todo o gênero de poesia. Se algum desses poetas cómicos, já fora de moda, nos quisesse obrigar a falar ao público na parábase, não o teria conseguido assim do pé para a mão. Mas desta vez o poeta merece-o: odeia a mesma gente que nós odiamos, tem a coragem de dizer o que é justo e avança, com dignidade, contra Tífon e o furacão. Quanto à surpresa de muitos de vocês que, segundo o poeta diz, o têm procurado para lhe perguntarem por que razão, tanto tempo já passado, não solicitava um coro em seu próprio nome, ele encarregou-nos de vos dar uma explicação. Pois bem, diz o nosso poeta que não foi por falta de senso que deixou passar o tempo nessa situação, mas por considerar a produção de uma comédia a tarefa mais árdua que pode haver. Muitos foram os que se abalancaram a ela; a poucos ela concedeu os seus favores. Pelo que vos toca, há muito já que ele vem constatando que o vosso humor varia com os anos e que os poetas antigos, quando chegam à velhice, os ponde de lado.

(ARISTÓFANES, *Cavaleiros*, 502-520, trad. Maria de Fátima e Silva).<sup>619</sup>

---

<sup>619</sup> No original: ὑμεῖς δ' ἡμῖν προσέχετε τὸν νοῦν/ τοῖς ἀναπαίστοις,/ ὃ παντοίας ἤδη Μούσης/ πειραθέντες καθ' ἑαυτούς.// εἰ μὲν τις ἀνὴρ τῶν ἀρχαίων κωμφοδοδιδάσκαλος ἡμᾶς/ ἠνάγκαζεν λέξοντας ἔπη πρὸς τὸ θέατρον παραβῆναι,/ οὐκ ἂν φαύλως ἔτυχεν τούτου· νῦν δ' ἄξιός ἐσθ' ὁ ποιητής,/ ὅτι τοὺς αὐτοὺς ἡμῖν μισεῖ τολμᾶ τε λέγειν τὰ δίκαια./ καὶ γενναίως πρὸς τὸν τυφῶ χωρεῖ καὶ τὴν ἐριώλην./ ἃ δὲ θαυμάζειν ὑμῶν φησιν πολλοὺς αὐτῶ προσιόντας/ καὶ βασανίζειν ὡς οὐχὶ πάλαι χορὸν αἰτοίη καθ' ἑαυτόν,/ ἡμᾶς ὑμῖν ἐκέλευε φράσαι περὶ τούτου. φησὶ γὰρ ἀνὴρ/ οὐχ ὑπ' ἀνοίας τοῦτο πεπονθῶς διατρίβειν, ἀλλὰ νομίζων/ κωμφοδοδιδασκαλίαν εἶναι χαλεπώτατον

A passagem sugere um nível considerável de conhecimento poético e de reflexão metapoética, não apenas por parte do poeta, mas também de seu público. Só isso explica que numa performance popular, para milhares de pessoas reunidas num teatro, seja possível empregar um vocabulário técnico, fazer referências críticas a uma tradição poética antiga (e, mais até do que consolidada, julgada já ultrapassada), concluindo com proclamações orgulhosas sobre a excelência do próprio e bem-sucedido trabalho. Nessa época, a “cultura da poesia” em Atenas atinge desenvolvimentos notáveis, tanto em termos de seu vocabulário técnico (como o próprio Aristófanes tematiza em *Nuvens* 638 e 655, por exemplo), quanto de sua consolidação junto ao público, após décadas de competições anuais nos festivais cívico-religiosos, não apenas de comédias, tragédias e dramas satíricos, mas também dos repertórios rapsódicos e mélicos, para sequer mencionar as performances em banquetes e outras ocasiões informais. Acredito que seja preciso situar nesse contexto geral as orgulhosas palavras com que Aristófanes reflete sobre a seriedade de seu próprio trabalho: “a produção de uma comédia é a tarefa mais árdua que pode haver”.<sup>620</sup>

A obra de Aristófanes vem coroar essa “cultura da poesia” na Atenas clássica porque, graças a seu alto nível de reflexividade e sua tendência a posicionar-se de forma crítica perante aquilo que representa, aprofunda uma série de reflexões metapoéticas. As relações que estabelece com sua “contraparte” séria, isto é, com a tragédia, são complexas e têm interesse para qualquer história dos Estudos Clássicos: em primeiro lugar, porque, devido à partilha de características dramáticas — como o recurso a um coro e alguns personagens, contracenando mascarados dentro de um enredo —, vários dos jogos cômicos são estabelecidos a partir de alusões à tragédia; em segundo lugar, porque sua autoconsciência crítica (mais aguda do que costuma ser a da tragédia) oferece a abertura necessária para jogos com paródia, metalinguagem, quebra da ilusão dramática, mistura de gêneros poéticos, alusões diretas a fatos e pessoas da vida contemporânea etc.; finalmente, em decorrência deste último ponto, a comédia acaba se tornando uma fonte de informações para a própria tragédia (e mesmo para a

---

ἔργον ἀπάντων/ πολλῶν γὰρ δὴ πειρασάντων αὐτὴν ὀλίγοις χάρισασθαι/ ὑμᾶς τε πάλαι διαγιγνώσκων ἐπετείους τὴν φύσιν ὄντας/ καὶ τοὺς προτέρους τῶν ποιητῶν ἅμα τῇ γῆρᾳ προδιδόντας.

<sup>620</sup> Segundo Ford (2002, p. 18-9), as primeiras ocorrências do uso técnico da noção de “medida” para se referir a “métrica” (cujo sentido anterior é moral, como em Hesíodo, *Trabalhos e dias* 694, ou Sólon, fr.13.51-2 W) aparecem nas passagens citadas de Aristófanes (*Nuvens* 638 e 655). Evidentemente, a ocasião de performance é um elemento determinante dos gêneros de canção desde o período arcaico, como sugere o estudioso (FORD, 2002, p. 10), mas eu discordo que questões formais pudessem ser irrelevantes ou ignoradas nesse contexto. A inexistência de uma palavra específica para se falar de métrica, ou a ausência de nomes de gêneros de canção com base no metro, não indica que essas questões formais fossem irrelevantes para um cantor arcaico ou seu público. O fato de que algo não tenha um nome não quer dizer que não exista. Sobre a “cultura da poesia” no período clássico: ROSSI, 1971, p. 77-80; VERDENIUS, 1983, p. 23-4; GIANOTTI, 1992; FORD, 2002; BRANDÃO, [2005] 2015, p. 21-30; NOVOKHATKO, 2020, p. 14-5, p. 81-93.



história *tout court*). Evidentemente, é preciso cuidado para extrapolar os “fatos” por trás de uma representação cômica, mas basta lembrar de uma peça como *As Rãs* para que se tenha ideia da importância que a comédia pode alcançar na história da poesia dentro da tradição greco-romana: esse texto específico é um de seus pilares.<sup>621</sup>

Certamente composta após a morte de Eurípides (em 406 AEC), *As Rãs* retrata uma situação dramática cuja premissa já é metapoética em si mesma: mortos os grandes poetas trágicos Eurípides e Sófocles, ninguém mais é capaz de compor uma tragédia digna do nome e esse impasse ameaça levar Atenas à definitiva decadência moral; Dioniso, o deus patrono dos festivais cívico-religiosos durante os quais ocorrem as competições dramáticas, decide-se por empreender uma *katábasis*, isto é, uma descida ao mundo dos mortos, a fim de trazer Eurípides de volta à vida e garantir para Atenas alguém apto a restabelecer os padrões de excelência de seus cidadãos por meio de sua poesia; após muitas peripécias para chegar ao Hades, o deus constata a popularidade de Ésquilo por lá e institui um concurso para decidir qual poeta trágico devolver à vida; Sófocles reverentemente concede a precedência a Ésquilo, mas Eurípides o desafia e os dois iniciam uma agressiva competição poética que termina com a escolha de um deles por Dioniso. Essa breve síntese indica quantos *tópoi* tradicionais são empregados por Aristófanes para promover suas reflexões sobre o estado presente da “cultura da poesia” na Atenas clássica: a ideia de uma tradição poética já bem consolidada na *pólis*, ainda que em franca decadência; a poesia como *paideía* [educação] dos cidadãos; Dioniso como metonímia da crítica de poesia (entre os atenienses); a ideia de *katábasis* como um “trabalho” [*áthlos*] heroico de resgate da tradição por meio de um diálogo com o presente. Aristófanes explora cada um desses *tópoi*, a fim de potencializar o impacto de sua mensagem: Atenas vive uma decadência moral sim, mas isso já não é de agora, e precisa agir imediatamente caso queira estar de novo à altura de sua grandeza pretérita.<sup>622</sup>

Essas observações não fazem justiça à sutileza com que Aristófanes dramatiza o argumento, mas é possível compreendê-lo como um embate de forças: de um lado, os antigos valores, tal como encarnados pelos quase míticos *Marathōnomákhoi* (participantes da Batalha de Maratona contra os persas, em 490 AEC); de outro lado, os novos valores, tal como representados pela moralidade algo duvidosa dos sofistas e sua refinadíssima cultura letrada. Ésquilo fala em nome dos antigos; Eurípides, dos modernos. Apesar da vitória de Ésquilo,

---

<sup>621</sup> O gênero cômico de modo geral apresenta importância inegável para muitas outras reflexões de caráter metapoético, como indicam passagens onde, por exemplo, Crátinos (*incert.* fr. 355 K-A) e Aristófanes (fr. 233 K-A) criticam abertamente Homero (NOVOKHATKO, 2020, p. 54-8).

<sup>622</sup> Para referências introdutórias à posição d’*As Rãs* na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1903, p. 53-4; GRAZIOSI, 2002, p. 176-7; ROSEN, 2004; HUNTER, 2009, p. 10-52.

reconhecido como superior por Dioniso no final do concurso, acredito que esse resultado não indique algum tipo de posicionamento simplista por parte de Aristófanes. Não há aqui uma defesa a um retorno puro e simples à canção antiga, ou a um estado da cultura anterior à entrada de sofisticações intelectuais, pois esse retorno diante da realidade presente seria impossível. Inclusive, várias passagens da peça criticam severamente o estilo bombástico e certa obtusidade simplória daquilo que Ésquilo representa. Ainda assim, a crítica incide com mais força sobre Eurípides e a ideia de um “movimento sofisticado”, dando a ver tendências conservadoras de Aristófanes com relação às transformações intelectuais testemunhadas por sua *pólis*. Contudo, a questão está longe de ser fácil e o comediógrafo dá mostras de entender toda a seriedade da situação em que Atenas se encontra nos últimos anos da Guerra do Peloponeso (431-404 AEC), sugerindo a necessidade de uma urgente tomada de posição perante o problema da *paideía*.<sup>623</sup>

A poesia aparece diretamente ligada à questão pedagógica em vários momentos, mas considero emblemáticos esses versos colocados na boca de Ésquilo:

Os poetas devem ocultar o torpe,  
não encená-lo ou ensiná-lo. O mestre orienta  
crianças, os poetas guiam gente jovem.  
Devemos nos ater à retidão apenas.  
(ARISTÓFANES, *Rãs* 1053-1056, trad. Trajano Vieira).<sup>624</sup>

A dimensão pedagógica da poesia entre os povos helênicos — característica já existente nas canções da tradição hexamétrica arcaica — emerge aqui com a mais aguda autoconsciência de alguém apresentando seu poema no auge dos desenvolvimentos dessa cultura. O poeta é responsável por educar seus cidadãos, não tanto em termos epistemológicos (como transmissores de conhecimentos verdadeiros), mas como mestres capazes de estabelecer os modelos de comportamento moral. A poesia engendra formas de pensar e agir.

A prova mais cabal disso é o fato de que as reflexões aristofânicas não apenas ecoem discussões de seu próprio tempo, mas tenham efeitos práticos na realidade social. Refletindo sobre a questão educacional sob um prisma diferente n’*As Nuvens*, Aristófanes tece críticas ferozes aos sofistas, encarnados por ninguém menos que Sócrates. O enredo gira em torno ao fazendeiro Estrepsíades, tentando convencer seu filho (Fidípides) a aprender os novos truques sofisticados que o tornem apto a transformar o pior argumento no melhor, evitando assim ter que

---

<sup>623</sup> Sobre as relações entre Aristófanes e Eurípides: JAEGER, [1933] 1995, p. 433-9; AVERY, 1968; HANDLEY, 1985, p. 384-8; NIGHTINGALE, 1995, p. 63-4; ROSEN, 2004.

<sup>624</sup> No original: μὰ Δί’ ἀλλ’ ὄντ’ ἀλλ’ ἀποκρύπτειν χρῆ τὸ πονηρὸν τὸν γε ποιητὴν/ καὶ μὴ παράγειν μηδὲ διδάσκειν. τοῖς μὲν γὰρ παιδαρίοισιν/ ἔστι διδάσκαλος ὅστις φράζει, τοῖσιν δ’ ἠβῶσι ποιηταί./ πάνυ δὲ δεῖ χρηστὰ λέγειν ἡμᾶς.

arcar com suas dívidas. Como o jovem resiste às propostas do pai, Estrepsíades resolve ir ele próprio ao Pensatório [*Phrontistḗrion*], onde Sócrates cobra altos honorários para ensinar suas novas teorias, submetendo seus alunos a “curiosas” atividades de pesquisa. O quadro todo consiste numa caricatura ferina que amalgama sofistas, fisiólogos (sobretudo da tradição jônica, com ênfase em Anaxágoras) e o próprio Sócrates histórico. Não entrarei aqui nos detalhes da comédia, mas essa caricatura da “nova educação” trabalha com estereótipos populares — como já sugerido, relativos às suspeitas despertadas pelas atividades de sofistas —, reforçando esse sentimento no público por meio de uma denúncia alarmante sobre seus efeitos pretensamente deletérios em termos morais e sociais. O velho Estrepsíades não consegue acompanhar os ensinamentos de Sócrates, mas acaba tendo sucesso em levar seu filho até o Pensatório, onde o jovem realmente aprende de que forma o pior *lógos* [argumento] é capaz de vencer o melhor. Esse aprendizado vem à cena por meio do significativo *agôn* [embate] dessa comédia:

**Lógos justo:** Vem cá! Mostra-te  
aos espectadores, já que és ousado.  
**Lógos injusto:** Aonde quer que vás, ainda mais  
hei de te arruinar falando diante de um grande público.  
**Lógos justo:** Tu me arruinarás? Quem és tu?  
**Lógos injusto:** Um discurso [*lógos*].  
**Lógos justo:** É verdade, o pior.  
**Lógos injusto:** Mas eu te venço, que te dizes superior a mim.  
**Lógos justo:** Fazendo que tipo de esperteza?  
**Lógos injusto:** Descobrimo ideias novas.  
(ARISTÓFANES, *Nuvens* 889-896).<sup>625</sup>

Ideias novas. A meu ver, *As Nuvens* apresenta a questão pedagógica de forma menos nuançada do que sugeri ser o caso n’*As Rãs*. Trata-se aqui de uma verdadeira caricatura das novas tendências pedagógicas em Atenas, pois Aristófanes as critica duramente: depois que o jovem Fidípides passa a frequentar o Pensatório, ele não apenas consegue se livrar de seus credores — conforme os desígnios de Estrepsíades —, mas começa a agir de forma abusiva e violenta contra seu próprio pai, safando-se tranquilamente de seus atos impiedosos com uma boa argumentação. A comédia, contudo, não se encerra assim. Determinado a vingar-se contra o rumo que seu filho tomou sob a tutela daqueles novos ensinamentos, Estrepsíades vai ao Pensatório e, bradando que Sócrates e seu círculo cometem injustiças contra os próprios deuses, resolve incendiar o lugar. Mata Sócrates e todos os seus alunos. Essa versão das *Nuvens* é de

---

<sup>625</sup> No original: Δίκαιος Λόγος· χῶρει δευρί, δεῖξον σαυτὸν/ τοῖσι θεαταῖς, καίπερ θρασὺς ὢν./ Ἄδικος Λόγος· ἴθ’ ὅποι χρήσεις. πολὺ γὰρ μᾶλλον ’ς/ ἐν τοῖς πολλοῖσι λέγων ἀπολῶ./ Δίκαιος Λόγος· ἀπολεῖς σύ; τίς ὢν;/ Ἄδικος Λόγος· λόγος./ Δίκαιος Λόγος· ἤττων/ γ’ ὢν./ Ἄδικος Λόγος· ἀλλά σε νικῶ τὸν ἐμοῦ κρείττω/ φάσκοντ’ εἶναι./ Δίκαιος Λόγος· τί σοφὸν ποιῶν;/ Ἄδικος Λόγος· γνώμας καινὰς ἐξευρίσκων.

419 AEC; a julgar pelo testemunho de Plutarco (*Péricles* 32), Anaxágoras já havia sido alvo de intolerância religiosa alguns anos antes (432), devido a um decreto proposto por Diopites contra os que não respeitam os deuses ou ensinam teorias sobre o firmamento; pouco tempo depois da apresentação dessa comédia, Sócrates sofre perseguição análoga — acusado de não respeitar os deuses da cidade e corromper a juventude —, encontrando fim comparável àquele da peça de Aristófanes. Precisamente isso é trazido à tona no comentário de Sócrates na *Apologia* (19b-c) de Platão, quando associa sua condenação à caricatura sofística apresentada pelo comediógrafo alguns anos antes.<sup>626</sup> Não há dúvidas: a poesia não apenas expressa desejos e angústias de uma comunidade, mas também corrobora e aprofunda suas formas de pensar e agir.<sup>627</sup>

Isso poderia ser explorado a partir das obras dos próprios tragediógrafos que figuram na competição d’*As Rãs* de Aristófanes. Cada um a seu modo, Ésquilo, Sófocles e Eurípides compõem obras em diálogo com os cancioneiros tradicionais, retomando temas, figuras e construções dos poemas hexamétricos arcaicos, enquanto se apropriam da herança mélica para responder às demandas do público dos novos festivais cívico-religiosos com que Atenas honra o deus Dioniso. Suas apresentações dramáticas fazem parte do processo que converte pouco a pouco a mais antiga “cultura da canção” numa “cultura da poesia”, estabelecendo assim um diálogo *em diferença* com reivindicações tradicionais dos cantores.<sup>628</sup> A tradição biográfica constituída em torno a cada um deles sugere suas relações privilegiadas com a divindade: segundo Pausânias (1.21.2-3), Ésquilo, ainda criança, teria dormido durante uma vigília num vinhedo e recebido uma epifania de Dioniso; Sófocles, em idade avançada, teria acolhido na própria casa o deus Asclépio em forma de serpente (*TrGF* 4, T69), razão pela qual viria a receber um estatuto semidivino após a morte, com honras sacrificiais sob o epíteto de *Déxion* [acolhedor] (*FGrHist* 334 F38); Eurípides, antes mesmo de nascer, teria sido destacado por uma marca divina, destinando-o a ser coroado nas competições (apesar da confusão do pai, imaginando um futuro atlético para o filho) (*TrGF* 5.1, T1 IA.2). As próprias mortes excepcionais desses poetas reforçariam a ideia de um relacionamento privilegiado com a

---

<sup>626</sup> É notável, portanto, que no *Banquete*, diálogo cuja data dramática é 416, Platão não pareça sugerir a existência de maiores animosidades entre Sócrates e Aristófanes (HANDLEY, 1985, p. 388-91).

<sup>627</sup> Para outras referências sobre a questão social e pedagógica (inclusive em termos de representação da escrita) na poesia de Aristófanes: JAEGER, [1933] 1995, p. 428-33; HANDLEY, 1985, p. 376-9; LANZA, 1988; NAGY, 1989, p. 69-77; NIGHTINGALE, 1995, p. 60-4; HUNTER, 2009, p. 10-52; NOVOKHATKO, 2020, p. 104-6; POMPEU, 2020.

<sup>628</sup> Segundo Ateneu, Ésquilo teria dito que suas peças nada mais seriam do que “fatias dos grandes banquetes de Homero” (8.39 = 347e), enquanto Sófocles, o “amante de Homero” [*philómēros*], teria rejubilado “com o ciclo épico” [*tôi epikōi kýklōi*], de onde teria extraído a maior parte de seus enredos (7.5 = 277e). Sobre a presença dos cancioneiros tradicionais, seus mitos e sua oralidade na tragédia: SANDYS, 1903, p. 24-5; VERNANT, [1970] 1976; VERNANT, VIDAL-NAQUET, [1972] 2011; GENTILI, [1985] 1988, p. 19; HERINGTON, 1985; SCULLY, 2015, p. 100-10.

divindade, posto que esse elemento constitui o padrão para indivíduos ascendendo ao estatuto heroico nessa cultura (como são os casos mitológicos de Hércules ou Édipo, por exemplo).<sup>629</sup>

Ésquilo, Sófocles e Eurípides compõem suas canções em diálogo com a tradição, em termos dos padrões métricos, dos arranjos corais (estróficos), das figuras mitológicas e seus enredos, bem como de alguns de seus valores. Por outro lado, é evidente que eles respondem também a um contexto atravessado por transformações socioeconômicas e políticas que vão se tornar características da democracia de Atenas do período clássico. Esse é o mesmo pano de fundo das performances cômicas de Aristófanes e dos diálogos socráticos de Platão, mas esses dois gêneros do discurso recorrem tranquilamente a materiais “novos”, extraídos da realidade contemporânea, enquanto a tragédia reivindica uma dependência maior do material tradicional. Contudo, a apropriação desse material no presente acontece em diferença. A tragédia faz uma ponte entre duas temporalidades: por um lado, o tempo cíclico do mito, arcaico, poroso à influência direta dos deuses e relacionado aos grandes ciclos de guerras, massacres e feitos dos indivíduos extraordinários; por outro, o tempo progressivo da história, atual, conduzido pela ação humana e motivado pelos valores coletivos de sua organização política. A performance trágica veste as roupas da tradição heroica, mas incorpora valores e conflitos do presente. Tal é o sentido profundo da anedota segundo a qual o “brilhante Ésquilo” teria afirmado que “suas tragédias são fatias dos grandes banquetes de Homero” (ATENEU 8.39 = 347e). Nas interações “épicas” entre o coro e os atores, as reflexões dos tragediógrafos se inserem silenciosamente e participam — ainda que de forma oblíqua — dos mais acirrados debates de sua própria época.<sup>630</sup>

À luz desses valores e conflitos, os tragediógrafos não apenas são encarados como educadores de seus concidadãos, mas compreendem sua própria tarefa de uma perspectiva cívica, como a de servir sua *pólis*. A julgar pela linguagem dos próprios antigos, o poeta responsável pelo treinamento dos coros — atividade que envolve dimensões tanto corais quanto coreográficas — é um *didáskalos* [professor], responsável por propiciar aos coreutas *manthánein* [aprender]. A coincidência vocabular não deixa margem a dúvidas sobre a função pedagógica que o treinamento dos coros exerce nesse contexto. Esse aspecto é projetado inclusive por fontes do período clássico sobre as preocupações que tiranos do período arcaico teriam demonstrado ao manter poetas (dos mais variados gêneros poéticos, não apenas das

---

<sup>629</sup> Para mais detalhes sobre a tradição biográfica em torno aos três tragediógrafos: LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 70-103; FORD, 2002, p. 190-4.

<sup>630</sup> A expressão original de Ateneu é: [...] οὐδ' ἐπὶ νοῦν βαλλόμενος τὸ τοῦ καλοῦ καὶ λαμπροῦ Αἰσχύλου, ὃς τὰς αὐτοῦ τραγωδίας τεμάχη εἶναι ἔλεγεν τῶν Ὀμήρου μεγάλων δειπνῶν. Para desdobramentos a partir dessa célebre expressão: PFEIFFER, 1968, p. 43; GOULD, 1983, p. 32-8. — Diferentes formulações dessas ideias de relação entre tragédia e poesia épica incluem: VERNANT, [1970] 1976, p. 306; VERNANT, VIDAL-NAQUET, [1972] 2011, p. xxi; LORAUX, 1999, p. 72; COSTA, 2018, p. 47-53.

modalidades corais) constantemente em suas cortes, tal como afirmado sobre Periandro de Corinto, Polícrates de Samos, Hiparco de Atenas e Hierão de Siracusa.<sup>631</sup>

Outro elemento importante dessa rede de associações entre poesia e *paideía* no período clássico é a difusão da escrita, fenômeno ao qual já aludi e que gostaria de voltar a mencionar no presente contexto. Embora a tragédia deva ser encarada como um gênero em diálogo direto com o cancionero tradicional, a escrita exerce uma influência determinante sobre seu desenvolvimento. As evidências reunidas por estudiosos como Segal (1989) e Wise (1998), abordando os modos de aprendizado entre os cidadãos atenienses no século V, sugerem que o ensino baseado em textos escritos se difunde significativamente no período, sendo possível imaginar que mesmo Ésquilo participe dessas primeiras turmas. À luz dessa possibilidade, ganham profundo sentido histórico as palavras com que o personagem de Prometeu se orgulha por ter inventado “o número, excelente artifício,/ e as composições das letras [*grammátōn te synthéseis*],/ memória de tudo e mãe obreira das Musas” (ÉSQUILO, *Prometeu* 459-61).<sup>632</sup> As alusões à escrita em peças dramáticas do período clássico sugerem que o poeta, entendido como *didáskalos* (ARISTÓFANES, *Tesmoforiantes* 30, 88; *Rãs* 1021, 1054-6), assume a responsabilidade de ensinar não apenas os cantos corais e sua coreografia, mas também as letras [*grámmata*]: as mais de oitenta menções a leitura, escrita, livros, inscrições, letras e tábuas de cera apenas no *corpus* supérstite de versos dramáticos indicam sua importância nesse contexto. Há mesmo uma referência ao estudo do vocabulário homérico [*Homérou glóttas*], num fragmento da comédia *Convivas*, a primeira de Aristófanes (F 233 KA), sugerindo a relação entre o ensino das letras e a prática da poesia na educação desse período.<sup>633</sup> Apesar disso, não deixa de ser curioso que Aristófanes — nas representações satíricas que faz de tragediógrafos

---

<sup>631</sup> Entre outras fontes: Periandro (HERÓDOTO 1.23-4); Polícrates (HERÓDOTO 3.121; ANACREONTE, fr. 491 Campbell); Hiparco (“PLATÃO”, *Hiparco* 228b-229b; ARISTÓTELES, *Constituição dos atenienses* 18.1-2); Hierão (XENOFONTE, *Hierão* 1.6; CÍCERO, *Da natureza dos deuses* 1.22). Para reflexões em torno ao tema: JAEGER, [1933] 1995, p. 270-80; DODDS, 1951, p. 39-40; PICKARD-CAMBRIDGE, [1953] 1995, p. 90-1; NAGY, 1989, p. 14-6; GIANOTTI, 1992; NAGY, 1994/95, p. 44; FORD, 2002, p. 197-208; MEIER, 2012, p. 91-5; NOVOKHATKO, 2020, p. 34.

<sup>632</sup> No original: *καὶ μὴν ἀριθμὸν, ἔξοχον σοφισμάτων,/ ἐξηῦρον αὐτοῖς, γραμμάτων τε συνθέσεις,/ μνήμη πάντων, μουσομήτορ' ἐργάνην.* — Testemunhos sobre a instituição de escolas desde o final do período arcaico incluem: HERÓDOTO 6.27; TUCÍDIDES 7.29; DIODORO SÍCULO, 12.12.4, 13.3-4; PLUTARCO, *Temístocles* 10; PAUSÂNIAS, 6.9.6-7; ELIANO, *Histórias verdadeiras* 7.15. Para reflexões sobre o tema: MARROU, 1948a, p. 73-81; KNOX, 1985, p. 5-11; NAGY, 1989, p. 73-77; MADDOLI, 1992, p. 32-41; NIEDDU, 1992; FORD, 2010, p. 146-52; NICOLAI, 2014, p. 37-9; NOVOKHATKO, 2020, p. 25-6.

<sup>633</sup> Para uma lista com os testemunhos antigos: WISE, 1998, p. 17; NOVOKHATKO, 2020, p. 17-9. — Sobre a relação entre drama e escrita: PFEIFFER, 1968, p. 26-7; KNOX, 1985, p. 7-9; LANZA, 1988; SEGAL, 1988; ROSSI, 1992, p. 93-5; WISE, 1998; FORD, 2002, p. 152-7; BROGGIATO, 2014, p. 49-50; PALMISCIANO, 2014, p. 27-32; NOVOKHATKO, 2020, p. 14-5.

compondo suas obras em cena (*Acarnenses* 383-479 e *Tesmoforiantes* 9-265) — jamais os mostre com instrumentos de escrita.<sup>634</sup>

Diante desses dados, não há de ser surpresa que a tragédia pode ser interpretada como uma performance poética com deliberados propósitos pedagógicos. Considero essa possibilidade interessante, apesar do exagero com que alguns estudiosos a desenvolvem — chegando a defender a existência de uma espécie de “moral” delineada pelo tragediógrafo a seu público em cada uma de suas peças<sup>635</sup> —, mas gostaria de aproveitar a oportunidade para propor uma reflexão com graves implicações sobre os aspectos pedagógicos aqui discutidos: como reconhecer o momento em que um personagem ou membro do coro fala representando o pensamento do tragediógrafo? Como distinguir esse momento daquele em que outra fala é pronunciada em detrimento de suas convicções pessoais? Isto é, como determinar o posicionamento de um tragediógrafo sobre as questões representadas em cena, a partir do que são os posicionamentos de seus personagens? Uma reflexão análoga aplica-se à comédia e poderia ser estendida a poemas narrativos com discurso direto, como a *Ilíada* e a *Odisseia*, e mesmo a certos gêneros em prosa, como o diálogo socrático (e, alguns séculos depois, o romance antigo), dizendo respeito ao já mencionado problema da *mímēsis*. A questão parece ter assombrado Sólon desde o momento em que — segundo Plutarco (*Sólon* 29.4-5) — surgem as primeiras performances de Téspis, proclamando mentiras [*pseudómenos*] *in propria persona*.<sup>636</sup> Se for digno de confiança este outro testemunho de Plutarco (*Da glória dos atenienses* 5, 348c), essa mesma questão parece ter sido enfrentada algumas décadas depois por Górgias, numa reflexão que prenuncia alguns dos desdobramentos posteriormente avançados por Aristóteles em sua teorização sobre as especificidades do campo poético (como ainda analisaremos):

---

<sup>634</sup> Como apontam Herington (1985, p. 46-7) e Thomas (1992, p. 124).

<sup>635</sup> A mais ampla tentativa de proposta desse tipo é a de Winkler (1985, p. 32-8), ao esboçar uma espécie de tipologia das diferentes lições efébricas propostas pela tragédia (a partir dos textos supérstites); mas outros estudiosos diversificam esse tipo de abordagem, adotando diferentes critérios para determinar o que estaria em jogo nas “lições” cênicas exibidas para os jovens atenienses. Há quem privilegie a questão de um discurso autodefinidor do corpo de cidadãos (homens atenienses, livres, adultos), como Zeitlin (1990). Outros preferem explicitar as lições democráticas do discurso dramático de Atenas, salientando suas tensões e questionamentos, como Goldhill (1987).

<sup>636</sup> Em publicação anterior (Rafael SILVA, 2016b), analisei a passagem de forma detida e concluí que a cronologia não é obstáculo à possível historicidade do relato, contrariando quem suspeita dela por seu matiz platônico (como Gerald Else, em seu livro de 1965). A tendência da filologia moderna é suspeitar da historicidade de anedotas contadas em termos anacrônicos, mas um questionamento digno de nota aqui seria: que valor Plutarco ou Diógenes Laércio teriam como fontes antigas se um princípio tão estéril fosse adotado como regra? Seus testemunhos valeriam apenas para suas próprias épocas? Boa parte da tarefa da Filologia Clássica hoje consiste em tentar contornar esses obstáculos para devolver a voz a certas figuras silenciadas pelas vicissitudes da transmissão textual.

A tragédia floresceu e ficou famosa, tornando-se uma admirável recitação e espetáculo para as pessoas, enquanto oferecia com enredos [*mýthois*] e afecções [*páthesin*] seu engano; como diz Górgias, aí, quem engana é mais justo do que quem não engana, enquanto o enganado é mais sábio do que quem não se deixa enganar: quem engana é mais justo porque fez [*pepoiēken*] o que prometeu; o enganado é mais sábio porque quem se deixa levar pelo prazer das palavras não é insensível [*anaísthēton*]. (DK82B23).<sup>637</sup>

Ainda que não seja possível definir com certeza os desdobramentos efetivos dessas ideias sobre a atitude geral dos contemporâneos de Górgias com relação ao campo da produção poética (ou mesmo do que poderia ser uma estética), essa passagem demonstra uma valorização do prazer despertado pela poesia junto a pessoas cultivadas, à revelia do que pode haver de “enganoso” nas palavras e ações propostas pela representação poética. Mais até do que isso, Górgias sugere uma relação — formulada em termos paradoxais e certamente recebidos como chocantes —, segundo a qual a justiça do poeta e a sabedoria do público dependeriam não mais de uma verdade poética, mas sim de um engano [*apátē*] poético. Caso o fragmento seja autêntico, trata-se de um testemunho em pleno período clássico de uma sofisticada tentativa de harmonizar as pretensões morais e pedagógicas do poeta tradicional com as acusações mais recentes contra a imoralidade e a ignorância de suas representações. Embora essas ideias possam ter exercido alguma influência sobre as gerações seguintes, como sugerem ecos nos *Discursos duplos* (3.10), nada nas fontes supérstites indica que uma teorização poética ou estética nessas linhas tenha sido defendida publicamente de modo impactante nessa época.<sup>638</sup> Muito antes pelo contrário, essa questão parece ter permanecido em larga medida sem solução, atormentando continuamente alguém como Platão e suscitando dificuldades em momentos importantes de sua obra (como já vimos em nosso tratamento da *República*).<sup>639</sup>

---

<sup>637</sup> No original: ἦνθησε δ' ἡ τραγωδία καὶ διεβοήθη, θαυμαστὸν ἀκρόαμα καὶ θέαμα τῶν τότε ἀνθρώπων γενομένη καὶ παρασχούσα τοῖς μύθοις καὶ τοῖς πάθεσιν ἀπάτην, ὡς Γοργίας φησὶν, ἦν δ' τ' ἀπατήσας δικαιότερος τοῦ μὴ ἀπατήσαντος, καὶ ὁ ἀπατηθεὶς σοφώτερος τοῦ μὴ ἀπατηθέντος. ὁ μὲν γὰρ ἀπατήσας δικαιότερος ὅτι τοῦθ' ὑποσχόμενος πεποίηκεν, ὁ δ' ἀπατηθεὶς σοφώτερος· εὐάλωτον γὰρ ὑφ' ἡδονῆς λόγων τὸ μὴ ἀναίσθητον.

<sup>638</sup> O trecho do tratado anônimo dos *Discursos duplos* (3.10) afirma o seguinte: “Na composição de tragédias e na pintura, o melhor é aquele que mais engana ao fazer coisas semelhantes às verdadeiras.” No original: ἐν γὰρ τραγωδοποιίᾳ καὶ ζωγραφίᾳ ὅστις <κα> πλεῖστα ἐξαπατῆ ὅμοια ἀληθινοῖς ποιέων, οὗτος ἄριστος. — Sobre a possível existência de uma teoria poética (ou mesmo estética) nos escritos de Górgias: DETIENNE, [1967] 1981, p. 107-9; PFEIFFER, 1968, p. 45-7; KERFERD, 1981, p. 78-82; FORD, 2002, p. 172-5; COELHO, 2010, p. 51-4; CUNHA, 2013.

<sup>639</sup> Para mais reflexões sobre a problemática: SANDYS, 1903, p. 61-4; HAVELOCK, 1963, p. 20-35; DETIENNE, [1967] 1981, p. 112-9; VERDENIUS, 1983, p. 54-7; GENTILI, [1985] 1988, p. 50-60; NIEDDU, 1992, p. 573-85; NIGHTINGALE, 1995; KAHN, 1996, p. 36-70; BOUCHARD, 2009, p. 235-347; KONING, 2010a, p. 116-9; NAGY, 2010, p. 332-3; COLLOBERT, 2011. — Homero é reconhecido como trágico, devido ao emprego da *mímēsis*, tanto por Platão (*Rep.* 598d, 607a; *Tht.* 152e) quanto por Aristóteles (*Poet.* 1448b34-38, 51a24-29, 54b11-14, 54b25-30 e 60a5-11). Ainda assim, a poesia épica tende a despertar menos desconfiança entre os antigos do que a tragédia: “Platão”, *Minos* 318e; Plutarco, *Teseu* 16.2-3; Dio Crisóstomo, 36.35.



Não pretendo confrontar aqui o complexo problema da *mímēsis*, nem mesmo em sua aplicação dramática mais estrita. Gostaria, contudo, de sugerir as dificuldades colocadas por gêneros miméticos — eminentemente dialógicos, como já sugeri antes — para a recepção do público antigo, citando um exemplo de Eurípides. Trata-se de uma passagem da peça *Hipólito*, quando o personagem homônimo, depois de jurar guardar segredo, escuta a revelação de que Fedra, sua madrasta, nutre um profundo e incontrolável desejo sexual por ele:

**Hip.** Ó mãe terra e vastidões do sol,  
de que palavras o aspecto indizível ouvi.  
**Ama** Cala, ó filho, antes que teu grito seja percebido.  
**Hip.** Não calarei depois de ouvir coisas tão horríveis.  
**Ama** Sim, por esta tua destra bem armada.  
**Hip.** Não segures minha mão, nem agarres meus peplos.  
**Ama** Por teus joelhos, não me arruínes.  
**Hip.** Mas como? Segundo o que sugeres, nada do que disseste é mau.  
**Ama** Esta história aí, ó filho, não é coisa pública.  
**Hip.** O belo fica mais belo quando partilhado por muitos.  
**Ama** Ó minha criança, não desonres de forma alguma o juramento.  
**Hip.** A língua jurou, mas o pensamento não.  
(EURÍPIDES, *Hipólito* 601-12).<sup>640</sup>

Apesar da frase ameaçadora pronunciada por Hipólito no último verso do trecho citado, o jovem cumpre exemplarmente a palavra dada e jamais revela o conteúdo perturbador daquele segredo. Ou seja, ele próprio cumpre sua promessa durante a ação encenada na tragédia e preserva seu caráter virtuoso tradicional. Esse verso, contudo, assombra a Antiguidade e motiva as mais diversas recriminações a seu autor, tanto em vida quanto após sua morte.

Começemos por um terreno já abordado antes: a comédia. Aristófanes, pelo que vimos, aproveita oportunidades como essa para ridicularizar certas tendências “modernizantes”, visando Eurípides com certa frequência. O matiz sofisticado da formulação euripidiana é inegável e, exatamente como fica sugerido em algumas das frases de Estrepsíades no final das *Nuvens*, Aristófanes gosta de fazer com que o feitiço se volte contra o feiticeiro.<sup>641</sup>

---

<sup>640</sup> No original: **Ἰππόλυτος**· ὦ γαῖα μήτηρ ἡλίου τ' ἀναπτυχαί./ οἶων λόγων ἄρρητον εἰσήκουσ' ὄπα./ **Τροφός**· σίγησον, ὦ παῖ, πρὶν τιν' αἰσθέσθαι βοῆς./ **Ἰππόλυτος**· οὐκ ἔστ' ἀκούσας δεῖν' ὅπως σιγήσομαι./ **Τροφός**· ναί, πρὸς σε τῆς σῆς δεξιᾶς εὐωλένου./ **Ἰππόλυτος**· οὐ μὴ προσοίσεις χεῖρα μηδ' ἄψη πέπλων./ **Τροφός**· ὃ πρὸς σε γονάτων, μηδαμῶς μ' ἐξεργάση./ **Ἰππόλυτος**· τί δ', εἴπερ, ὡς φῆς, μηδὲν εἴρηκας κακόν./ **Τροφός**· ὁ μῦθος, ὦ παῖ, κοινὸς οὐδαμῶς ὄδε./ **Ἰππόλυτος**· τά τοι κάλ' ἐν πολλοῖσι κάλλιον λέγειν./ **Τροφός**· ὃ τέκνον, ὄρκους μηδαμῶς ἀτιμάσης./ **Ἰππόλυτος**· ἡ γλῶσσο' ὁμώμοχ', ἡ δὲ φρήν ἀνώμοτος.

<sup>641</sup> Na sequência do argumento, abordo duas das três referências aristofânicas ao verso de Eurípides: *Tesmoforiantes* 275-6; *Rãs* 101-2 e 1471. Apesar da argumentação de Avery (1968), não acredito que a relação de Aristófanes com Eurípides seja mais de admiração e cooperação do que de polêmica e disputa. Essas duas dimensões coexistem, mas o comediógrafo se posiciona criticamente perante a obra euripidiana. Nesse sentido, por mais que os argumentos de Avery para situar historicamente esse debate me pareçam corretos, discordo da ideia de que não haja um elemento moral naquilo que motiva Aristófanes a se aferrar ao verso 612 de *Hipólito*.

Em *Tesmoforiantes*, o próprio Eurípides aparece em cena tentando convencer Mnesíloco a se disfarçar de mulher para se infiltrar nas Tesmofórias (um festival estritamente feminino), no qual as mulheres conspiram para se vingar contra as representações femininas negativas das peças euripidianas. Como se vê, essa comédia também é atravessada por reflexões metapoéticas, mas o que me interessa aqui é o seguinte: convencido a participar do plano, Mnesíloco está se travestindo com as roupas femininas do tragediógrafo Agatão (o mesmo que aparece no *Banquete* de Platão como poeta de sucesso, ainda que aqui seja alvo de ridículo como afeminado), quando se volta para Eurípides e pede que ele faça um juramento de que vai socorrê-lo, em caso de dificuldade:

**Eurípides:** Juro por todos os deuses superiores.

**Mnesíloco:** Lembra-te disto: o pensamento jurou,  
não a língua. Não estou te fazendo dizer um juramento.  
(ARISTÓFANES, *Tesmoforiantes* 274-6).<sup>642</sup>

O interlocutor de Eurípides faz com que ele jure, mas não como um juramento que se faz com a língua, deixando o pensamento liberado. Segundo ele, o contrário é melhor: jurar com o pensamento, ainda que a língua não diga nada. A referência aqui é muito evidente e Aristófanes pode fazê-la com a certeza de que parte de seu público compreenderá seu foco mais imediato.<sup>643</sup> Ao trazer o próprio Eurípides para a cena, o comediógrafo explora o fato de que um ateniense do período clássico realmente poderia se sentir desconfortável em depender da palavra de alguém capaz de compor um verso como aquele de Hipólito. Afinal, quanto valeria a palavra de quem fosse capaz de imaginar que seria possível se safar de um juramento por meio de um raciocínio tão deplorável?

A julgar pelo testemunho de Aristóteles (*Retórica* 3.15.8), Eurípides é literalmente convocado a responder pela impiedade que consiste em ter formulado uma tal ideia para apresentá-la publicamente perante a multidão das Dionísias. O trecho é muito significativo pelo que indica sobre as modalidades de recepção de uma mensagem apresentada no âmbito de um discurso mimético durante o período clássico em Atenas.

Um recurso argumentativo disponível a alguém que já tenha sido julgado antes, como no caso de Eurípides contra Higienon, quando foi acusado de impiedade num processo de *antidosis* por ter feito um poema exortando a jurar em falso: “minha língua jurou, mas o pensamento não.” Efetivamente,

---

<sup>642</sup> No original: **Εὐριπίδης**: ὄμνημι τοῖνον πάντα ἄρδην τοὺς θεοὺς./ **Μνησίλοχος**: μέμνησο τοῖνον ταῦθ', ὅτι ἡ φρήν ὤμοσεν,/ ἢ γλῶττα δ' οὐκ ὁμώμοκ'· οὐδ' ὄρκωσ' ἐγώ.

<sup>643</sup> Avery (1968, p. 22-5) oferece boas razões para que os atenienses tenham esse verso fresco na memória. Abordarei esse aspecto na sequência.

Eurípides afirmou que Higienon cometia um ato injusto por trazer para os tribunais decisões das competições dionisíacas; pois aí já respondera, ou voltaria a responder, se ele o quisesse acusar. (ARISTÓTELES, *Retórica* 3.15.8).<sup>644</sup>

A passagem não deixa de evocar alguns dos atritos que a própria literatura moderna experimenta quando a sociedade em que está inserida debate a função da instituição literária,<sup>645</sup> mas o mais curioso é que Eurípides sequer cogita a possibilidade de se defender dizendo que não é ele quem pronuncia a frase em questão, mas sim um personagem dentro de uma representação dramática. A menos que o tragediógrafo esteja sendo perseguido por atribuir um pensamento imoral a um personagem talvez percebido pelo público como nobre e exemplar, a ideia por trás dessa anedota parece ser a de que um poeta responde diretamente por tudo o que é pronunciado durante a apresentação de uma obra sua. Em todo caso, aparece claramente a exigência de uma preocupação moral em suas representações.<sup>646</sup>

Testemunhos sobre a forma como “Sócrates” cita os poetas, extraindo os versos de seu contexto imediato e dobrando seu sentido ao que lhe parece conveniente a cada situação, provavelmente são motivadas por esse mesmo problema. Segundo Xenofonte (*Memoráveis* 1.2.56), ele é acusado de deturpar passagens dos mais estimados poetas com o objetivo de ensinar a seus discípulos os piores propósitos. O exemplo é eloquente: uma passagem de *Trabalhos e dias* (311), onde o poeta é tradicionalmente interpretado dizendo “o trabalho não é nada vergonhoso, pois vergonhoso é não trabalhar”, mas que Sócrates parece ter sido capaz de interpretar como “nenhum trabalho é vergonhoso, pois vergonhoso é não trabalhar”.<sup>647</sup> A sintaxe do grego realmente admite as duas leituras e o fato de que Platão (*Cármides* 163b-c) mencione essa mesma passagem de Hesíodo numa polêmica entre Crítias e Sócrates — ainda que a questão aqui seja outra<sup>648</sup> — reforça a atestação histórica desse tipo de interpretação “livre” (em discussões sobre esse mesmo verso). Na sequência da mesma passagem de Xenofonte (*Memoráveis* 1.2.58), Sócrates é acusado de ter recorrido às palavras severas de Odisseu contra o povo (*Il.* 2.203-5) para defender posicionamentos antidemocráticos em

---

<sup>644</sup> No original: ἄλλος [τόπος], εἰ γέγονεν κρίσις, ὥσπερ Εὐριπίδης πρὸς Ὑγιαίνοντα ἐν τῇ ἀντιδόσει κατηγοροῦντα ὡς ἀσεβῆς, ὃς γ' ἐποίησε κελεύων ἐπιπορκεῖν, “ἡ γλῶσσ' ὁμόμοχ', ἡ δὲ φρὴν ἀνώμοτος.” ἔφη γὰρ αὐτὸν ἀδικεῖν τὰς ἐκ τοῦ Διονυσιακοῦ ἀγῶνος κρίσεις εἰς τὰ δικαστήρια ἄγοντα· ἐκεῖ γὰρ αὐτῶν δεδωκέναι λόγον, ἢ δώσειν εἰ βούλεται κατηγορεῖν.

<sup>645</sup> A evocação mais imediata aqui é ao tribunal correcional do Sena, onde, apenas no ano de 1857, são julgados Gustave Flaubert e Charles Baudelaire pelas “imoralidades” de *Madame Bovary* e *As flores do mal*.

<sup>646</sup> Para reflexões sobre o tema: LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 94; BOUCHARD, 2009, p. 254-5.

<sup>647</sup> No original: ἔργον δ' οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δὲ τ' ὄνειδος.

<sup>648</sup> Nessa passagem, Crítias defende que o trabalho [*érgon*] aparece como algo intrinsecamente bom para Hesíodo, por oposição ao produto [*poiēma*], que só seria bom quando útil e bem feito. O uso da palavra *poiēma* nesse contexto reforça o que tem sido dito sobre a “cultura da poesia” na Atenas clássica. Para mais considerações: GRAZIOSI, 2002, p. 178-9; KONING, 2010a, p. 226.

Atenas. Ainda que a acusação seja apressadamente refutada na sequência do trecho, a menção aponta para o mesmo problema hermenêutico de que tenho tratado a partir de Eurípides (e a tragédia de modo geral), mas que tem implicações para as mais diversas formas de *mímēsis*. Platão aborda longamente essa questão, mas — à luz do que acaba de ser sugerido, e outras passagens onde Sócrates e seus interlocutores são representados levando esse problema hermenêutico a seu paroxismo, inviabilizando toda e qualquer interpretação efetiva de uma mensagem poética — é possível que o assunto fosse objeto de vivos debates no período.<sup>649</sup>

Para além da alçada de Sócrates, contudo, o nome de Eurípides destaca-se como aquele que com mais frequência parece ter deixado seus intérpretes em apuros sobre como abordar seus poemas dramáticos. Na verdade, seria possível citar muitos exemplos tardios de leitores inconformados com frases pronunciadas por personagens euripidianos e não é à toa que ele parece ter sido acusado judicialmente pelo menos mais uma vez durante a própria vida: segundo Sátiro, num fragmento de sua *Vida de Eurípides*, Cléon levou-o à justiça sob a acusação de impiedade [*asébeia*].<sup>650</sup> Eurípides realmente experimenta os limites do jogo dramático, radicalizando o potencial disruptivo que se encontra no dialogismo já explorado por Ésquilo e Sófocles (mas existente mesmo nos poemas atribuídos a Homero e Hesíodo), suscitando assim reflexões profundas sobre questões de difícil solução para a sociedade de seu tempo. A recepção complicada que lhe aguarda, tanto em vida quanto após a morte, é o sinal mais evidente do encontro de pressupostos hermenêuticos como os que vigem no período clássico e a radicalidade de um trabalho dramático como o seu.<sup>651</sup>

Ecoando essa problemática, Aristófanes revisita esse mesmo verso alguns anos depois — talvez como “homenagem” fúnebre ao tragediógrafo —, colocando-o na boca de Dioniso justamente quando o deus divulga o resultado de sua decisão final na competição entre Eurípides e Ésquilo:

**Plutão:** Decide!

**Dioniso:** Esta será minha decisão:  
escolherei quem minh'alma quiser.

---

<sup>649</sup> Penso aqui particularmente no que é feito com o poema de Simônides (fr. 542 *PMG*) no *Protágoras* (339a-d) de Platão, mas outras passagens emblemáticas podem ser destacadas de diálogos como *Íon*, *Crátilo*, *Fedro* e *República*. A crítica platônica ao aspecto metamorfoseante da interpretação — rapsódica ou sofística — recorre a uma comparação com a figura de Proteu para sugerir a melhor forma de “fixá-la”: *Eutidemo* 288b, *Íon* 541e, *República* 381b. Para reflexões sobre o tema: JAEGER, [1943] 1995, p. 636-9; DETIENNE, [1967] 1981, p. 66-8; PFEIFFER, 1968, p. 32-5; SVENBRO, 1976, p. 139-72; GENTILI, [1985] 1988, p. 64-71; KNOX, 1985, p. 14-5; FERRARI, 1989, p. 99-103; FORD, 2002, p. 85-112, p. 194-7; 2010; GRAZIOSI, 2010, p. 111-25; KONING, 2010a, p. 89-91; 2010b; YAMAGATA, 2010; NOVOKHATKO, 2020, p. 81-4.

<sup>650</sup> *Papiro de Oxirrinco* 9.1176, col. X, linhas 15-22.

<sup>651</sup> Para os testemunhos antigos sobre Eurípides e uma reflexão sobre a resistência apresentada por eles: LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 102-3.

**Eurípides:** Recorda o juramento feito aos deuses:  
levar-me para casa, escolher o amigo.

**Dioniso:** Jurou a língua, mas meu escolhido é Ésquilo.  
(ARISTÓFANES, *Rãs* 1466-71).<sup>652</sup>

No mais crítico dos momentos, o feitiço realmente se volta contra o feiticeiro. Aristófanes faz uma escolha terminológica muito precisa na formulação desse trecho. Uma formulação, inclusive, emblemática do que nos tem ocupado ao longo destas páginas: apesar do juramento de Dioniso, Eurípides não pode ser escolhido como o melhor poeta; não pode porque os critérios de julgamento são morais, não apenas do que deve ser a mensagem geral de uma peça dramática, mas dos materiais que compõem essa mensagem. É bem conhecido o dito atribuído a Sófocles, segundo o qual ele próprio faz [*poieîn*] os homens como deveriam ser, enquanto Eurípides os faz como são (ARISTÓTELES, *Poet.* 1460b34). O sucesso esplendoroso de um deles junto ao público da época, diante da recepção (na melhor das hipóteses) ambígua do outro, indica o que se encontra em jogo na avaliação crítica de então.

A ideia de que uma representação séria possa refletir a realidade, isto é, aspectos vis da realidade — ainda que com um propósito crítico, quiçá pedagógico, como parece possível imaginar que Eurípides objetivasse com suas obras —, não tem estatuto reconhecido na poética do período clássico e as dificuldades de recepção da obra euripídiana passam por aí. A questão é diferente no caso da comédia e outros gêneros afins (como a poesia jâmbica), pois se trata nesses casos de uma poesia de censura, praticada assim desde os tempos de Arquíloco, Semônides e Hipônax, segundo uma tradição que culmina em ninguém menos que o próprio Aristófanes.<sup>653</sup> Vimos que o riso mordaz também é encarado como assunto sério entre os helenos desse período, porque o poeta responsável por esse tipo de poesia reivindica um papel pedagógico de dimensão igualmente cívica. Contudo, faz parte de seus pressupostos representar caracteres vis, entendidos pelo público como objeto de um divertido escárnio (o mesmo sendo válido desde Arquíloco e perdurando ao longo de toda a Antiguidade). O que não parece existir de forma ampla e difundida até então, pelo menos a julgar pelo material supérstite do período clássico, é o reconhecimento de um princípio hermenêutico que garanta autonomia à criação do poeta: nesse contexto, sua obra é sempre avaliada *em vista de* sua utilidade pública, a partir de uma representação em conformidade com as expectativas morais dos gêneros poéticos empregados. Dessa perspectiva, uma representação moralmente ambígua — como a de

---

<sup>652</sup> No original: Πλούτων· κρίνεις ἄν./ Διόνυσος· αὕτη σφῶν κρίσις γενήσεται./ αἰρήσομαι γὰρ ὄνπερ ἡ ψυχὴ θέλει./ Εὐριπίδης· μεμνημένος νυν τῶν θεῶν οὗς ὤμοσας/ ἢ μὴν ἀπάξειν μ' οἴκαδ', αἰροῦ τοὺς φίλους./ Διόνυσος· 'ἢ γλῶττ' ὀμώμοκ', Αἰσχύλον δ' αἰρήσομαι.

<sup>653</sup> A julgar pela argumentação de Nagy ([1979] 1999, p. 213-64), essa antiga tradição teria deixado traços na representação de Tersites na *Ilíada*, por exemplo.

Hipólito, mas também de tantos outros personagens euripídianos memoráveis — não é algo encarado como contribuição da poesia de Eurípides à formação de cidadãos melhores para servir a *pólis*, mas como um problema.<sup>654</sup>

Essas reflexões podem parecer moralistas para alguém habituado à literatura contemporânea, mas os testemunhos antigos indicam que essa ordem de critérios se encontra firmemente estabelecida para o público da Antiguidade no período clássico. Uma leitura de diálogos como a *República* ou as *Leis*, ambos de Platão, reforçaria os mesmos pontos delineados acima: a poesia é concebida em vista de sua utilidade para a *pólis*; representações moralmente ambíguas são suspeitas porque, independentemente da mensagem que veiculem, colocam desafios para a compreensão do público, cujas necessidades se restringem a modelos de comportamento sobre o que fazer e o que não fazer.<sup>655</sup> Nesse sentido, aquilo que indiquei antes sobre as prescrições poéticas adotadas por Sócrates na *República* (607a) — a manutenção de hinos em honra aos deuses e encômios aos homens de bem — é amplificado pelas reflexões propostas pelo “estrangeiro ateniense” das *Leis*, porque tentam abarcar a complexidade do imbricamento entre a vida social e a poesia nesse contexto. Entretanto, apresentações poéticas passíveis de trabalhar atravessando as fronteiras entre as dimensões morais do que é louvável, por um lado, e do que é condenável, por outro, são sumariamente excluídas da educação e da vida cívica da comunidade concebida pelos interlocutores das *Leis*. Não há espaço aí para gêneros miméticos moralmente ambíguos como tragédias e epopeias. O filósofo-legislador reivindica para si a prerrogativa de representar personagens em ação, concebidos segundo os ditames da utilidade pública e se torna o autor da única forma de obra mimética a ser admitida pela coletividade.

Alguém que não conheça o texto das *Leis* — a mais longa e negligenciada obra de Platão, deixada incompleta e transmitida como seu último trabalho — pode imaginar que eu esteja exagerando e fazendo uma caricatura dos posicionamentos defendidos aí. Afinal, trata-se de um diálogo, forma de representação mimética por excelência, e um posicionamento tão

---

<sup>654</sup> Ainda sobre a proposta de Avery (1968), não compartilho de sua convicção de que a representação euripídiana de Hipólito seja tão exclusivamente positiva quanto sua argumentação parece sugerir. Há elementos perturbadores na figura de um jovem do sexo masculino, caçador virgem e devoto de Ártemis, sobretudo para um público composto por homens urbanos, cientes da amplitude de seus deveres políticos, maritais e religiosos (deveres concebidos em termos cívicos). Para mais detalhes sobre essas questões: KNOX, [1979] 1986, p. 205-30; McCLURE, 1999.

<sup>655</sup> Já propus uma leitura da *República* e das *Leis* nessas linhas anteriormente: Rafael SILVA, 2018a, p. 292-314. Para mais referências sobre o tema: JAEGER, [1945] 1995, p. 1295-374; HAVELOCK, 1963, p. 3-19; STALLEY, 1983; GENTILI, [1985] 1988, p. 32-49; p. 107-14; FERRARI, 1989, p. 103-8; DETIENNE, [1989] 1991, p. 112-4; NIGHTINGALE, 1995, p. 60-92; FORD, 2002, p. 209-26; FANTUZZI, HUNTER, [2002] 2005, p. 17-20; LAKS, 2010; HATZISTAVROU, 2011; MEYER, 2011; Erika WERNER, 2012, p. 146-61; PRAUSCELLO, 2013.

radical não seria condizente com a dignidade de um dos mais finos leitores (e mais fino dos autores) de obras miméticas de toda a Antiguidade. Peço, contudo, que se leve em conta uma passagem como a seguinte:

Com relação aos poetas “sérios”, como se diz dos poetas de tragédia, suponhamos que alguns deles, aproximando-se de nós, perguntassem algo assim: “Ó estrangeiros, frequentaremos a vossa cidade e região ou não? Traremos nossa poesia e competiremos ou como vos parece que essas coisas devam ser executadas?” — O que então responderíamos de modo correto, com relação a isso, para esses divinos homens? Pois a mim parece o seguinte: “Ó excelentes estrangeiros, nós próprios somos de plena capacidade poetas da mais bela e melhor tragédia! Pelo menos toda a nossa constituição [*politeía*] é composta como imitação do mais belo e melhor modo de vida, o que dizemos constituir essencialmente a mais verdadeira tragédia. Então, poetas como vós somos nós, também poetas com relação às mesmas coisas, rivais na técnica e competidores na atuação do mais belo drama, o qual temos esperança de que apenas a verdadeira lei seja naturalmente capaz de concluir. Não imagineis, portanto, que nós facilmente vos permitiremos montar vossas cenas na ágora e conduzir vossos atores de belas vozes mais altas do que as nossas, confiando-vos a palavra pública dirigida a crianças, mulheres e toda a multidão; a vós que não dizeis as mesmas coisas que nós sobre as instituições, mas que o mais das vezes dizeis justamente o contrário. Pois, com efeito, estaríamos completamente loucos, nós e toda a *pólis*, caso vos fosse permitido executar as coisas que atualmente são ditas, antes que os governantes julgassem se vossos poemas são adequados e sumamente dignos de serem pronunciados ou não. Então, agora, ó jovens filhos das Musas molengas, exponham aos governantes vossas canções ao lado das nossas e, se elas parecerem ter sido ditas como as nossas, ou de forma mais bela, concederemos um coro para vós; caso contrário, ó amigos, jamais poderemos fazê-lo.” (*Leis* 817a-d).<sup>656</sup>

Aqui o lugar social da poesia é definitivamente usurpado pelo filósofo (em sua manifestação como legislador nesse diálogo), concluindo um desejo de controle sobre seu repertório que já se encontra delineado no *Íon* e que constitui apenas a manifestação mais violenta de um dos pressupostos hermenêuticos partilhados pelo público de poesia antiga

---

<sup>656</sup> No original: τῶν δὲ σπουδαίων, ὡς φασι, τῶν περὶ τραγωδῖαν ἡμῖν ποιητῶν, ἐάν ποτέ τινες αὐτῶν ἡμᾶς ἐλθόντες ἐπανερωτήσωσιν οὕτως ἰσως· ‘ὦ ξένοι, πότερον φοιτῶμεν ὑμῖν εἰς τὴν πόλιν τε καὶ χώραν ἢ μή, καὶ τὴν ποιήσιν φέρωμέν τε καὶ ἄγωμεν, ἢ πῶς ὑμῖν δέδοκται περὶ τὰ τοιαῦτα δρᾶν;’ — τί οὖν ἂν πρὸς ταῦτα ὀρθῶς ἀποκριναιίμεθα τοῖς θείοις ἀνδράσιν; [817β] ἐμοὶ μὲν γὰρ δοκεῖ τάδε· ‘ὦ ἄριστοι,’ φάναι, ‘τῶν ξένων, ἡμεῖς ἐσμὲν τραγωδίας αὐτοὶ ποιηταὶ κατὰ δύναμιν ὅτι καλλίστης ἅμα καὶ ἀρίστης. πᾶσα οὖν ἡμῖν ἡ πολιτεία συνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου, ὃ δὴ φαμεν ἡμεῖς γε ὄντως εἶναι τραγωδῖαν τὴν ἀληθεστάτην. ποιηταὶ μὲν οὖν ὑμεῖς, ποιηταὶ δὲ καὶ ἡμεῖς ἐσμὲν τῶν αὐτῶν, ὑμῖν ἀντίτεχνοί τε καὶ ἀνταγωνισταὶ τοῦ καλλίστου δράματος, ὃ δὴ νόμος ἀληθῆς μόνος ἀποτελεῖν πέφυκεν, ὡς [817ξ] ἢ παρ’ ἡμῶν ἐστὶν ἐλπίς· μὴ δὴ δόξητε ἡμᾶς ῥαδίως γε οὕτως ὑμᾶς ποτε παρ’ ἡμῖν ἐάσειν σκηνας τε πῆξαντας κατ’ ἀγορὰν καὶ καλλιφώνους ὑποκριτὰς εἰσαγαγομένους, μεῖζον φθεγγομένους ἡμῶν, ἐπιτρέψειν ὑμῖν δημηγορεῖν πρὸς παῖδας τε καὶ γυναῖκας καὶ τὸν πάντα ὄχλον, τῶν αὐτῶν λέγοντας ἐπιτηδευμάτων περὶ μὴ τὰ αὐτὰ ἄπερ ἡμεῖς, ἀλλ’ ὡς τὸ πολὺ καὶ ἐναντία τὰ πλεῖστα. σχεδὸν γάρ τοι κἂν μαινοίμεθα [817δ] τελέως ἡμεῖς τε καὶ ἅπανα ἢ πόλις, ἠτίσοῦν ὑμῖν ἐπιτρέποι δρᾶν τὰ νῦν λεγόμενα, πρὶν κρῖναι τὰς ἀρχὰς εἴτε ῥητὰ καὶ ἐπιτηδεῖα πεποιήκατε λέγειν εἰς τὸ μέσον εἴτε μή. νῦν οὖν, ὦ παῖδες μαλακῶν Μουσῶν ἔκγονοι, ἐπιδείξαντες τοῖς ἄρχουσι πρῶτον τὰς ὑμετέρας παρὰ τὰς ἡμετέρας ᾠδὰς, ἂν μὲν τὰ αὐτὰ γε ἢ καὶ βελτίω τὰ παρ’ ὑμῶν φαίνεται λεγόμενα, δώσομεν ὑμῖν χορόν, εἰ δὲ μή, ὦ φίλοι, οὐκ ἂν ποτε δυναίμεθα.’

(principalmente no período clássico), qual seja, o de sua utilidade pública. É de se notar que, nas *Leis*, formas poéticas diferentes da que é reunida aqui sob o nome de “tragédia” (mas que evidentemente inclui também Homero e outros gêneros de poesia mimética “séria”) eventualmente são aceitas no âmbito da vida social dessa cidade. Para cada faixa etária, um determinado tipo de ordenação coral deve ser definido, a fim de que diferentes tipos de prazer poético e hábitos sejam construídos em diferentes idades: os jovens devem estar ligados aos coros das Musas (*Leis* 664c); os adultos de até trinta anos devem executar os coros de Apolo (*Leis* 664d); enquanto os mais velhos devem se dedicar aos coros de Dioniso (*Leis* 665a-b). As comédias também recebem direito de cidadania aqui, pois a representação de corpos e pensamentos feios e vis, de homens envolvidos em ridícula comicidade — em discurso, canção, dança e nas imitações cômicas feitas por todos eles —, tem a função de ensinar por contraste o que são as coisas realmente sérias (*Leis* 816d-e). Ou seja, a ridicularização pública de ações moralmente condenáveis desempenha uma função pedagógica abertamente reconhecida. Ainda assim, essas performances devem ser executadas por escravos ou estrangeiros contratados, nunca pelos próprios cidadãos, sendo obrigatório que contenham novidades, a fim de que nenhuma pessoa livre seja capaz de habituar-se a algo cômico ou levá-lo a sério.

Nessas proposições mais radicais de Platão há um elemento próprio do pensamento filosófico desse autor. Contudo, acredito que seus pressupostos fundamentais sejam compartilhados pela maior parte de seus contemporâneos, principalmente por aqueles cujas obras supérstites apontam para isso, como é o caso de Antístenes, Xenofonte e Alcídamente. Nessa mesma época, por exemplo, Isócrates — discípulo de Górgias e fundador de uma escola de retórica em Atenas — reivindica a capacidade de falar sobre a poesia de Homero e Hesíodo, levando em conta sua dimensão pedagógica, superando os sofistas que agem como rapsodos no Liceu (*Panatenaico* 12.33).<sup>657</sup> Como já mencionei antes, ele avalia os méritos de Homero a partir da utilidade de versos que honram os combatentes helênicos e inculcam o ódio ao inimigo bárbaro (*Panegírico* 4.159). Por mais redutora que uma leitura assim possa parecer diante das sutilezas da *Ilíada*, trata-se de excelente indicativo do que se encontra em jogo para quem reflete sobre a poesia nesse período. Em outros trechos de sua obra, Isócrates sugere que as pessoas comuns tendem a preferir aquilo que lhes dá prazer, ainda que seus efeitos possam ser nocivos,

---

<sup>657</sup> Apesar da associação tradicional entre o Liceu e Aristóteles, a referência aqui é explicitada por um trecho anterior do mesmo discurso, onde Isócrates comenta sobre “três ou quatro desprezíveis sofistas, daqueles que afirmam saber de tudo e que rapidamente estão em todos os lugares”, mencionando sua discussão sobre os poetas — em especial Hesíodo e Homero —, durante a qual não conseguem dizer qualquer coisa de próprio, limitando-se a recitar rapsódias e ditos de outras pessoas (*Panatenaico* 18). O lugar parece ter sido frequentado desde cedo por figuras como Sócrates, Protágoras e Pródico: Platão, *Eutidemo* 271a, *Eutifronte* 2a, *Banquete* 223d; “Platão”, *Erixias* 397c; Alexandre, fr. 25 K-A; Antífanos, fr. 120 K-A; Diógenes Laércio, 9.54.



em vez de privilegiar o que é saudável: seu comentário dirige-se explicitamente contra a poesia de Homero e dos tragediógrafos, porque esse material busca seduzir a multidão com histórias sobre conflitos de semideuses, sem propor bons conselhos (2.48-9); enquanto a poesia de Hesíodo, Teógnis e Focílides, alternativamente, apresenta excelentes máximas para a vida, mas não tem o mesmo apelo junto à multidão (2.43). O argumento não é necessariamente o mesmo da passagem circunstancial de louvor a Homero (no âmbito de um discurso pan-helênico, composto segundo certas especificidades), mas os pressupostos hermenêuticos para avaliar a poesia permanecem rigorosamente os mesmos em todas as passagens mencionadas: trata-se de levar em conta sua utilidade pública.<sup>658</sup>

Esse é o valor que passa a orientar a ordem do discurso na Atenas clássica — expressão que emprego aqui segundo o que propus acima —, como pode ser exemplarmente ilustrado pelas palavras de abertura do discurso que acabo de citar:

Quando eu era mais novo, decidi escrever discursos não sobre relatos míticos e cheios de prodígios e mentiras, com os quais a multidão tem prazer mais do que com aqueles discorrendo sobre sua própria salvação; nem discursos narrando os feitos antigos e as guerras dos helenos, embora soubesse que esses são com justiça elogiados; nem tampouco aqueles que parecem ser ditos com simplicidade e desprovidos de ornamentação, tal como aconselhado aos mais jovens pelos peritos nos litígios, caso queiram ter vantagem sobre os oponentes. Mas deixando de lado todos esses discursos, ocupava-me com aqueles que aconselham sobre as coisas úteis à cidade e aos outros helenos [...]. (ISÓCRATES 2.1-2).<sup>659</sup>

A passagem é emblemática porque elenca a pluralidade de campos discursivos disponíveis para alguém vivendo na Atenas de meados do período clássico, incluindo diferentes gêneros de poesia e prosa (historiografia, retórica e filosofia), ainda que o critério para determinar qual deles mereceria a dedicação de uma vida seja explicitamente declarado como a utilidade pública. A passagem apresenta ainda o mesmo tipo de desvalorização da poesia face à filosofia que vimos atravessar a obra de Platão. Ainda que os dois autores apresentem

---

<sup>658</sup> Para reflexões sobre a posição de Isócrates na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1903, p. 32-3, p. 78; JAEGER, [1945] 1995, p. 1060-1213; MARROU, 1948a, p. 127-46; PFEIFFER, 1968, p. 49-50; KENNEDY, 1989c, p. 185-8; CAMBIANO, 1992, p. 539-42; NIGHTINGALE, 1995, p. 26-40, p. 55-9; FORD, 2002, p. 235-40; GRAZIOSI, 2002, p. 197-8; 2010; KONING, 2010a, p. 329-32; BERTACCHI, 2014, p. 8-57; SCULLY, 2015, p. 118-9; NOVOKHATKO, 2020, p. 30.

<sup>659</sup> No original: [1] νεώτερος μὲν ὢν προηρούμην γράφειν τῶν λόγων οὐ τοὺς μυθώδεις οὐδὲ τοὺς τερατείας καὶ ψευδολογίας μεστούς, οἷς οἱ πολλοὶ μᾶλλον χαίρουσιν ἢ τοῖς περὶ τῆς αὐτῶν σωτηρίας λεγομένοις, οὐδὲ τοὺς τὰς παλαιᾶς πράξεις καὶ τοὺς πολέμους τοὺς Ἑλληνικοὺς ἐξηγουμένους, καίπερ εἰδὼς δικαίως αὐτοὺς ἐπαινουμένους, οὐδ' αὖ τοὺς ἀπλῶς δοκοῦντας εἰρησθαι καὶ μηδεμιᾶς κομψότητος μετέχοντας, οὗς οἱ δεινοὶ περὶ τοὺς ἀγῶνας παραιοῦσι τοῖς νεωτέροις μελετᾶν, εἴπερ βούλονται πλέον ἔχειν τῶν ἀντιδίκων, [2] ἀλλὰ πάντας τούτους ἕσας περὶ ἐκείνους ἐπραγματευόμεν, τοὺς περὶ τῶν συμφερόντων τῇ τε πόλει καὶ τοῖς ἄλλοις Ἑλλήσι συμβουλευόντας [...].

posicionamentos distintos, estabelecendo uma viva disputa pelo termo “filosofia” e seu lugar na ordem do discurso da Atenas clássica, ambos corroboram o que tenho sugerido aqui sobre os pressupostos compartilhados por essa sociedade acerca de sua poesia e mesmo seus discursos de modo geral.<sup>660</sup>

Aqui, seria preciso abordar ainda a *Poética* de Aristóteles. Essa obra apresenta um dos posicionamentos mais significativos sobre os aspectos éticos e pedagógicos da poesia para uma possível “filologia *avant la lettre*” e — ao lado dos diálogos de Platão — merece lugar de destaque nesse panorama. Entretanto, acredito que esse aspecto de sua reflexão sobre a poesia venha submetida a outro, que consiste em sua definição sobre os efeitos específicos da obra de arte poética. Aristóteles propõe uma reflexão que, partindo de um entendimento do poema como forma de manifestação humana composta segundo certas regras, analisa suas partes e prescreve de que modo deve se dar sua composição para alcançar plenamente seus efeitos sobre o público. Há uma dimensão teleológica na posição que Aristóteles ocupa dentro de qualquer arranjo histórico dedicado aos Estudos Clássicos na Antiguidade e, por mais que minha proposta se queira uma *história outra* dedicada ao tema, parece difícil evitar a ideia de que a *Poética* representa uma espécie de zênite dos esforços empreendidos ao longo de todo o período clássico. Na próxima seção, veremos como isso se relaciona com os vários aspectos abordados anteriormente.

### **A canção como poema (ou os aspectos estéticos da canção)**

A canção é a manifestação mais acabada da arte bela de cantar, praticada como forma de alívio dos males e pausa das aflições. Com frequência, é entoada no contexto de um festival cívico-religioso, por um cantor divinamente inspirado, que proclama verdades sobre o mundo, diante de um público beneficiado por seu canto. Durante todo o período arcaico e boa parte do clássico, essas concepções fundamentais orientam a vida sócio-política dos povos helênicos, engendrando uma série de desdobramentos, como os que tenho abordado ao longo desta seção dedicada a esboçar os aspectos gerais de uma “filologia *avant la lettre*”. A meu ver, quem queira fazer a história dos Estudos Clássicos remontar à própria Antiguidade não pode escamotear essas dimensões — talvez estrangeiras às nossas concepções, laicas e frequentemente despolitizadas, acerca de nosso próprio campo de saber — sob pena de falsear seu panorama histórico, com a proposição de um construto que nada mais é do que a projeção no passado de

---

<sup>660</sup> Esses desenvolvimentos podem ser associados à disseminação cada vez mais ampla da escrita nesse período: DETIENNE, [1981] 1992, p. 85-119; 1988a; 1988b; FORD, 2002, p. 250-61; NOVOKHATKO, 2020, p. 20-2.

práticas atuais em estado primitivo. Toda escrita da história inevitavelmente contém sua parcela de anacronismo. Contudo, convém estar atento para que os deslocamentos entre essas duas temporalidades ofereçam brechas para uma reconsideração do presente à luz do passado — sempre em vista de um futuro alternativo —, em vez de apenas reforçar um pelo outro, buscando encontrar no passado aquilo que se pressupõe como inevitável no presente.<sup>661</sup>

A canção desfruta de enorme prestígio social na cultura helênica da Antiguidade porque constitui uma via de contato privilegiado com suas divindades, por meio da qual essa sociedade se certifica da moralidade de seus comportamentos, da verdade de suas concepções, da preservação de sua memória, enquanto regozija com o prazer despertado por performances públicas de canto e dança. Ainda assim, é preciso se precaver contra a impressão ilusória de que a “cultura da canção” tenha conhecido um período de unanimidade — afinal, como indiquei, isso que Detienne chama de palavra mágico-religiosa já traz em si elementos dissonantes —, sendo fundamental compreender que as oposições atestadas com cada vez mais frequência desde meados do período arcaico recorrem a aspectos tradicionais para apresentar suas novas reivindicações sobre o discurso. Disputando os campos que passam a se dividir entre *mýthos* e *lógos*, os participantes desse debate enfrentam-se pela redefinição de questões fundamentais, como, por exemplo: *quem* pode falar? Onde? Quando? Sobre quais assuntos? Para quem? De que forma? Não se trata aqui da história triunfalista de uma vitória do pensamento racional contra o mítico. Trata-se de uma disputa de palavras. Palavras como representação de forças. Uma guerra, como reconhece Teágenes de Régio. Ou Heráclito de Éfeso.<sup>662</sup>

Uma leitura atenta do material que a Antiguidade preserva — de maneira, infelizmente, fragmentária demais para possibilitar uma reconstrução precisa dos detalhes dessa história — encontra os rastros de um enfrentamento entre diferentes formas discursivas de compreensão dos fenômenos da realidade humana. As tradições representadas por Homero, Hesíodo, Arquíloco, Safo, Estesícoro e Sólon, por exemplo, desenvolvem-se em diálogos e diferenças com o trabalho de figuras como Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Teágenes, Pitágoras, Xenófanes, Hecateu, Heráclito, Parmênides, Metrodoro, Ésquilo, Píndaro, Anaxágoras,

---

<sup>661</sup> Essas reflexões estão na base do esforço historiográfico empreendido nesta tese e atravessam diversos momentos da discussão. Por ora, limito-me a reconhecer aqui um diálogo com a “filologia do futuro” de Nietzsche e com outros classicistas que se debruçam sobre seus próprios trabalhos e tempos, como Hummel (2000), Porter (2000) e Loraux (2005).

<sup>662</sup> Refiro-me à interpretação alegórica, de viés cosmológico, que Teágenes propõe à “teomaquia” (*Il.* 20.67), segundo um escólio do *Venetus B* à passagem (DK8A2). Sua concepção cosmológica não parece fundamentalmente diversa da que se encontra em célebres fragmentos de Heráclito sobre o cosmo (DK22B30, B31) ou a guerra (B53, B80). Para mais reflexões sobre o tema: BUFFIÈRE, 1956, p. 101-5; BOUCHARD, 2009, p. 96-101.

Empédocles, Protágoras, Sófocles, Górgias, Heródoto, Eurípides, Estesímbroto, Pródico, Tucídides, Demócrito, Aristófanos, Antístenes, Isócrates, Xenofonte, Platão, Alcidas e tantos outros. Representantes de tradições poéticas antiquíssimas — por mais variadas que possam parecer em suas novas roupagens —, ou de formas inovadoras do discurso em prosa (frequentemente colocado por escrito), interessados em compreender o cosmo ou as atividades humanas, adotando os mais diversos posicionamentos críticos face às demandas de suas comunidades, todos engajam-se numa disputa pelo controle da palavra, cientes de seu poder de investigação e transformação da realidade. Compreender a dimensão discursiva por trás desses nomes, levando em conta seus entrecruzamentos de ordem histórico-geográfica e político-institucional, é perceber que a pretensa radicalidade daquilo que distingue “pré-socráticos” de “sábios”, “poetas” de “rapsodos”, “logógrafos” de “mitólogos”, “filósofos” de “sofistas”, nada mais é do que o resultado de uma longa guerra pelo controle da palavra. A história dessa guerra é escrita da perspectiva de quem já está inserido naquilo que Foucault chama de uma ordem do discurso e que é responsável por organizar esse passado de disputas a partir de categorias definidas através dessas próprias disputas.<sup>663</sup>

É por isso que Aristóteles pode muito tranquilamente formular definições tão cristalinas e seguras quanto as que anota no seguinte trecho da *Poética*:

A tarefa do poeta não é a de dizer o que de fato ocorreu, mas o que é possível e poderia ter ocorrido segundo a verossimilhança e a necessidade. Com efeito, o historiador e o poeta diferem entre si não por descreverem os eventos em versos ou em prosa (poder-se-iam apresentar os relatos de Heródoto em versos, pois não deixariam de ser relatos históricos por se servirem ou não dos recursos da metrificacão), mas porque um se refere aos eventos que de fato ocorreram, enquanto o outro aos que poderiam ter ocorrido. Eis por que a poesia é mais filosófica e mais nobre do que a história: a poesia se refere, de preferência, ao universal; a história, ao particular. Universal é o que se apresenta a tal tipo de homem que fará ou dirá tal tipo de coisa em conformidade com a verossimilhança e a necessidade; eis ao que a poesia visa, muito embora atribua nomes a personagens. Particular é o que fez Alcibíades ou o que lhe aconteceu. (*Poet.* 1451a35-1451b8, trad. Paulo Pinheiro).<sup>664</sup>

<sup>663</sup> Para outros detalhes do processo, sugiro as análises de Vegetti (1992) e Laks ([2006] 2013, p. 15-37).

<sup>664</sup> No original: φανερόν δὲ ἐκ τῶν εἰρημένων καὶ ὅτι οὐ τὸ τὰ γενόμενα λέγειν, τοῦτο ποιητοῦ ἔργον ἐστίν, ἀλλ’ οἷα ἂν γένοιτο καὶ τὰ δυνατὰ κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον. ὁ γὰρ ἱστορικὸς καὶ ὁ ποιητὴς οὐ τῶ ἢ ἔμμετρα λέγειν ἢ ἄμετρα διαφέρουσιν (εἴη γὰρ ἂν τὰ Ἡροδότου εἰς μέτρα τεθῆναι καὶ οὐδὲν ἦττον ἂν εἴη ἱστορία τις μετὰ μέτρου ἢ ἄνευ μέτρων): ἀλλὰ τούτῳ διαφέρει, τῶ τὸν μὲν τὰ γενόμενα λέγειν, τὸν δὲ οἷα ἂν γένοιτο. διὸ καὶ φιλοσοφώτερον καὶ σπουδαιότερον ποιήσις ἱστορίας ἐστίν· ἢ μὲν γὰρ ποιήσις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἢ δ’ ἱστορία τὰ καθ’ ἕκαστον λέγει. ἔστιν δὲ καθόλου μὲν, τῶ ποίῳ τὰ ποῖα ἅττα συμβαίνει λέγειν ἢ πράττειν κατὰ τὸ εἰκὸς ἢ τὸ ἀναγκαῖον, οὗ στοχάζεται ἢ ποιήσις ὀνόματα ἐπιτιθεμένη· τὸ δὲ καθ’ ἕκαστον, τί Ἀλκιβιάδης ἔπραξεν ἢ τί ἔπαθεν.

A mesma clareza poderia ser averiguada em outros trechos definidores de seu *corpus*, como nas *Refutações Sofísticas*, na *Retórica*, na *Política*, na *Física* e na *Metafísica*. Contudo, não é que Aristóteles seja mais arguto do que seus predecessores, nem que sua obra represente algum tipo de *télos* alcançado pelos esforços intelectuais de séculos no caminho do pensamento e da verdade. Trata-se de um pensador cuja obra se beneficia de instituições criadas e consolidadas ao longo desses séculos: debates sobre as relações entre deuses e homens; reflexões sobre as formas de concepção do universo e representação da verdade; estratégias de formulação e análise de um argumento lógico; ferramentas para a investigação de fenômenos linguísticos, históricos ou biológicos; etc. Como pretendo já ter demonstrado, Aristóteles é um pensador de seu tempo e trabalha com as categorias de seus contemporâneos (apesar dos inegáveis aportes a todas as áreas de que se ocupa). Ele apoia-se em passagens do repertório poético tradicional para ilustrar pontos importantes de sua argumentação e resolve “problemas homéricos” por meio de princípios como os de Antístenes, ou mesmo Teágenes, empregando estratégias crítico-textuais (de ordem gramatical ou prosódica), narratológicas (segundo a representação própria de cada narrativa) ou mesmo histórico-antropológicas (conforme os hábitos de cada cultura em cada época). Mas isso não o impede de se valer de alegorias, quando a passagem lhe parece conter um elemento alegórico. Anteriormente, citei trechos em que todas essas formas de interpretação aparecem no *corpus* aristotélico e sugeri seu trabalho em diálogo com uma comunidade interpretativa já consolidada, sobretudo em torno aos poemas homéricos. Nessa época, Homero já se distingue definitivamente de Hesíodo e outros nomes da tradição poética arcaica, enquanto a *Ilíada* e a *Odisseia* se distinguem cada vez mais como os únicos poemas dignos de Homero (*Poet.* 25.1459b). Ainda assim, os ecos polêmicos daquilo que talvez já soe como um lugar-comum na época de Sólon, e que pode remontar a uma tradição hesiódica (*Teogonia* 26-8), retumbam sem qualquer pecha no texto aristotélico: “Foi principalmente Homero quem ensinou os outros poetas de que modo se deve contar mentiras” (*Poet.* 24.1460a18-19).<sup>665</sup> A ideia atravessa os séculos até que eventualmente ganha contornos numa palavra específica: segundo Hesíquio (o 718), o verbo “homerizar” [*homēriddein*] nada mais é do que um sinônimo para “mentir” [*pseúdesthai*].<sup>666</sup>

Muitas outras passagens do trabalho hermenêutico de Aristóteles poderiam ser citadas para ilustrar esse ponto. Por exemplo, quando explica: o tratamento que Aquiles dispensa ao corpo de Héctor, quando o arrasta em torno à tumba de Pátroclo (*Il.* 24.15), baseando-se na

---

<sup>665</sup> No original: δεδίδαχεν δὲ μάλιστα Ὅμηρος καὶ τοὺς ἄλλους ψευδῆ λέγειν ὡς δεῖ.

<sup>666</sup> Sobre a longa carreira da associação entre poesia e *pseudos* [engano]: DETIENNE, [1967] 1981, p. 29-31; VERDENIUS, 1983, p. 27-31; BRANDÃO, [2005] 2015; COSTA, 2018, p. 53-8; NOVOKHATKO, 2020, p. 69.

comparação com um costume tessálio (fr. 389 Gigon); o emprego de lanças cravadas numa base de ferro (*Il.* 20.152), referindo-se a uma prática antiga (ainda existente entre os ilírios de sua época) (*Poet.* 25.1461a3); a menção imprópria a mulas [*ourêas*] como vítimas da fúria de Apolo no início da *Ilíada* (1.50), sugerindo um sentido alternativo para a palavra, “sentinelas” (*Poet.* 25.1461a10). Trata-se de problemas morais ou lógicos, como já sugerido antes, e as estratégias hermenêuticas de Aristóteles não são fundamentalmente diversas daquelas que temos visto na prática de estudiosos como Antístenes, Gláucon e Estesímbroto.<sup>667</sup>

Ainda assim, a posição privilegiada de Aristóteles parece propiciar formulações de determinadas questões em termos muito mais claros do que os de seus predecessores (a julgar pelo estado atual das fontes antigas). Que se leve em conta o problema representado pela frase em que o personagem de Hipólito preserva a possibilidade de perjurar quando “a língua jura, mas não o pensamento” (*Hipólito* 612). Eurípides é perseguido e responsabilizado pela imoralidade dessa representação, sob a acusação de incentivar o público à prática do perjúrio. Aristóteles resolve o problema facilmente, postulando o seguinte princípio:

Quanto a saber se algo foi dito ou feito com acerto ou não, não devemos examinar apenas a ação ou a fala em si mesmas, verificando se se trata de algo elevado ou vil, mas devemos considerar também aquele que age ou fala, em relação a quê, ou quando, ou para quem, ou com qual intenção; se, por exemplo, para realizar um grande bem ou para evitar um grande mal. (*Poet.* 25.1461a4-8).

Todo texto tem um contexto. Interpretar um texto exige que se leve em conta também seu contexto. Esse princípio hermenêutico pode parecer muito básico (quicá, banal), mas antes de ser formulado e absorvido por uma comunidade interpretativa, a prática de citar um trecho fora de contexto e propor as mais disparatadas interpretações dele parece ter sido algo comum. Citei exemplos disso e o fato de que a questão tenha que ser explicitamente formulada por Aristóteles reforça o mesmo entendimento. Todo o capítulo 25 da *Poética*, que parece ter integrado uma obra maior sobre *Problemas homéricos*, oferece exemplos da problemática mais ampla abordada aqui.

Em outras palavras, a concepção tradicional de canção altera-se gradativamente durante esses séculos. Da ideia de “manifestação mais acabada da arte bela de cantar, praticada como forma de alívio dos males e pausa das aflições”, emerge o conceito de poema como produto do trabalho de um poeta, passível de ser apresentado publicamente em prol de uma comunidade.<sup>668</sup>

---

<sup>667</sup> Uma observação breve nesse sentido é proposta por Wolf (1795, p. clxviii; [1795] 1985, p. 154).

<sup>668</sup> Uma das passagens mais emblemáticas disso é de Isócrates (2.7), onde o poema é comparado a um presente [*dôron*], que sempre corre o risco de — embora promissor para quem o concebe — ser menosprezado por quem o

Discurso entre outros discursos, esse poema surge segundo as especificidades de uma cultura em transformação e passa a ser composto e analisado cada vez mais em vista dessa nova ordem do discurso. A ideia de que o *lógos* deva constituir uma unidade, disposta segundo certa organização [*kósmos*], aparece em Górgias e em Isócrates (em seus respectivos *Elogios de Helena*), sendo desenvolvida na célebre imagem da unidade orgânica do discurso por Platão (*Fedro* 264b-c).<sup>669</sup> Essas reflexões estão na base de algumas das premissas de Aristóteles na *Poética*, principalmente no que diz respeito ao mimema (entendido aqui como o produto da *mímēsis*). Em todos esses casos, a valorização da unidade é um elemento novo na ordem do discurso do período clássico, mas ela também se orienta pela ideia tradicional de utilidade pública do *lógos*. Isso talvez seja ressaltado de forma mais explícita e veemente nos testemunhos do período clássico, mas aparece também em trechos importantes dos cancionários arcaicos, sendo uma premissa fundamental da poética antiga. Acredito já ter explorado suficientemente esse ponto a partir das obras de Píndaro, Aristófanes, Xenofonte, Platão e Isócrates, onde poemas são avaliados a partir do que oferecem em benefício de seu público. Muitos outros autores do período compartilham esse pressuposto e poderiam ser citados aqui, mas gostaria de me concentrar agora numa análise sobre a forma como Aristóteles manipula esse valor axiomático e delimita uma área dentro da qual o poema passa a ter relativa autonomia para ser composto e avaliado em conformidade com suas próprias regras.<sup>670</sup>

Aristóteles devota uma obra inteiramente à arte poética — ainda que esse texto pareça composto por uma série de notas, realizadas talvez para a organização de um curso sobre o tema — e, em sua parte inicial, propõe uma abordagem analítica do fenômeno poético, oferecendo: i) uma definição [*horismós*]; ii) uma explicação de sua causa [*ho dēlōn dià tí estin*]; iii) e uma demonstração conclusiva de sua essência [*tēs tou tí estin apodeíxeōs sympérasma*]. Essas são as diretrizes de definição traçadas em *Analíticos posteriores* 2.10 (93b28-94a12) e seguidas em inúmeras discussões biológicas de Aristóteles, sendo ainda responsáveis pelo arranjo da *Poética*. Essa obra começa por delimitar seu assunto ao que é da ordem de representações miméticas [*mimēseis*], passíveis de serem elaboradas diferentemente a depender dos meios

---

recebe. Outras ocorrências antigas do termo com esse sentido são: Crátinos, fr. 186; Platão, *Fédon* 60d; *Lísiás* 221d; Isócrates 15.45. Para outras reflexões sobre essas mudanças: VERDENIUS, 1983, p. 16-20; FORD, 2002.

<sup>669</sup> A formulação específica de Sócrates para Fedro nessa passagem do diálogo é: “Mas julgo que isto tu hás de aceitar: que todo discurso [*lógon*] precisa ser composto como um animal, tendo um tipo de corpo para si, de modo que não seja sem pé nem cabeça, mas escrito com partes intermediárias e extremidades, combinando umas com as outras e com o todo.” (*Fedro* 264c). No original: ἀλλὰ τόδε γε οἶμαι σε φάναι ἄν, δεῖν πάντα λόγον ὡς περ ζῶν συνεστάναι σῶμά τι ἔχοντα αὐτὸν αὐτοῦ, ὥστε μήτε ἀκέφαλον εἶναι μήτε ἄπουν, ἀλλὰ μέσα τε ἔχειν καὶ ἄκρα, πρέποντα ἀλλήλοις καὶ τῷ ὅλῳ γεγραμμένα. — Para apontamentos sobre a questão: VERDENIUS, 1983, p. 19-20; NIEDDU, 1992, p. 570-3; FORD, 2002, p. 229-71; NOVOKHATKO, 2020, p. 86-90.

<sup>670</sup> Retomo os pontos principais de uma interpretação defendida anteriormente (Rafael SILVA, 2018a, p. 314-45).

(cores, formas, sons, movimentos etc.), objetos (ações, caracteres) e modos (narração simples, narração com discurso direto e atuação). A diferença nos meios de realização da *mímēsis* engendra artes diferentes como pintura, escultura, dança, música e poesia. Aristóteles concentra sua análise na última. Por isso, os objetos que leva em conta são ações e caracteres, divididos entre nobres e vis (ou ainda medianos). Essa categoria é um importante aspecto genérico, com implicações hermenêuticas (como já sugeri), responsável por diferenciar em termos gerais a poesia épica da jâmbica, ou a trágica da cômica. Finalmente, ações e caracteres podem ser representados por meio da narração (ainda que atravessada por discursos diretos), como acontece com a poesia épica e a jâmbica, ou apenas da atuação, como na tragédia e na comédia. Com isso, Aristóteles define o que pretende analisar nesse texto.<sup>671</sup>

Após avançar uma definição da arte poética, o filósofo propõe uma explicação de suas causas. Desenvolvendo um argumento análogo àquele proposto por Platão (*Leis* 653d) para defender a tendência humana natural para a *mímēsis* e alguns de seus elementos (como a harmonia e o ritmo), bem como para o prazer que tais elementos provocam nas pessoas, Aristóteles (*Poet.* 4.1448b4-26) avança uma teoria sobre a origem natural da poesia. Aqui, convém salientar a importância do papel gnosiológico e pedagógico que o filósofo atribui à *mímēsis*, sugerindo algo que subjaz também às palavras iniciais da *Metafísica* e, de forma ainda mais evidente, na *Retórica* (a partir de 1.1371b4). Esse mesmo ponto ainda será desenvolvido de forma complexa e consequente no interior da própria *Poética*, com sua teoria sobre o funcionamento da tragédia. Como se trata de um princípio basilar do pensamento aristotélico, essa intuição sobre a tendência humana natural à *mímēsis* e ao conhecimento constitui uma das chaves de compreensão da perspectiva positiva que Aristóteles tem da poesia (e, mais especificamente, da tragédia). Seguindo essa propensão inata, os seres humanos desenvolvem, a partir de improvisações inicialmente simples, diferentes formas de poesia: segundo a dicotomia moral em que se dividem seus caracteres, uns elaboram formas de poesia mais afins à dignidade e à seriedade, como o hino e o encômio; outros, formas poéticas próprias à baixeza e à comicidade, como a invectiva [*psógos*] e o ridículo [*geloïon*]. Convém notar que, assim como os princípios da poesia são naturais, sua divisão segundo os caracteres humanos também o é, pois poetas de determinada propensão moral fazem determinados tipos de poesia, enquanto os demais se dedicam aos outros tipos. Dentro de um sistema tão definidamente dicotômico,

---

<sup>671</sup> Minha proposta aqui acompanha algumas das sugestões formuladas por Depew (2007). Para outras referências sobre a *Poética* de Aristóteles na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1903, p. 35-7, p. 70-5; LUCAS, 1968; PFEIFFER, 1968, p. 67-83; DUPONT-ROC, LALLOT, 1980; LONG, 1985b; SOUSA, 1986; HALLIWELL, 1987; 1989; FORD, 2002, p. 262-71; BOUCHARD, 2009, p. 70-144; PINHEIRO, 2015; NOVOKHATKO, 2020, p. 124-6.



não há muito espaço para sutilezas (como as de Eurípidés), mas vimos que essa é a forma básica de abordagem da poesia por parte da comunidade interpretativa do período clássico.

Para o presente argumento, não faz diferença como se compreende a origem da poesia dramática (sobretudo a tragédia e a comédia) em sua relação com os gêneros poéticos mais simples.<sup>672</sup> O que importa é que, depois de oferecer uma definição básica do campo da arte poética (nos caps. I-III), uma explicação de suas causas (nos caps. IV-V), Aristóteles dedica grande parte dos capítulos seguintes a demonstrar a essência do fenômeno poético, principalmente em sua modalidade mais bem acabada e complexa, que é a tragédia. A fim de que se compreenda o que está em jogo nesse novo e fundamental desdobramento de sua argumentação, vale a pena retomar os termos com que compreende a tragédia, em sua célebre “definição da essência” [*hóron tês ousías*]:<sup>673</sup>

Falaremos depois, então, sobre a arte mimética em hexâmetros e sobre a comédia. Falemos agora sobre a tragédia, retomando dela, a partir do que foi dito, a definição de sua essência. É pois a tragédia a mimese de uma ação séria, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada, com cada espécie de ornamento distribuída em suas partes, sendo executada por meio de agentes que dramatizam e não de uma narração, capaz de levar — por meio de compaixão e temor — à catarse de tais emoções. (*Poet.* 6.1449b20-27).<sup>674</sup>

Muito poderia ser afirmado sobre cada um dos termos dessa “definição da essência”, mas aqui convém destacar aquilo que serve como princípio a partir do qual se organizam as diferentes propriedades da tragédia a fim de que seu *érgon* [efeito] possa ser plenamente alcançado. Que esse *érgon* seja a catarse das emoções suscitadas pela tragédia, a definição acima não permite ignorar. O princípio organizador das diferentes partes da tragédia, contudo, não está explícito aí, uma vez que só vem a ser formulado na sequência do argumento. Depois de definir suas seis partes — enredo [*mýthos*], caracteres [*éthē*], pensamento [*diánoia*],

---

<sup>672</sup> Para mais detalhes sobre o tema: DEPEW, 2007; Rafael SILVA, 2018a, p. 318-25; p. 343-5.

<sup>673</sup> O papel primário de uma “definição da essência” nas obras de Aristóteles é, “por um lado, servir como princípio a partir do qual um determinado tipo se configura como unidade genuína, por outro, mostrar dedutivamente por que motivo suas propriedades subordinadas estão organizadas de modo tal que a substância, a prática ou o tipo de *poiēsis* em questão podem efetivar seu *érgon* [efeito] ou sua função distintiva. Uma unidade genuína é necessária se as partes e outros traços de um determinado tipo formarem uma hierarquia objetiva num todo funcional.” (DEPEW, 2007, p. 139). Isso se aplica a muitas das obras de Aristóteles, principalmente àquelas que dedica à *phýsis* [natureza]: *Partes dos animais* 1.1.640a33-7; *Física* 2.6.197b2-37. Sobre sua abordagem indutiva: PFEIFFER, 1968, p. 81-3.

<sup>674</sup> No original: *περὶ μὲν οὖν τῆς ἐν ἑξαμέτροις μιμητικῆς καὶ περὶ κωμωδίας ὕστερον ἐροῦμεν· περὶ δὲ τραγωδίας λέγωμεν ἀναλαμβάνοντες αὐτῆς ἐκ τῶν εἰρημένων τὸν γινόμενον ὄρον τῆς οὐσίας. ἔστιν οὖν τραγωδία μίμησις πράξεως σπουδαίας καὶ τελείας μέγεθος ἔχουσης, ἡδυσμένῳ λόγῳ χωρὶς ἐκάστῳ τῶν εἰδῶν ἐν τοῖς μορίοις, δρώντων καὶ οὐ δι’ ἀπαγγελίας, δι’ ἐλέου καὶ φόβου περαίνουσα τὴν τῶν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν.*

elocução [*léxis*], espetáculo [*ópsis*] e melopeia [*melopoía*] (*Poet.* 6.1450a9) —, Aristóteles sugere o seguinte:

O enredo é então o princípio, e como que a alma, da tragédia; em segundo lugar, estão os caracteres [...]. A tragédia é a mimese de uma ação e, por causa dessa, é principalmente [a mimese] dos que agem. Em terceiro lugar, o pensamento: isso é ser capaz de dizer o que é pertinente e adequado [...]. A quarta [parte], †com relação à linguagem†, é a elocução. Entendo por “elocução”, como primeiro disse, a manifestação de sentido por meio do emprego da palavra, e que possui a mesma capacidade em versos ou em prosa. Com relação às partes restantes, a melopeia é o maior dos ornamentos, enquanto o efeito visual do espetáculo cênico, embora seja o mais capaz de conduzir os ânimos, é o menos afim à arte poética e o que lhe é menos próprio. Pois a força da tragédia existe sem a competição e os atores; além disso, para a execução dos efeitos visuais, mais vale a arte do cenógrafo do que a dos poetas. (*Poet.* 6.1450a37-1450b20).<sup>675</sup>

Para que bem se compreenda essa hierarquização das partes da tragédia, é fundamental levar em conta um dos pressupostos fundamentais da teorização aristotélica. O filósofo não concebe a poesia como mera representação de uma realidade qualquer (ligada aos diversos eventos da vida de um indivíduo, por exemplo), já que fatos assim seriam desprovidos de unidade (*Poet.* 8.1451a16-19). O importante para Aristóteles é sua disposição numa estrutura unitária que permita a inteligibilidade do mimema (palavra entendida aqui como o produto da mimese, a obra de arte). Em vista disso, a atividade do poeta não seria representar o que aconteceu, mas o que poderia acontecer, ou seja, “as coisas possíveis conforme a verossimilhança ou a necessidade” [*tà dynatà katà tò eikós è tò anankaíon*] (*Poet.* 9.1451a36). Pela expressão “*katà tò eikós*” [conforme a verossimilhança], entende-se aqui a necessidade de que um enredo se desenvolva segundo a lógica, sem representar de modo irracional [*álogon*] suas ações dramáticas (*Poet.* 15.1454b6). Já a expressão “*katà tò anankaíon*” [conforme a necessidade], remete ao fato de que um enredo precisa apresentar coerência interna, só devendo se desenvolver — também de maneira lógica — a partir dos elementos já estipulados por ele (*Poet.* 15.1454a33-36). Isso explica a aversão de Aristóteles ao artifício do *deus ex machina* [*apò mēkhanēs*], uma vez que consiste num desenlace do enredo frequentemente inverossímil

<sup>675</sup> No original: ἀρχὴ μὲν οὖν καὶ οἷον ψυχὴ ὁ μῦθος τῆς τραγωδίας, δεύτερον δὲ τὰ ἦθη [...] ἔστιν τε μίμησις πράξεως καὶ διὰ ταύτην μάλιστα τῶν πραττόντων. τρίτον δὲ ἡ διάνοια· τοῦτο δὲ ἐστὶν τὸ λέγειν δύνασθαι τὰ ἐνόντα καὶ τὰ ἀρμόττοντα [...]. τέταρτον δὲ τῶν μὲν λόγων† ἢ λέξις· λέγω δέ, ὡσπερ πρότερον εἴρηται, λέξιν εἶναι τὴν διὰ τῆς ὀνομασίας ἐρμηνείαν, ὃ καὶ ἐπὶ τῶν ἐμμέτρων καὶ ἐπὶ τῶν λόγων ἔχει τὴν αὐτὴν δύναμιν. τῶν δὲ λοιπῶν ἢ μελοποιία μέγιστον τῶν ἡδυσμάτων, ἢ δὲ ὄψις ψυχαγωγικὸν μὲν, ἀτεχνότατον δὲ καὶ ἥκιστα οἰκεῖον τῆς ποιητικῆς· ἢ γὰρ τῆς τραγωδίας δύναμις καὶ ἄνευ ἀγῶνος καὶ ὑποκριτῶν ἐστὶν, ἔτι δὲ κυριωτέρα περὶ τὴν ἀπεργασίαν τῶν ὄψεων ἢ τοῦ σκευοποιῶν τέχνη τῆς τῶν ποιητῶν ἐστίν.

(porque contraria a lógica) ou incoerente, isto é, contrário à necessidade interna do enredo (porque não é um desenvolvimento necessário de seus elementos internos).

A hierarquização das partes da tragédia é mero desdobramento dessa exigência lógica da teoria de Aristóteles, conformando-se ao pressuposto de que o *mimema* seja inteligível a fim de que o mais próprio de sua essência — i.e., a catarse da compaixão e do temor despertados ao longo da fruição da obra — possa ser efetivado. Ainda assim, outros pontos são igualmente importantes na determinação dessa hierarquia, afinal, de que modo o enredo [*mýthos*] pode assegurar o efeito [*érgon*] da tragédia? Isto é, de que modo o enredo orienta os elementos da tragédia a fim de que ela seja capaz de suscitar compaixão e temor, levando à catarse dessas afecções? Isso se deve ao fato de que o enredo constitui o elemento responsável por assegurar a melhor maneira para que tais afecções sejam suscitadas junto ao público. Com relação a isso, um primeiro ponto salientado pela maioria dos comentadores diz respeito à necessidade de se criarem as condições de empatia entre público e personagens. Para haver essa empatia, é preciso que os caracteres dos personagens não sejam totalmente estranhos àqueles que fazem parte da experiência do público. Por isso, Aristóteles recomenda que o personagem não seja excepcional pela excelência ou pela justiça, nem sofra por causa de sua maldade ou vileza, mas de algum erro [*hamartía*] (*Poet.* 13.1453a7-12). Tal recomendação busca suscitar entre o público e os personagens um vínculo maior do que o da mera apreensão intelectual, apelando para algo da ordem da empatia. Se, por um lado, a inteligibilidade de todo enredo baseado numa ação unitária é condição *sine qua non* para a existência de qualquer tragédia bem-sucedida, ela não é condição suficiente para suscitar a identificação entre o público e sua ação. Nesse sentido, alguma proximidade entre os personagens e o público, do ponto de vista dos caracteres [*éthē*], é outra condição fundamental para que determinadas afecções possam ser suscitadas convenientemente no público da tragédia.

Seus personagens devem ser medianos, com uma dignidade apenas ligeiramente acima do comum (*Poet.* 5.1449b9-10), de modo a que seu erro [*hamartía*] seja capaz de suscitar a empatia do público. O detalhe é que esse erro não pode comprometer a relativa excelência moral do personagem, ou seja, seu erro não pode ter relação com uma falta de caráter, mas sim com certa ignorância [*áгноia*]. O desastre trágico deve revelar-se imerecido, porque suas razões se relacionam ao erro involuntariamente cometido por alguém. Isso leva o público à compaixão (uma vez que a consequência não é um castigo merecido) e ao temor (já que outras pessoas poderiam cometer o mesmo tipo de erro). De toda forma, segundo a concepção aristotélica, para que essas emoções sejam sentidas pelo público, é preciso que se compreenda um envolvimento causal entre os agentes e os eventos que trazem a mudança de seu destino. Ainda assim, para

evitar que isso implique numa pesada carga de culpabilidade — capaz de levar a um questionamento inclusive do *éthos* do personagem —, é preciso que esses agentes tenham originalmente agido sob os impulsos da ignorância [*áгноia*], fato responsável por levá-los a cometer o que viria a ser um erro [*hamartía*].

A meu ver, a ideia de *hamartía* tem mais relação com a ação equivocada que pratica um personagem sem pleno conhecimento das circunstâncias envolvidas nela — isto é, por um personagem não condenável da perspectiva de suas motivações —, do que com um defeito moral de qualquer espécie.<sup>676</sup> Inclusive, essa noção de *hamartía* constitui uma espécie de saída para um conflito criado pela própria teoria da tragédia de Aristóteles: por um lado, um princípio quer que o enredo seja lógico, a fim de que possa ser compreendido pelo público; por outro, é necessário que os agentes, apesar de terem cometido uma falha comprometedora pela qual são responsáveis em última instância, não se revelem voluntariamente culpados (a fim de que o público ainda seja capaz de se identificar com eles); ora, a única maneira de se garantir que alguma inocência coexista com a quebra dos mais hediondos tabus da sociedade helênica é sugerir que tais ações ocorrem sem que seus agentes saibam o que fazem. Assim está garantido o papel da ignorância [*áгноia*] nos principais enredos trágicos (que são justamente os que Aristóteles recomenda como os melhores, chamando-os “enredos complexos”, em *Poet.* 13.1452b30-35).

Para entender por que motivo a definição aristotélica de tragédia é fundamentalmente relacionada às ideias de compaixão e temor, cumpre remeter à noção de *kátharsis* [purificação], uma vez que o primordial no caso da tragédia não é apenas suscitar tais afecções, mas por meio disso ser capaz de provocar a *kátharsis* das mesmas (despertando ainda o prazer trágico). Já foi notado inúmeras vezes que a motivação de Aristóteles para desenvolver essa teoria parece ser a busca por uma resposta à crítica platônica segundo a qual as emoções fortes da tragédia seriam perniciosas para a alma do público (*Rep.* 603b-606d). A *Poética* não nega que a tragédia seja efetivamente capaz de suscitar a espécie de emoção censurada pelo Sócrates da *República*, mas tenta compreender o fenômeno sob uma perspectiva diferente. Apesar da importância desse conceito na *Poética*, é difícil propor uma definição precisa de *kátharsis*, já que a obra supérstite de Aristóteles não a oferece.<sup>677</sup> Há quem tenha desejado relacioná-la a pretensas considerações

---

<sup>676</sup> Acompanho a leitura de Nussbaum ([1987] 2001, p. 382) sobre o que entende Aristóteles pela noção de *hamartía*. Para uma leitura segundo a qual estaria em jogo uma falha moral: DUPONT-ROC, LALLOT, 1980, p. 243-6.

<sup>677</sup> O termo só aparece duas vezes na *Poética* (6.1449b28 e 17.1455b15), ambas de forma igualmente indeterminada, como aponta Veloso (2004, p. 15). O estudioso alude ainda ao fato de que na *Política* (8.6-7), tratando de uma modalidade de *kátharsis* levada a cabo pela música, Aristóteles “esclarece” esse conceito remetendo o leitor ao que é dito na *Poética*. Ou seja, “a coisa ganha feições labirínticas” (VELOSO, 2004, p. 17).

fisiológicas outrora em voga, mas o ponto mais próximo de algum consenso atualmente é a ideia de que a *kátharsis* tenha aspectos intelectuais de um aprendizado que esclarece.<sup>678</sup>

Seja como for, esse mecanismo é definidor da tragédia na *Poética* e constitui o grande trunfo da teoria de Aristóteles para responder a um questionamento radical sobre a utilidade da poesia. Além disso, considerando o emprego da palavra *kátharsis* por Platão, parece lícito supor que a teoria aristotélica oferece um questionamento ainda mais radical da prática pedagógica defendida por seu mestre. No *Sofista* (230c-d) — conversando com Teeteto, Sócrates e Teodoro —, “o estrangeiro de Eleia” propõe as seguintes considerações sobre os que praticam o método dialético pautado pelo *élenkhos* [refutação]:

Eles questionam alguém que julga dizer algo de valor acerca de alguma coisa, embora nada diga; em seguida, verificam facilmente que tais opiniões estão erradas e, aproximando-as por meio do diálogo de um mesmo ponto, confrontam umas com as outras e demonstram, através desse confronto, que umas são contrárias às outras com relação aos mesmos objetos, sob os mesmos pontos de vista. Percebendo-o, os interlocutores indispõem-se consigo mesmos e mostram-se mais abertos aos outros — desse modo, com efeito, livram-se de todas as suas opiniões orgulhosas e frágeis, sendo agradável para quem escuta essa liberação, além de um benefício seguro para quem a ela se submete. Ó meu caro jovem, pois aqueles que se purificam [*hoi kathaírontes autoús*] pensam como os médicos responsáveis pelos corpos, os quais concordam que o corpo não é capaz de gozar da nutrição que se lhe oferece antes que se remova qualquer obstáculo existente em seu interior. O mesmo também pensam aqueles sobre a alma: pois não terá benefício algum dos conhecimentos que lhe forem aportados sem antes ter sido refutado e colocado em seu devido lugar — pela vergonha de ser refutado —, desfazendo-se das opiniões que impedem as vias para os conhecimentos até que se mostre purificado [*katharón*] e convencido de saber apenas as coisas que de fato sabe, nada além disso. (PLATÃO, *Sofista* 230b-d).<sup>679</sup>

---

<sup>678</sup> Esse é o posicionamento defendido por Nussbaum ([1987] 2001) e Depew (2007), por exemplo. Sobre a origem médica das noções de temor e piedade, incluindo a forma como são apropriadas pela teoria de Górgias: FLASHAR, 1956; VERDENIUS, 1983, p. 51-3; FORD, 2002, p. 175-82; NOVOKHATKO, 2020, 85-91.

<sup>679</sup> No original: διερωτῶσιν ὧν ἂν οἰηταί τις τι πέρι λέγειν λέγων μηδέν· εἴθ' ἄτε πλανωμένων τὰς δόξας ῥαδίως ἐξετάζουσι, καὶ συνάγοντες δὴ τοῖς λόγοις εἰς ταῦτόν τιθέασι παρ' ἀλλήλας, τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτ' ἐναντίας. οἱ δ' ὀρώντες ἑαυτοῖς μὲν χαλεπαίνουσι, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους ἡμεροῦνται, καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τῶν περὶ αὐτοὺς μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν ἀπαλλάττονται πασῶν τε ἀπαλλαγῶν ἀκούειν τε ἡδίστην καὶ τῷ πάσχοντι βεβαιότατα γιγνομένην. νομίζοντες γάρ, ὃ πᾶσι φίλε, οἱ καθαίροντες αὐτούς, ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασιν μὴ πρότερον ἂν τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἂν τὰ ἐμποδίζοντα ἐντός τις ἐκβάλῃ, ταῦτόν καὶ περὶ ψυχῆς διανοήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίσους δόξας ἐξελών, καθαρὸν ἀποφήνη καὶ ταῦτα ἡγούμενον ἄπερ οἶδεν εἶδέναι μόνον, πλείω δὲ μή.

Outros trechos do *corpus* platônico poderiam ser mencionados para dar a ver algo semelhante,<sup>680</sup> mas, nessa passagem específica, a sugestão é a de que um tipo de *kátharsis* intelectual seria suscitado pelo *élenkhos* [refutação] elaborado no interior de uma discussão guiada pelo método dialético e que apenas por meio desse expediente haveria a possibilidade do desenvolvimento de alguma forma de conhecimento seguro. O que está em questão nesse trecho é o método dialético tal como delineado em inúmeros diálogos socráticos escritos por Platão (mencionados por Aristóteles com o nome de *Sōkratikoî lógoi*, em *Poet.* 1.1447b11). Se estiver correta a hipótese de que esse tipo de escrito é empregado na Academia como treinamento para o método dialético,<sup>681</sup> é possível afirmar que Platão compreende a *kátharsis* como um dos efeitos propiciados pela leitura de seus diálogos socráticos, sobretudo os aporéticos. Tragédias e outras formas de arte mimética, por outro lado, seriam meros estímulos responsáveis por afetar o caráter através de um mecanismo pouco racional de imitação, tendendo a exercer uma influência antes negativa do que positiva e não sendo, por isso, capazes de suscitar qualquer tipo de *kátharsis*. Tal é o posicionamento de Platão.

No entanto,

Aristóteles discorda. Por um lado, ele afirma na *Política* que hinos entusiásticos e jambos ritualizados servem a um propósito catártico e não apenas estimulante, ainda que seja um processo em que as pessoas “extraem algo de seus sistemas” (*Política* 8.5.1340a8-14; 8.6.1341a14-24; 8.7.1342a16-28; 7.17.1336b20). Na *Poética*, ele afirma algo diferente: que trabalhar com enredos trágicos — e não apenas diálogos platônicos e outros materiais textualizados de mesmo tipo — é catártico também, ou seja, purificador, porque oferece clareza intelectual no sentido que Platão privilegia na passagem citada do *Sofista*. (DEPEW, 2007, p. 145).

Nesse sentido, fica cada vez mais claro o intuito de Aristóteles ao desenvolver sua teoria sobre a *kátharsis* das emoções suscitadas pela tragédia: seja por meio de uma resposta às críticas que Platão elabora na *República* contra as pretensões educadoras da poesia mimética (a partir dos argumentos psicológicos ali avançados), seja por meio de uma resposta de viés cognitivo à reflexão pedagógica do *Sofista* (segundo a qual apenas o método dialético refutativo suscitaria a *kátharsis* intelectual necessária ao verdadeiro conhecimento), Aristóteles promove — com argumentos filosóficos — uma reavaliação do papel que a tragédia ainda poderia desempenhar na *paideía*.

---

<sup>680</sup> Depois de uma breve incursão pela história do conceito de *kátharsis* (e seus derivados) em autores antigos, sugerindo que seu sentido estaria relacionado com a ação mais concreta de “remoção” e “limpeza”, Nussbaum ([1987] 2001, p. 389) avança instigantes reflexões sobre seu emprego por Platão.

<sup>681</sup> Para reflexões nesse sentido: KAHN, 1996, p. 56; DEPEW, 2007, p. 144.

Não é possível ter segurança sobre a data de formulação e apresentação das ideias contidas na *Poética*, sendo necessário imaginar que Aristóteles tenha se dedicado ao projeto em algum momento entre 368/7 AEC, quando chega a Atenas, e o ano de 322, quando morre.<sup>682</sup> Aqui, contudo, cumpre evocar alguns marcos históricos relevantes: a Academia é fundada por Platão em Atenas por volta de 388/7; Aristóteles estuda aí desde 368/7 até a morte do mestre, em 348/7, quando se desliga e passa a atuar autonomamente, vagando entre a Trôade, a ilha de Lesbos e a corte real da Macedônia (onde trabalha como tutor do jovem Alexandre); ele só funda o Liceu mais de uma década depois, em 335/4, escolhendo uma região nas antípodas daquela em que atuam os acadêmicos em Atenas. É de se imaginar que muitas das concepções recebidas por Aristóteles em sua formação “acadêmica” inicial tenham se transformado até que ele chegasse a fundar a própria escola, décadas mais tarde.<sup>683</sup> A meu ver, a *Poética* é fruto maduro desse esforço intelectual de refletir criticamente sobre os posicionamentos de Platão: com essa obra, o ex-discípulo sugere não apenas que uma tragédia bem composta tem uma função pedagógica fundamental, mas, igualmente, que não é papel da filosofia propor meios de substituir a função catártica já realizada por poesia dessa qualidade. Tomando a própria *Poética* como paradigma da relação entre filosofia e poesia, seria possível sugerir que o Liceu reserva ao poeta uma importante função propedêutica, na medida em que a *kátharsis* seria prerrogativa de suas obras, enquanto a atuação do filósofo só viria em seguida. Trata-se, portanto, de uma reconsideração da utilidade da poesia à luz da crítica platônica.<sup>684</sup>

Nesse sentido, é preciso observar que, embora parta de uma série de definições descritivas da arte poética, essa obra se destaca muito mais pelas prescrições oferecidas aos poetas com o intuito de que componham de modo a efetivar aquilo que constitui para Aristóteles a essência da poesia. É possível compreender tanto a hierarquização das partes da tragédia quanto a prescrição de determinados enredos trágicos — em detrimento de outros — como desdobramentos do que Aristóteles define como a *ousía* [essência] da tragédia. Ou seja, o caráter positivo imputado a conceitos como reviravolta [*peripéteia*] e reconhecimento [*anagnórisis*] explica-se por sua relação fundamental com o mecanismo reconhecido na *Poética* como essencialmente trágico, qual seja, a *kátharsis*. Consequência disso é que Aristóteles

---

<sup>682</sup> Para referências sobre as dificuldades de datação da *Poética*: HALLIWELL, 1987, p. 324-30.

<sup>683</sup> Para mais detalhes sobre a fundação da Academia e do Liceu (eventualmente assimilado ao *Perípatos*, pelo menos desde a época de Teofrasto): PFEIFFER, 1968, p. 65-6; VEGETTI, 1992; CANFORA, 1993, p. 11-4; NOVOKHATKO, 2020, p. 31-4.

<sup>684</sup> Minha interpretação contesta uma das teses centrais do livro de Ford (2002). Para o estudioso, a abordagem platônica da poesia teria um propósito ético, enquanto a de Aristóteles — que em sua *Poética* não estaria sequer remotamente respondendo a seu mestre (FORD, 2002, p. 210) — seria exclusivamente “literária”. Igualmente inadmissível julgo a leitura de Verdenius (1983, p. 36), segundo a qual: “Aristóteles parece ter sido indiferente à função didática da poesia.”

considera imprescindível a presença de ambos os expedientes nos melhores enredos trágicos (*Poet.* 11.1452a37).

Para o filósofo, as tragédias são produtos de uma arte racional, cujo sucesso depende da coerência de sua estrutura, devendo ser capazes de suscitar a compaixão e o temor no público. Levando isso em conta, nada poderia ser mais lógico do que a constatação de que agentes do enredo trágico, motivados por um equívoco fundamental e, apesar de não serem moralmente condenáveis, agindo para a própria desgraça, despertem no público os mais extremos sentimentos de compaixão e temor precisamente no instante em que, tomando consciência de seu erro, estão a ponto de sofrer uma reviravolta em seu destino conforme a verossimilhança e/ou a necessidade do enredo, mas de uma forma que para si próprios é inesperada e brusca.

Com isso, a abordagem aristotélica revela-se, muito mais do que a platônica, aberta à compreensão do papel que determinada poesia poderia ter, inclusive como objeto legítimo de uma propedêutica para a filosofia. Onde Platão demonstra certa intolerância com a maior parte da produção poética de seu tempo — ainda que, mesmo nos momentos mais pungentes de sua crítica, alguns gêneros de poesia sempre mantenham certa utilidade sócio-política —, Aristóteles promove um modo de leitura diferente. O caráter prescritivo de determinadas passagens de sua análise não permite propor que esse “modo diferente” tenha rompido de todo com a imposição arbitrária de certos valores pelo filósofo (como é típico da preceptística clássica), mas é certo que a poesia recebe o reconhecimento de seu estatuto como campo discursivo com um potencial distintivo, a ser avaliado a partir da apreensão de axiomas críticos próprios dela enquanto *tékhne* [técnica], afinal, “a correção não é a mesma na poética e na política ou em qualquer outra *tékhne* que se diferencia da poética” (*Poética* 25.1460b14).<sup>685</sup>

Essa formulação de Aristóteles é fundamental para a delimitação de um campo a partir do qual critérios hermenêuticos capazes de refletir sobre a especificidade do discurso poético se tornam possíveis. Os frutos desse trabalho são colhidos pelos esforços “propriamente” filológicos dos estudiosos de Alexandria, como Zenódoto, Aristófanes e Aristarco, responsáveis por se debruçar sobre os poemas homéricos — além de muitos outros do repertório já então considerado “clássico” —, definindo os critérios de legibilidade de todo esse material. Que a questão seja cada vez mais uma de leitura não há dúvidas: Aristóteles pensa na poesia e seus

---

<sup>685</sup> No original: πρὸς δὲ τούτοις οὐχ ἡ αὐτὴ ὀρθότης ἐστὶν τῆς πολιτικῆς καὶ τῆς ποιητικῆς οὐδὲ ἄλλης τέχνης καὶ ποιητικῆς.



efeitos a partir da perspectiva de um leitor de textos, não de um espectador de performances (*Poet.* 6.1450b18, 14.1453b6 e 26.1462a11-13).<sup>686</sup>

Nesse sentido, não é sem razão que parte da tradição considera Aristóteles, com base em seus estudos homéricos, o fundador das artes da gramática e da crítica (como sugere Dio Crisóstomo, 36.1). Contudo, espero ter deixado claro o motivo pelo qual essa sugestão não precisa vir acompanhada de encômios à genialidade idiossincrática de uma mente extemporânea. Não há qualquer solução de continuidade entre a prática hermenêutica de Aristóteles e aquela promovida pelos principais “homeristas” do período clássico, como Estesímbroto, Antístenes, Gláucon e Alcidas. Os escólios homéricos oferecem importantes testemunhos disso, como acredito já ter indicado: os problemas morais ou lógicos dos poemas homéricos são “resolvidos” por um mesmo conjunto de estratégias hermenêuticas. A clareza com que Aristóteles concebe as especificidades dos campos estudados por ele — em que pese a contribuição pessoal de sua mente analítica — só se torna possível ao fim dos longos embates discursivos que atravessam o período clássico e resultam numa nova ordem do discurso. Ao fim das disputas entre mitólogos e logógrafos, fisiólogos e hipocráticos, sofistas e filósofos, além de outros grupos constituídos em torno à ideia de algum discurso diferenciado nessa época, torna-se possível delimitar claramente as áreas de competência de cada um, definir os princípios, estabelecer os meios, propor os fins e escrever a história de áreas como a sofística, a poética, a retórica, a política, a história, a medicina e a filosofia.

Os princípios hermenêuticos vigentes no século IV AEC encontram uma complexa sistematização na abordagem aristotélica. Esses princípios, contudo, não são tão radicalmente distintos daqueles que empregam seus contemporâneos, ainda que seja difícil conjecturar sobre as possíveis teorizações de outros intérpretes. Em todo caso, é possível tentar delinear algumas tendências gerais. Um estudioso cuja obra acaba adquirindo certa distinção nessa época é Zoilo de Anfípolis. Tornou-se célebre pela veemência com que levanta “problemas homéricos”, a ponto de ter assumido a alcunha de *Homēromástix* [açoitador de Homero] — nome que talvez tenha escolhido como título para uma de suas obras —, Zoilo sobrevive apenas em citações nos escólios à *Ilíada* e à *Odisseia*. Cumpre notar que, apesar do prestígio do poeta no século IV, existe espaço para a realização de um trabalho crítico aparentemente mais interessado em apontar problemas em seus versos do que soluções. Trata-se, portanto, de uma vertente especialmente acerba da mesma “tradição do comentário” remontando a Xenófanos e Teágenes. Ainda que um escólio da *Ilíada* (*Venetus* B 10.274) sugira a dimensão meramente retórica

---

<sup>686</sup> Para reflexões sobre a disseminação da escrita no final do período clássico: PFEIFFER, 1968, p. 28-9; KNOX, 1985, p. 12-6; CAMBIANO, 1992, NIEDDU, 1992; VEGETTI, 1992; NOVOKHATKO, 2020, p. 20-4.

dessas críticas a Homero — na medida em que Zoilo teria realizado esse tipo de exercício enquanto discípulo de Isócrates —, admiradores do poeta devem ter levado seus escritos a sério porque a *Suda* (s.v. *Zōilos*) preserva uma anedota segundo a qual, como retaliação por suas críticas, o povo de Olímpia o teria arremessado do alto de um penhasco.<sup>687</sup> O que me interessa na obra desse crítico é a possibilidade de demonstrar que, embora ele talvez tenha se tornado célebre por “perseguir” Homero (apontando mais problemas em suas obras do que soluções), seus pressupostos de interpretação são basicamente os mesmos de seus contemporâneos. Na verdade, não são diferentes sequer daqueles que o próprio Aristóteles arrola no capítulo 25 da *Poética*. Ele critica, por exemplo, o já mencionado problema da irracionalidade com que se manifesta a fúria de Apolo, ao atingir as mulas do exército aqueu (*Il.* 1.50), punindo animais isentos de culpa (HERÁCLITO, *Alegorias homéricas* 14.2). Ou, quando Odisseu e Diomedes avançam à noite, em missão secreta, e o poeta comenta que Atena envia como sinal positivo uma garça que voa por ali e pia, provocando algo que acabaria por denunciar a posição dos heróis aos inimigos (*Venetus B Il.* 10.274). Retomando uma censura já proposta pelo personagem de Sócrates na *República* (390c), Zoilo reprova a impudência da segunda canção de Demódoco, sobretudo no comentário final de Hermes ( $\Sigma$  T *Od.* 8.332).<sup>688</sup> Ele ainda ridiculariza o estado dos companheiros de Odisseu na ilha de Circe (*Od.* 10.237-43), reduzidos a “porquinhos chorões” (*Do Sublime* 9.14).<sup>689</sup> Como se percebe, os principais critérios empregados por Zoilo em suas críticas a Homero são de ordem moral ou lógica e, embora suas demandas às vezes pareçam despropositadas, seu trabalho está em conformidade com o que é praticado em termos hermenêuticos por outros leitores nessa época.<sup>690</sup>

---

<sup>687</sup> No original: Ζωΐλος, Ἀμφιπολίτης [πόλις δ' ἐστὶ Μακεδονίας Ἀμφίπολις, ἣτις πρῶην ἐκαλεῖτο Ἐννέα ὁδοί], ὃς ἐπεκλήθη Ὀμηρομάστιξ, ὅτι ἐπέσκωπτεν Ὀμηρον. διὸ αὐτὸν διώξαντες οἱ ἐν τῇ Ὀλυμπίᾳ κατὰ τῶν Σκιρωνίδων πετρῶν ἔρριψαν.

<sup>688</sup> É sintomático de uma prática hermenêutica comum a esse período o fato de que, num breve excurso da *Política* (2.9.1269b27-31), Aristóteles se veja instado a aludir a esse “problema homérico”, aproveitando para resolvê-lo com base numa leitura evidentemente alegórica: “Parece que quem pela primeira vez contou essa história [mythologésas] não sem razão juntou Ares com Afrodite, pois todas as pessoas desse tipo [marciais] parecem possuídas pelo desejo de transar seja com homens, seja com mulheres.” No original: εἶκε γὰρ ὁ μυθολογήσας πρῶτος οὐκ ἀλόγως συζεῦξαι τὸν Ἄρην πρὸς τὴν Ἀφροδίτην· ἢ γὰρ πρὸς τὴν τῶν ἀρρένων ὁμίλιαν ἢ πρὸς τὴν τῶν γυναικῶν φαίνονται κατοκώχμοι πάντες οἱ τοιοῦτοι. — Para leituras da passagem: PÉPIN, 1958, p. 123; BOUCHARD, 2012, p. 65-7.

<sup>689</sup> Nessa mesma passagem, o tratado *Do Sublime* menciona ainda que a imagem de Zeus recebendo a ambrosia entregue por pombas, o jejum de dez dias praticado por Odisseu enquanto náufrago e a história impossível do massacre dos pretendentes também seriam alvos de ridículo. Embora o nome de Zoilo não seja literalmente associado a essas últimas críticas, é de se suspeitar que ele também seja seu autor. Ver: BUFFIÈRE, 1956, p. 23.

<sup>690</sup> Para mais informações sobre Zoilo: SANDYS, 1903, p. 108-10; BUFFIÈRE, 1956, p. 22-5; PFEIFFER, 1968, p. 70; PAVLOVA, 2019; KIM, 2020, p. 426. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CXCII-CXCIII; [1795] 1985, p. 169-70.

À guisa de ilustração disso, é possível propor paralelos entre as atividades de Aristóteles e as de outros estudiosos “sérios” da obra de Homero do século IV. Os pontos de convergência são notáveis:

- dando continuidade à longa tradição biográfica dedicada ao poeta, iniciada entre os rapsodos do período arcaico, Alcidamante oferece sua contribuição ao tema com seu *Mouseïon*, como faz também Aristóteles, escrevendo sua própria versão da biografia do poeta (fr. 20.1 Gigon);<sup>691</sup>
- reforçando a “tradição do comentário” em suas aspirações por encontrar o melhor sentido para trechos dos poemas homéricos, Hípias de Tasos altera a prosódia de um verso da *Ilíada* (2.15) para evitar que Zeus seja o responsável pela mentira contada a Agamêmnon, transferindo-a ao próprio sonho (*Poet.* 25.1461a22), adiantando assim a mesma estratégia empregada por Aristóteles para “resolver” o que lhe parece uma menção problemática a uma “águia negra” na *Ilíada* (21.252);<sup>692</sup>
- contribuindo com a prática de interpretações alegóricas do *corpus* homérico, Aristóteles sugere compreender as vacas do deus *Hélios* [Sol] (*Od.* 12.129) como os dias do ano, de modo que os companheiros de Odisseu apareçam apenas “matando o tempo”, segundo um tipo de solução que o estudioso peripatético Paléfato propõe nas interpretações de monstros e figuras mitológicas de seu livro *Coisas incríveis* [*Ápista*]: a Quimera, descrita como leão na parte da frente, cabra no meio e serpente na parte de trás (*Il.* 6.181), seria uma referência a uma montanha vulcânica (*Ápista* 28); já Cila, o monstro marinho da *Odisseia* (12.275), não passaria de uma alusão a um navio pirata com esse mesmo nome pintado no casco (*Ápista* 29).<sup>693</sup>

Como se vê, as práticas hermenêuticas admitidas por Aristóteles em sua leitura dos poemas homéricos não são fundamentalmente distintas daquelas praticadas pela comunidade

---

<sup>691</sup> Reflexões sobre as contribuições de Alcidamante e Aristóteles para a tradição biográfica de Homero são sugeridas por Graziosi (2002, p. 150-9). Para a antiguidade da tradição: FORD, 2002, p. 71; NOVOKHATKO, 2020, p. 67.

<sup>692</sup> Na passagem, Aquiles é descrito como “tendo o olhar de uma águia negra, exímia caçadora” (*Il.* 21.252). No original: αἰετοῦ οἴματ' ἔχων μέλανος, τοῦ θηρητηῆρος. — Aristóteles contesta “μέλανος, τοῦ”, propondo a substituição por μελανόστου (*Σ Il.* 21.252). Além dos problemas linguísticos e estilísticos da solução (CASSIO, 2002, p. 130-1), a proposta atribui a Homero a curiosa doutrina segundo a qual águias teriam ossos negros (DEMÓCRITO, DK68B22).

<sup>693</sup> Para mais informações sobre Paléfato e suas possíveis relações como discípulo de Aristóteles, à luz da questão da alegoria: BUFFIÈRE, 1956, p. 231-45. Outro nome dessa mesma época que seria digno de menção aqui é o de Evêmero, também estudado por Buffière (1956, p. 245-8).

interpretativa em que está inserido. Ainda que seja capaz de formular princípios norteadores do que *não* deve aparecer como um problema ao intérprete — e é precisamente com esse objetivo crítico que estabelece alguns de seus princípios de poética —, Aristóteles aceita solucionar passagens realmente “problemáticas” em poesia com procedimentos que ele mesmo condena quando empregados em outros campos, como para raciocínios lógicos. A exploração de ambiguidades gramaticais ou sintáticas por sofistas, recorrendo, por exemplo, a mudanças prosódicas ou à homonímia, aparece como um dos principais objetos abordados por Aristóteles em suas *Refutações sofísticas*. Certas passagens dessa obra coincidem com expedientes mencionados e aceitos por ele na *Poética*. Isso, contudo, não deve causar espanto: afinal, “a correção não é a mesma na poética e na política ou em qualquer outra *tékhnē* que se diferencia da poética” (*Poet.* 25.1460b13).<sup>694</sup>

O efeito da poesia é a catarse da compaixão e do temor, emoções despertadas no público em conformidade com o que descrevi anteriormente, e os erros do poeta devem ser averiguados e corrigidos em vista desse efeito. Por exemplo, o emprego de elementos impossíveis é condenado por Aristóteles (*Poet.* 25.1460b23), porque contraria o pressuposto da inteligibilidade fundamental do poema (segundo o qual a ação deve se desenvolver de forma verossímil e necessária), mas se esse erro for cometido de modo que o efeito seja atingido e até potencializado, o poeta tem razão. O exemplo da passagem é significativo: trata-se da perseguição de Héctor por Aquiles no livro XXII da *Ilíada*. Com isso, ficam evidentes duas questões importantes: i) os problemas abordados por Aristóteles no capítulo 25 da *Poética* são concebidos a partir de sua teoria do efeito (isto é, promover a catarse da compaixão e do temor); ii) por conseguinte, também a epopeia é analisada em vista dessa teoria. Esses dois aspectos precisam ser levados em conta porque, embora reflita sobre problemas tradicionais de representação (em termos morais e lógicos), Aristóteles não os considera da mesma perspectiva moral e lógica adotada por figuras como Estesímbroto, Antístenes e Gláucon, mas sim como problemas de representação. Moralidade e lógica só importam para Aristóteles na medida em que um poema composto em conformidade com suas implicações poéticas tem mais chance de ser efetivo do que um que as desconsidere ou deliberadamente as infrinja. Como sugeri, isso é

---

<sup>694</sup> A questão é bem formulada por Cassio (2002, p. 129), que questiona a indisposição de intérpretes do calibre de um Wilamowitz, um Pfeiffer ou um Richardson para aceitar que Aristóteles recorre aos mesmos expedientes “simplórios” dos sofistas e rapsodos daquela época. Desse debate, a reflexão que fica para o classicista é o porquê de remontar à Antiguidade para projetar aí as próprias preconcepções e reiterar o presente (pretensamente superior), em vez de tentar compreender as diferenças entre essas temporalidades para refletir criticamente sobre si próprio a partir desses deslocamentos. Há mais de dois séculos, Wolf (1795, p. CLXXIII-CLXXIV; [1795] 1985, p. 157-8) já defendia que os critérios de leitura dos antigos — mesmo entre os alexandrinos — eram antes morais (estéticos) do que históricos (críticos).

válido não apenas para a tragédia, mas também para poemas narrativos como a *Iliada* e a *Odisseia*.<sup>695</sup>

A *Poética* oferece uma teoria de análise da poesia que, compartilhando os pressupostos hermenêuticos de sua própria época (como os paralelismos sugeridos demonstram com clareza) e formulando princípios gerais que reconhecem as especificidades desse campo, está em diálogo e diferença com a comunidade interpretativa de que participa. É por isso que Aristóteles pode citar outros críticos de poesia, referindo-se a suas soluções para problemas morais e lógicos, ainda que os desloque de preocupações aparentemente dedicadas apenas à moralidade e à lógica para os situar em discussões sobre problemas representacionais. É assim que precisa ser compreendido todo o capítulo 25 da *Poética*, incluindo uma passagem como a seguinte:

Se o poeta for repreendido no que diz respeito à verdade, é possível responder que fez como algo deveria ser; como o próprio Sófocles, que dizia fazer os homens como deveriam ser, enquanto Eurípides como são. E se nenhuma servir, convém dizer que “assim contam”, como acontece no que tem relação com os deuses. Dizer desse modo talvez não seja melhor ou mais verdadeiro, mas se nos depararmos com isso, é possível dizer como Xenófanes: “mas assim contam”. Talvez seja preciso responder ainda que o poeta não mimetizou de modo melhor, mas “como costumava ser”, como no caso das armas: “com suas lanças cravadas com exatidão sobre a base de ferro”, pois esse era o costume, como ainda hoje entre os ilírios. Quanto a saber se algo foi dito ou feito segundo o que é belo e bom ou não, convém examinar não apenas a ação ou a fala em si mesmas, verificando se se trata de algo sério ou vil, mas considerar também aquele que age ou fala, em relação a quê, ou quando, ou para quem, ou com qual intenção; se, por exemplo, para realizar um grande bem ou para evitar um grande mal. (*Poet.* 25.1460b33-60a9).<sup>696</sup>

Ao contrário do que intérpretes mais entusiasmados poderiam imaginar, não se trata aí da estipulação de princípios hermenêuticos idealistas, historicistas ou formalistas, visando uma compreensão dos poemas a partir dos ideais de seu autor, à luz de sua própria época ou fechados em si mesmos. Todos esses princípios estão submetidos à teoria do efeito e devem ser usados com o objetivo de evidenciar que certas infrações morais ou lógicas não interferem no processo

---

<sup>695</sup> A diferença entre epopeia e tragédia é uma questão de extensão, concentração e meios (*Poet.* 26.1462a14), mas a forma como ambas alcançam seu efeito é análoga. A *Iliada* é mais trágica porque recorre ao *páthos*, enquanto a *Odisseia* desenvolve mais o *êthos* (*Poet.* 24.1459b14) e apresenta um tipo de conclusão que a aproxima da comédia (*Poet.* 13.1453a30). A questão muda de figura no que diz respeito às cenas de reconhecimento, porque a *Odisseia* emprega frequentemente esse elemento dos melhores enredos trágicos (*Poet.* 24.1459b15), enquanto a *Iliada* não. Para mais reflexões sobre o tema: RICHARDSON, 1992, p. 37-9.

<sup>696</sup> No original: πρὸς δὲ τούτοις ἐν ἐπιτιμᾶται ὅτι οὐκ ἀληθῆ, ἀλλ’ ἴσως <ὡς> δεῖ, οἶον καὶ Σοφοκλῆς ἔφη αὐτὸς μὲν οἶους δεῖ ποιεῖν, Εὐριπίδην δὲ οἶοι εἰσίν, ταύτη λυτέον. εἰ δὲ μηδετέρως, ὅτι οὕτω φασίν, οἶον τὰ περὶ θεῶν. ἴσως γὰρ οὐτε βέλτιον οὕτω λέγειν οὐτ’ ἀληθῆ, ἀλλ’ εἰ ἔτυχεν ὥσπερ Ξενοφάνει· ἀλλ’ οὖν φασι. [1461a] τὰ δὲ ἴσως οὐ βέλτιον μὲν, ἀλλ’ οὕτως εἶχεν, οἶον τὰ περὶ τῶν ὀπλῶν, “ἔγχεα δὲ σφιν ὄρθ’ ἐπὶ σαυρωτῆρος” οὕτω γὰρ τότε ἐνόμιζον, ὥσπερ καὶ νῦν Ἰλλυριοί. περὶ δὲ τοῦ καλῶς ἢ μὴ καλῶς εἰ εἴρηται τινὶ ἢ πέπρακται, οὐ μόνον σκεπτέον εἰς αὐτὸ τὸ πεπραγμένον ἢ εἰρημένον βλέποντα εἰ σπουδαῖον ἢ φαῦλον, ἀλλὰ καὶ εἰς τὸν πράττοντα ἢ λέγοντα πρὸς ὃν ἢ ὅτε ἢ ὅτω ἢ οὐ ἔνεκεν, οἶον εἰ μείζονος ἀγαθοῦ, ἵνα γένηται, ἢ μείζονος κακοῦ, ἵνα ἀπογένηται.

de despertar e levar à catarse de compaixão e temor no público. Ou seja, Aristóteles aqui não é um hermeneuta alemão do século XIX ou XX, mas um dos pensadores do século IV AEC que se preocupam em justificar a utilidade pública da poesia pelos meios mais convenientes.<sup>697</sup>

Entre esses meios, a figura do autor emerge com cada vez mais proeminência. O amplo interesse testemunhado desde o período clássico por biografias de poeta — prenunciando uma tendência que se torna ainda mais comum no período helenístico — é uma excelente prova disso. A existência de uma figura de autoridade que responde por um *corpus* em termos composicionais, teórico-conceituais, estilísticos e histórico-biográficos já parece atestada com o tratamento da poesia homérica em Heródoto e se consolida nas décadas seguintes. Com o advento das noções de poeta (autor do poema) e rapsodo ou ator (performers ou “intérpretes”) no lugar da concepção tradicional de cantor, nomes como Homero, Hesíodo, Arquíloco e Safo se transformam em autores e passam a ser mencionados dessa forma: Heródoto, Tucídides, Xenofonte, Platão, Isócrates e Aristóteles são alguns dos que se referem assim às figuras de autoridade responsáveis por aquilo que no período arcaico são cancioneiros tradicionais.<sup>698</sup>

A transformação é importante para qualquer proposta como esta — voltada para uma “filologia *avant la lettre*” —, porque faz com que o processo gradual de escrita desse material arcaico, transmitido oralmente durante gerações, seja acompanhado por um processo paralelo de seleção e exclusão daquilo que é julgado estranho ao *corpus* de um determinado autor (concebido nos termos acima descritos), ainda que tradicionalmente transmitido sob seu nome. É o que acontece com os poemas dos Ciclos Épicos, relacionados a Homero nos testemunhos de Calino (fr. 6 W) e Heródoto (4.32, 5.67), embora pouco a pouco tenham sido apartados como indignos do grande poeta e, por isso, atribuídos a outras figuras ou apenas alienados da atribuição homérica. Algo semelhante certamente acontece com Hesíodo, embora a escassez de fontes antigas sobre o processo torne difícil concebê-lo com mais precisão. Ainda assim, existe um testemunho tardio de Pausânias (já parcialmente citado antes) que pode conter indicações relevantes para a presente discussão. Cito integralmente a passagem, porque sua riqueza é emblemática das disputas que acompanham os processos referidos acima:

[3] No Hélicon, existem trípodas e a mais antiga delas é a que dizem ter sido recebida por Hesíodo na Cálquida, por ordem de Êuripo, como prêmio por sua vitória na canção. Homens habitam em torno da gruta e, aqui, os téspios celebram um festival e competições chamadas Museias. Celebram ainda

---

<sup>697</sup> Como sugere Hunter (2009, p. 8): “É uma visão utilitária da literatura e da ‘crítica literária’ que predomina na Antiguidade e espero que fique claro por que isso fazia sentido na Antiguidade e por que ainda deveria fazer.”

<sup>698</sup> Essa é uma das teses centrais do livro de Maarit Kivilo (2010), *Early Greek Poets’ Lives: The shaping of the tradition*.

competições em honra a *Érōs* [Amor], oferecendo prêmios não apenas para a música, mas também para as disputas atléticas. Cerca de vinte estádios acima dessa gruta fica a chamada Fonte do Cavalo [*Híppou ... krénē*]: dizem que ela foi feita pelo cavalo de Belerofonte, quando bateu seu casco contra a terra.

[4] Os beócios que habitam em volta do monte Hélicon dizem, segundo sua tradição, que Hesíodo não teria composto nada além dos *Trabalhos* e, desses versos, recusam até mesmo o proêmio às Musas, dizendo que o começo da poesia é com as duas Disputas [*Érides*]. Eles mostraram-me uma placa de chumbo, perto da fonte, em larga medida já apagada por causa do tempo, [5] sobre a qual estão inscritos os versos dos *Trabalhos*.

Há uma outra tradição, diferente da anterior, segundo a qual Hesíodo compôs uma grande quantidade de poemas: aquele sobre as mulheres, um chamado de *Grande Eéa*, a *Teogonia*, um sobre Melampo, um sobre a descida de Teseu ao Hades com Pirítoo, as *Admoestações de Quíron* (empregadas no ensino de Aquiles) e outros assim, além de *Trabalhos e dias*. Esses mesmos beócios dizem que Hesíodo aprendeu a mântica com os acarnenses e existe um poema chamado *Mânticas*, que eu mesmo li, além de interpretações de prodígios.

[6] Histórias opostas também são contadas sobre a morte de Hesíodo. Todos concordam que os filhos de Ganíctor, isto é, Ctímeno e Ântifo, fugiram de Naupacto para a Molícria por causa da morte de Hesíodo; que aí ultrajaram Poseidon; e que sua punição aconteceu na Molícria. A irmã dos jovens teria sido vítima de uma ação vergonhosa, mas enquanto alguns dizem que a acusação de injustiça cometida por Hesíodo não é verdadeira, outros dizem ter sido obra dele sim. (PAUSÂNIAS 9.31.3-6).<sup>699</sup>

O longo trecho é de um autor do século II EC, mas acredito que contenha informações sugestivas e indique fatos potencialmente muito antigos e tradicionais.<sup>700</sup> Algumas de suas informações são citadas por Tucídides (3.95-6), além de coincidirem parcialmente com o que se encontra no *Certamen Homeri et Hesiodi* (224-53), num trecho que menciona o *Mouseíon* de Alcidas como sua fonte (240). Assim sendo, considero ser possível recorrer a esse

---

<sup>699</sup> No original: [3] ἐν δὲ τῷ Ἐλικῶνι καὶ ἄλλοι τρίποδες κεῖνται καὶ ἀρχαιότατος, ὃν ἐν Χαλκίδι λαβεῖν τῇ ἐπ' Εὐρίπῳ λέγουσιν Ἡσίοδον νικήσαντα ᾧδῃ. περιουκοῦσι δὲ καὶ ἄνδρες τὸ ἄλσος, καὶ ἑορτὴν τε ἐνταῦθα οἱ Θεσπιεῖς καὶ ἀγῶνα ἄγουσι Μουσεῖα· ἄγουσι δὲ καὶ τῷ Ἔρωτι, ἄθλα οὐ μουσικῆς μόνον ἀλλὰ καὶ ἀθληταῖς τιθέντες. ἐπαναβάντι δὲ στάδια ἀπὸ τοῦ ἄλσους τούτου ὡς εἴκοσιν ἔστιν ἡ τοῦ Ἴππου καλουμένη κρήνη· ταύτην τὸν Βελλεροφόντου ποιῆσαι φασιν ἵππον ἐπιψάυσαντα ὀπλῆ τῆς γῆς. [4] Βοιωτῶν δὲ οἱ περὶ τὸν Ἐλικῶνα οἰκοῦντες παρειλημμένα δόξῃ λέγουσιν ὡς ἄλλο Ἡσίοδος ποιήσειεν οὐδὲν ἢ τὰ Ἔργα, καὶ τούτων δὲ τὸ ἐς τὰς Μούσας ἀφαιροῦσι προοίμιον, ἀρχὴν τῆς ποιήσεως εἶναι τὸ ἐς τὰς Ἐριδας λέγοντες· καὶ μοι μόλυβδον ἐδείκνυσαν, ἔνθα ἡ πηγὴ, τὰ πολλὰ ὑπὸ τοῦ χρόνου λελυμασμένον· [5] ἐγγέγραπται δὲ αὐτῷ τὰ Ἔργα. ἔστι δὲ καὶ ἕτερα κεχωρισμένη τῆς προτέρας, ὡς πολὺν τινα ἐπῶν ὁ Ἡσίοδος ἀριθμὸν ποιήσειεν, ἐς γυναϊκάς τε ἀδόμενα καὶ ἄς μεγάλας ἐπονομάζουσιν Ἠοίας, καὶ Θεογονίαν τε καὶ ἐς τὸν μάντιν Μελάμποδα, καὶ ὡς Θησεὺς ἐς τὸν Ἄϊδην ὁμοῦ Πειρίθῳ καταβαίῃ παραινέσεις τε Χίρωνος ἐπὶ διδασκαλίᾳ δὴ τῇ Ἀχιλλέως, καὶ ὅσα ἐπὶ Ἔργοις τε καὶ ἡμέραις. οἱ δὲ αὐτοὶ οὗτοι λέγουσι καὶ ὡς μαντικὴν Ἡσίοδος διδασκείη παρὰ Ἀκαρνάνων· καὶ ἔστιν ἔπη Μαντικά, ὅποσα τε ἐπελεξάμεθα καὶ ἡμεῖς, καὶ ἐξηγήσεις ἐπὶ τέρασιν. [6] ἐναντία δὲ καὶ ἐς τοῦ Ἡσίοδου τὴν τελευταίην ἔστιν εἰρημένα. ὅτι μὲν γὰρ οἱ παῖδες τοῦ Γανύκτορος Κτίμενος καὶ Ἄντιφος ἔφυγον ἐς Μολυκρίαν ἐκ Ναυπάκτου διὰ τοῦ Ἡσίοδου τὸν φόνον καὶ αὐτόθι ἀσεβήσασιν ἐς Ποσειδῶνα ἐγένετο τῇ Μολυκρίδι σφίσις ἡ δίκη, τάδε μὲν καὶ οἱ πάντες κατὰ ταῦτα εἰρήκασιν· τὴν δὲ ἀδελφὴν τῶν νεανίσκων οἱ μὲν ἄλλοι τοῦ φασιν αἰσχύναντος Ἡσίοδου λαβεῖν οὐκ ἀληθῆ τὴν τοῦ ἀδικήματος δόξαν, οἱ δὲ ἐκείνου γενέσθαι τὸ ἔργον.

<sup>700</sup> Para um posicionamento análogo: CINGANO, 2009, p. 93. — Para outras reflexões sobre o tema: LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 8-9; CAMBIANO, CANFORA, LANZA, 1992; GROTTANELLI, 1992, p. 243-5; SCULLY, 2015, p. 21-2; GONZÁLEZ, 2020a.

testemunho para compreender um processo que se desenrola por séculos (desde o período arcaico), com consequências profundas para muito do que ocorre depois.

As disputas em torno à delimitação do *corpus* hesiódico, com posicionamentos mais conservadores (Hesíodo restringindo-se à figura austera delineada em *Trabalhos e dias*, à exceção de seu proêmio) e outros mais abertos a uma pluralidade de obras, bem como em termos de uma compreensão biográfica desse autor, indicam as disputas por meio das quais se formam os cânones. Não apenas os cânones de autores, mas também os de obras atribuídas a cada um deles pela tradição. O lastro biográfico das decisões sobre o que incluir ou excluir de um *corpus* fica bem explicitado no encerramento da passagem, suscitando reflexões sobre o que se encontra por trás da suspeita e da exclusão de um poema como a *Teogonia* — com suas várias histórias de conflito intergeracional, parricídio e castração — do *corpus* hesiódico. As razões que levam a esse tipo de decisão atendem a anseios de ordem moral, como os que emergem em contestações explícitas a certas passagens do poema, por exemplo, em Platão (*Rep.* 2.378a).<sup>701</sup>

Outro aspecto importante é a dimensão política de todo esse processo: o testemunho deixa claro que são corpos políticos (“os beócios”) que empreendem medidas de seleção e exclusão do que deve pertencer ao *corpus* hesiódico, recorrendo para isso à construção de monumentos e à instituição de festivais cívico-religiosos onde essas obras encontram ocasião para se destacar das demais. Para meu argumento geral das últimas seções, especialmente o de “Certamen Homeri et Hesiodi”, é fundamental compreender que o processo de canonização da poesia hesiódica certamente passa por lugares como Atenas e Alexandria (centros importantes para a escrita e transmissão das tradições poéticas mais antigas), mas a região onde a disputa se desenrola de forma mais violenta a princípio é a própria Beócia, especialmente nas comunidades ao redor do monte Hélicon. Essa informação é importante para meu argumento porque indica que o contexto de performance especificamente mencionado nos trechos autorreferenciais da *Teogonia* e de *Trabalhos e dias* é aquele onde essa tradição poética permanece mais viva e constitui a base política fundamental para sua preservação posterior.<sup>702</sup>

Quando eu menciono os nomes — além dos de Hesíodo e Homero<sup>703</sup> — também os de Arquíloco e Safo, por exemplo, nesse movimento político que atribui um cancionário

---

<sup>701</sup> Koning (2010a, p. 79) destaca que o material poético condenado por questões morais é frequentemente o mesmo, indicando a existência de uma verdadeira tradição crítica. Sobre a influência de questões morais no destino de uma obra antiga: KNOX, 1985, p. 12; LAKS, [2006] 2013, p. 57-8; SCULLY, 2015, p. 21-2.

<sup>702</sup> Paralelamente, cumpre notar que Plutarco (*Mor.* 736e), também da Beócia, parece ter reiterado a exclusão dos dez primeiros versos de *Trabalhos e dias* em sua edição desse poema. Nesse trabalho editorial, ele ainda exclui outras passagens que lhe parecem moralmente indignas do poeta (fr. 38 Sandbach), cuja biografia ocupa algumas de suas reflexões (*Mor.* 162e; 984d; fr. 82).

<sup>703</sup> Aqui valeria a pena evocar o que afirma o *Certamen* (319-21) sobre a performance de Homero em Delos, com o *Hino a Apolo*: além de lhe ter rendido o título de cidadão comum dos jônios, o poema foi colocado por escrito



tradicional de uma região à figura de um poeta específico, criando inclusive sua biografia e promovendo a preservação de sua memória, acredito que esse processo geral tenha se dado de forma análoga ao que sugeri acima a partir do testemunho de Pausânias sobre Hesíodo na Beócia. Outra ilustração disso poderia ser proposta a partir da obra de Corina de Tânagra, cujos fragmentos apontam para uma tradição de performances também na região da Beócia. Seu famoso poema sobre a disputa entre o Hélicon e o Cítéron (fr. 654 Page), por exemplo, parece estar relacionado às celebrações dos *Daídala*, um festival tradicional em Plateia, descrito muitos séculos mais tarde pelo incansável Pausânias (9.13).<sup>704</sup> Os critérios por trás da decisão de se privilegiar uma tradição poética — por meio de festivais e monumentos públicos dedicados à perpetuação de seus versos —, em detrimento de outras tradições possíveis, pautam-se por questões políticas, econômicas, religiosas e sociais. Não me parece casual que tenham sobrevivido tão poucos poemas de autoria feminina, ou originários de regiões distantes dos grandes centros de poder (principalmente Atenas), desse período da Antiguidade: os interesses envolvidos na tomada de iniciativas necessárias para a transmissão desse material parecem ter se inclinado com muito mais frequência na direção de Homero e Píndaro, por exemplo, do que na de Anite e Mirtes. Aqui, não há acaso.<sup>705</sup>

---

pelos délios sobre uma placa de gesso e dedicado no templo de Ártemis. Segundo Diógenes Laércio (10.5), a obra escrita de Heráclito também teria sido depositada num templo de Ártemis, em Éfeso. Ver: GROTTANELLI, 1992, p. 226-8.

<sup>704</sup> Um estudo introdutório sobre essa poeta, acompanhado pelo *corpus* de seus fragmentos (também em tradução para o português), é oferecido por Giuliana Ragusa e Josivânia Delfito (2020). Ver ainda: POMEROY, [1975] 1995, p. 52-3; BURZACCHINI, 1990; GIANOTTI, 1992, p. 173; THORSEN, 2020.

<sup>705</sup> Nesse sentido, a despeito de minha enorme admiração pelos trabalhos de Ragusa sobre a tradição poética de mulheres da Antiguidade (como atestam minhas constantes citações a seus trabalhos), discordo de sua interpretação do artigo de Laurel Bowman (2004), ao afirmar o seguinte: “Considerando que as poetas mulheres foram comentadas e celebradas na recepção dos antigos, há que afirmar que a grande tradição poética grega as valoriza e dá-lhes espaço e àquilo, o que quer seja, que quisessem cantar, inclusive o universo feminino que foi matéria de vozes femininas em composições da lavra de poetas mulheres e de poetas homens, não tendo pela diferença de gênero dos autores recebido tratamento distinto [...]” (RAGUSA, 2020, p. 118). Como se a disparidade em números absolutos do material poético preservado e atribuído pela tradição a homens, com relação ao material atribuído a mulheres, não fosse o bastante para indicar a existência de um tratamento distinto desses materiais com base no gênero de seus autores presumidos, seria possível recorrer ao panorama histórico delineado aqui para indicar não apenas a existência do silenciamento sistemático da maior parte dos nomes e conteúdos de canções femininas (como as que são aludidas nos poemas homéricos, por exemplo), mas também a constante desvalorização de poetas mulheres como parte de uma atitude generalizada de misoginia na Antiguidade (como já indicado). Nesse sentido, comparar “elogiosamente” a produção poética de mulheres com a de homens é antes uma forma de deixar muito bem marcado o seu lugar de subalternidade: é profundamente irônico que Antípatro de Tessalônica se refira a uma poeta cuja obra sobrevive apenas em alguns poucos epigramas, Anite, como “o Homero feminino” [*thêlyn Hómēron*] (*Antologia Palatina* 9.26), enquanto a própria Corina pareça censurar uma poeta cuja obra se perdeu integralmente, Mirtes, por competir contra Píndaro mesmo sendo mulher [*baná*] (fr. 664a Page). O viés de gênero aparece como responsável por conformar a recepção das obras de mulheres frequentemente, como indicam trechos de Plutarco (*Mor.* 245c-e), Pausânias (22.2-4), Zenóbio (*Provérbios* 4.21) e Eliano (*VH* 13.25). Não seria preciso sequer voltar à Antiguidade para sugerir a que ponto o gênero de um(a) poeta condiciona sua recepção na história dos Estudos Clássicos: é a própria Laurel Bowman (2004, p. 3) quem lembra que Milman Parry e Albert Lord, em suas pesquisas de campo na Iugoslávia, entre os anos de 1933 e 1935, anotaram 12.500 poemas, dos quais 11.000 foram classificados como canções de mulheres e crianças, mas que,

Exemplar de tudo isso é o que sugere Alcidas, no século IV AEC, defendendo que os helenos constantemente instituem honras para os sábios (em trecho preservado por Aristóteles, *Retórica* 2.1398b10-18):

Os habitantes de Paros instituíram honras a Arquíloco, apesar de ser um blasfemador; os de Quios, a Homero, ainda que não fosse um cidadão; os de Mitilene, a Safo, mesmo sendo mulher; os lacedemônios, a Quílon, e até o fizeram entrar no conselho dos anciãos, apesar de serem pouco dados ao estudo [*philólogoι*]; os itálias, a Pitágoras; os de Lâmpsaco prestaram honras fúnebres a Anaxágoras, embora fosse estrangeiro, e ainda hoje continuam a honrá-lo. (ALCIDAMANTE, fr. 14 Radermacher).<sup>706</sup>

O testemunho é de grande valor para meu argumento porque ilustra a associação entre certos cancioneiros e os corpos políticos das regiões onde são tradicionais, indicando de que forma a instituição de honras públicas desempenha um papel crucial na preservação e transmissão do repertório oral arcaico. A associação entre Homero e Quios explica-se pela atuação dos homéridas nessa ilha, como já sugeri antes, sendo seguro afirmar que as canções de Arquíloco, Safo e Quílon devem ter constituído tradições igualmente disseminadas em Paros, Mitilene e Esparta. A continuação do trecho de Aristóteles menciona ainda Sólon em conexão com Atenas e alguém poderia defender que seu repertório jâmbico-elegíaco de fato exerce influência notável na região da Ática e adjacências (podendo ser associado aos *Theognídea* de Mégara, por exemplo).<sup>707</sup> Já a referência a figuras sapienciais sem associação com uma tradição poética propriamente dita, creio que se justifique pelo impacto da atuação pública dessas figuras e, provavelmente, também de seus discípulos. Além do mais, reforça o que já indiquei sobre certa porosidade — ainda mais no período arcaico — entre as diferentes apresentações de “mestres da verdade”.<sup>708</sup>

---

apesar de sua vasta quantidade, não receberam qualquer atenção dos estudiosos (LORD, 1948, p. 40). Para mais reflexões sobre o tema: POMEROY, [1975] 1995, p. 53-5; BARNES, 2014, p. 44-58; COLESANTI, 2014, p. 98-107; THORSEN, 2020.

<sup>706</sup> No original: καὶ ὡς Ἀλκιδάμας, ὅτι πάντες τοὺς σοφοὺς τιμῶσιν· Πάριοι γοῦν Ἀρχίλοχον καίπερ βλάσφημον ὄντα τετιμῆκασιν καὶ Χίοι Ὅμηρον οὐκ ὄντα πολίτην καὶ Μυτιληναῖοι Σαπφῶ καίπερ γυναῖκα οὔσαν καὶ Λακεδαιμόνιοι Χίλωνα καὶ τῶν γερόντων ἐποίησαν ἥκιστα φιλόλογοι ὄντες καὶ Ἰταλιῶται Πυθαγόραν καὶ Λαμψακηνοὶ Ἀναξαγόραν ξένον ὄντα ἔθαψαν καὶ τιμῶσι ἔτι καὶ νῦν [...].

<sup>707</sup> Irwin (2005) aborda essa confluência das tradições elegíacas atribuídas a Sólon e Teógnis (ou mesmo Tirteu, de Esparta). Ver ainda: SANDYS, 1903, p. 48-9; FORD, 2002, p. 35-45; ONELLEY, 2009; BRUNHARA, 2012, p. 13-40; 2017, p. 239-58; RAGUSA, BRUNHARA, 2021, p. 127-207.

<sup>708</sup> Para indicações da “canonização” de figuras intelectuais também do período clássico, ocorrendo desde o final do século IV e incluindo estátuas de filósofos como Sócrates, Platão e Aristóteles, do historiador Tucídides e do orador Ésquines: WEBSTER, 1964, p. 172-3; ROSSI, 1992, p. 103-6; LULLI, 2014, p. 87-8; NICOLAI, 2014; PALMISCIANO, 2014, p. 27-32; HANINK, 2017, p. 37-40; FORMISANO, 2018, p. 11-20; NOVOKHATKO, 2020, p. 22-4.

O caso de Homero oferece material para uma abordagem um pouco mais detalhada sobre os diferentes aspectos desse processo e acredito que sua excepcionalidade tenha valor paradigmático para as interpretações avançadas aqui. Trata-se do mesmo processo geral, mas acontecendo segundo as especificidades de seu *corpus*, ou seja, segundo seu pan-helenismo. Explorei anteriormente esse elemento dos poemas atribuídos a Homero e volto a mencioná-lo aqui a partir da formulação que Aristóteles oferece à questão:

Homero é digno de ser elogiado por muitos motivos, sobretudo por ser o único dos poetas que não ignora o que deve fazer. De fato, o poeta deve falar o mínimo possível em sua própria pessoa, pois não é em função disso que se realiza a mimese. Com efeito, os outros poetas intervêm em pessoa em toda a intriga e assim fazendo mimetizam poucas coisas e poucas vezes, enquanto Homero, após um breve preâmbulo, logo introduz um homem, uma mulher ou qualquer outro personagem, nenhum sem caracterização, ao contrário, sempre caracterizado. (*Poet.* 24.1460a5-12).<sup>709</sup>

Esse comentário de Aristóteles (como, aliás, o restante de sua *Poética*) deve ser entendido no âmbito de sua teoria do efeito da poesia. Contudo, suas afirmações não deixam de ser emblemáticas do que tenho defendido, porque destacam com argúcia a mais distintiva característica da poesia de Homero (além da longuíssima extensão dos poemas): a ausência de trechos autorreferenciais. A *Ilíada* e a *Odisseia* não mencionam Homero nem qualquer contexto específico de performance e seu público. Essa ausência torna viável uma apropriação politicamente efetiva desse material por várias regiões do mundo helênico, como indicam alguns testemunhos antigos sobre a apresentação desses poemas em festivais na Jônia, nas Cíclades, na Ática, no Peloponeso e mesmo na Magna Grécia.<sup>710</sup> A constituição paralela de uma tradição biográfica sobre Homero reflete essa abertura pan-helênica na multiplicidade de *póleis* mencionadas como sua terra natal: no único testemunho seguro do período arcaico sobre o tema, a referência é a Quios (*Hino homérico a Apolo* 169); no período clássico, a ilha continua aparecendo, ainda que certos testemunhos mencionem também Esmirna e Cime (na Jônia); no período helenístico, o leque de possibilidades amplia-se, passando a incluir ainda Argos, Pilos,

---

<sup>709</sup> No original: "Ὅμηρος δὲ ἄλλα τε πολλὰ ἄξιός ἐπαινεῖσθαι καὶ δὴ καὶ ὅτι μόνος τῶν ποιητῶν οὐκ ἀγνοεῖ ὁ δεῖ ποιεῖν αὐτόν. αὐτὸν γὰρ δεῖ τὸν ποιητὴν ἐλάχιστα λέγειν· οὐ γὰρ ἐστὶ κατὰ ταῦτα μιμητής. οἱ μὲν οὖν ἄλλοι αὐτοὶ μὲν δι' ὅλου ἀγωνίζονται, μιμοῦνται δὲ ὀλίγα καὶ ὀλιγάκις· ὁ δὲ ὀλίγα φρονησάμενος εὐθὺς εἰσάγει ἄνδρα ἢ γυναῖκα ἢ ἄλλο τι ἦθος, καὶ οὐδέν' ἀήθη ἀλλ' ἔχοντα ἦθος.

<sup>710</sup> Inversamente, a razão para a contestação posterior da autenticidade do *Hino homérico a Apolo* passa pelo fato de que ele se situe tão claramente: as referências à ilha de Delos e ao homem de Quios impedem que essa canção seja facilmente reapropriada em novos contextos, sugerindo com isso seu caráter não-homérico. Para mais detalhes: GRAZIOSI, 2002, p. 86-7; KONING, 2010a, p. 132-3; NAGY, 2010, p. 31-48.

Atenas, Ítaca, Salamina, Ios, além do Egito, Chipre e a própria cidade de Roma!<sup>711</sup> Evidentemente, esses testemunhos são reflexos de um movimento de reivindicação dos poemas homéricos por parte dessas *póleis* — isto é, de seus corpos políticos —, através de iniciativas públicas como a construção de monumentos e a instituição de festivais cívico-religiosos. Não é possível reconstruir os detalhes desse processo em cada caso, mas a tendência geral é bem atestada.

Encerro estas reflexões sobre uma “filologia *avant la lettre*”, concebida como parte de um esforço para pensar uma outra história dos Estudos Clássicos, retomando minha constatação inicial sobre o valor axiomático da “universalidade” de Homero para parte significativa da tradição clássica. Acredito que esse panorama tenha delineado alguns apontamentos sobre o processo histórico da construção dessa universalidade. Desde a instituição dos festivais cívico-religiosos, que oferecem a base político-institucional para o desenvolvimento dos cancioneiros a partir do período arcaico, passando pelas transformações na figura do cantor divinamente inspirado até se converter num poeta (ir)responsável pela própria obra, incluindo ainda as diferentes formas de se conceber aquilo que é promovido pela apresentação pública de seus versos — prazer, conhecimento ou educação moral —, esse esboço pretende indicar apenas alguns dos aspectos gerais a serem levados em conta quando os Estudos Clássicos modernos reivindicam uma origem na própria Antiguidade, especialmente com “Homero”. As dimensões políticas, teológicas, epistemológicas, éticas, pedagógicas e estéticas desse complexo processo histórico não podem ser negligenciadas. Se esse retorno ao passado pretende ser mais do que mera reafirmação do presente, isto é, se esse retorno ao passado almeja encontrar as brechas necessárias para vislumbrar um outro futuro, é preciso estar aberto a seus deslocamentos.

### *Philologia perennis*<sup>712</sup>

Se esta proposta por uma outra história dos Estudos Clássicos quiser se desenvolver para além deste estágio de esboço, será preciso partir dos fundamentos delineados aqui e aprofundar pesquisas especificamente dedicadas à Filologia durante o período helenístico, o Império

---

<sup>711</sup> As várias *Vidas de Homero*, além do *Certamen*, oferecem muitos testemunhos tardios desse processo. As fontes mais antigas sobre a reivindicação de Homero por diferentes *póleis* incluem: Píndaro, fr. 264; Simônides, fr. 652 *PMG* = fr. 19 *W*; Estesímbroto, *FGrHist* 107F22; Éforo, *FGrHist* 70F1. Para reflexões sobre essas e outras fontes antigas: LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 14-29; KIVILO, 2001; GRAZIOSI, 2002, p. 62-79; PINHEIRO, 2005.

<sup>712</sup> “Filologia perene”, expressão latina para se referir a tudo o que haveria de eterno no desenvolvimento histórico da Filologia.

Greco-Romano, o Império Bizantino, a Idade Média latina, o Renascimento e a Modernidade. Ainda pretendo avançar paulatinamente nesse sentido no futuro, mas é preciso encaminhar a conclusão do presente panorama histórico por meio do qual acredito ter ficado evidente em que medida se dá meu diferendo com relação às várias *Histórias dos Estudos Clássicos* que têm guiado minha exposição: embora eu questione a exclusividade com que uma apresentação monolítica de Homero frequentemente opera com a pretensão de uma metonímia totalizante para permitir que classicistas modernos reivindiquem para sua área a mais inquestionável distinção de antiguidade, nobreza e sacralidade, tentei mostrar que tal construção começa a ser delineada em parte pelos próprios antigos; explorando aspectos pouco debatidos por esses historiadores dos Estudos Clássicos, propus um arranjo tipológico que permitiu compreender o que chamei de uma “filologia *avant la lettre*”, a partir de uma abordagem diacrônica de seus desenvolvimentos; buscando evidenciar a complexidade desse sistema dinâmico de elaboração e recepção dos discursos — a princípio, na forma de canções, mas na sequência também em poesia e prosa — desde suas mais antigas manifestações no período arcaico, tracei linhas de continuidade temática e sugeri de que forma esses temas se relacionam entre si; para isso, abordei alguns aspectos políticos, teológicos, epistemológicos, éticos, pedagógicos e estéticos (no sentido etimológico da palavra).

Para encerrar esta parte da exposição, pretendo apenas indicar de que modo esse quadro geral continua a se desenvolver do período helenístico em diante, respondendo aos desafios de um mundo profundamente transformado desde as vastas conquistas territoriais de Alexandre e o surgimento de grandes poderes helenizantes na Europa, na Ásia e na África (incluindo Roma, evidentemente). Gostaria de sugerir em que medida a pretensão de que os Estudos Clássicos modernos remontem à atividade dos gramáticos e críticos desse período não passa de outra versão do mito heroico que a área cultiva sobre si mesma e, com esse objetivo, apontarei alguns dos principais desdobramentos no arranjo tipológico delineado acima, concentrando-me em elementos significativos do período helenístico (embora recorra também a fontes tardias para compreendê-los, como tenho feito em outros momentos da argumentação). Acredito que esse esboço confirmará minhas principais teses sobre as especificidades do desenvolvimento de um pensamento “filológico” na Antiguidade, enquanto oferecerá o substrato necessário para descobrirmos parte das razões suplementares que levam os estudiosos da área a reivindicar o período helenístico como o berço de suas próprias práticas eruditas na Modernidade.

Antes de avançar os argumentos dessa discussão, gostaria de propor um breve excursão sobre a história da palavra *philología* em grego antigo e seus cognatos, seguindo o exemplo de estudiosos como Sir Sandys (1903, p. 4-6) e Hummel (2003, p. 9-34). Platão emprega as

palavras *philólogos* e *philología* no âmbito do diálogo socrático como forma de tematizar — ainda que às vezes ironicamente — o amor ou a adequação (isto é, a *phília*) entre os discursos e as ideias (*lógoi*), por parte de quem se dedica à reflexão e ao debate, como aparece em *Laques* (188c), *Teeteto* (146a, 161a), *Fedro* (236e), *República* (9.582e) e *Leis* (641e). Isócrates e Aristóteles enfatizam a relação dessa palavra com a *paideía*, sugerindo a dimensão poético-retórica do *lógos*, em passagens da *Antídose* (296) e da *Retórica* (1398b11), respectivamente. Contudo, é apenas com Eratóstenes, importante bibliotecário de Alexandria (no século III AEC), que essas noções se expandem ainda mais e incluem uma ideia de cultura geral, contemplando diversas áreas de conhecimento e sabedoria, no que eventualmente se torna uma verdadeira polimatia (SUETÔNIO, *Dos gramáticos ilustres* 10.4). No âmbito desses desenvolvimentos, *lógos* refere-se não apenas ao conteúdo de conhecimentos específicos, mas também a um método próprio, qual seja, a investigação da palavra escrita: palavra rediviva, perscrutada segundo as regras da dialética e da retórica, em trocas que suscitam uma compreensão mais profunda de sua inscrição na realidade. Hummel (2003, p. 20) sugeriu que a chamada *philología* eventualmente se converte num modo de vida durante a Antiguidade. Eu diria que ela chega a constituir uma verdadeira profissão de fé. Indicar o processo por meio do qual isso acontece é o que me proponho a fazer nas próximas páginas.<sup>713</sup>

Para isso, cumpre indicar de que forma a política do período helenístico passa a explorar cada vez mais sistematicamente as dimensões teológicas do legado poético da civilização helênica, a partir de um trabalho pedagógico com esse material. Uma apreciação dos aspectos epistemológicos, éticos e estéticos desse legado também reforça o trabalho desses pedagogos que são os gramáticos e críticos da época, mas seus objetivos se concentram prioritariamente numa fundamentação do poder político a que estão submetidos. Isso pode ser ilustrado por meio da anedota histórica que estrutura o *Segundo discurso sobre a realeza*, de Dio Crisóstomo, onde se apresentam algumas das principais tendências desenvolvidas durante o período helenístico no que diz respeito ao uso educacional da poesia para fins políticos. Trata-se de uma retomada do certame entre Homero e Hesíodo, mas aqui a partir de um diálogo entre o rei Filipe II da Macedônia e seu filho, Alexandre. Depois de o jovem Alexandre manifestar sua admiração

---

<sup>713</sup> Para apontamentos acerca de Eratóstenes, o primeiro dos antigos a ser chamado de filólogo (mesmo que seu apelido fosse *Bêta*, isto é, “Segundo”, em alusão irônica a uma erudição vastíssima, mas jamais suficientemente profunda para competir com as dos verdadeiros especialistas): SANDYS, 1903, p. 123-5; WEBSTER, 1964, p. 136-8; RIGHI, [1962] 1967, p. 53-4; PFEIFFER, 1968, p. 152-70; FRASER, 1972, p. 308-10; p. 41-5; HARTOG, 1996, p. 113-5; BOUCHARD, 2009, p. 225-34; MONTANA, 2020, p. 185-91. — Para a importância dos trabalhos de Eratóstenes no campo da cronologia, fazendo a ponte entre as primeiras pesquisas peripatéticas nesse sentido e aquelas que seriam levadas a cabo por Apolodoro de Atenas (pesquisas imprescindíveis para o sucesso do futuro esforço cronológico cristão de um Eusébio, por exemplo): PFEIFFER, 1968, p. 163-4; p. 253-8; FRASER, 1972, p. 456-7; BULLOCH, 1985, p. 604-6; MONTANARI, 1993, p. 275-7; HARTOG, 1996, p. 113.

absoluta por Homero, o pai lhe pergunta o porquê de se dedicar tão exclusivamente a tal estudo, descuidando dos outros poetas, que são também sábios (DIO CRISÓSTOMO 2.3). Seu filho replica:

“Porque parece-me, ó pai, que não toda a poesia convém a um rei, assim como nem toda roupa. Mas com relação aos poemas dos outros, considero que alguns foram feitos para o banquete, outros para o amor, outros para os encômios de atletas e vencedores nas corridas de cavalos, outros para os funerais em honra aos mortos, outros para despertar o riso ou o ridículo, como os dos comediógrafos ou os do poeta de Paros. Talvez alguns deles possam ser chamados de populares também, na medida em que aconselham e admoestam as massas e os indivíduos, como considero ser o caso dos de Focílides e Teógnis. Mas o que haveria de aproveitável neles para um homem semelhante a nós próprios, ‘desejando dominar sobre todos e sobre todos reinar’ (*Il.* 1.288)? Apenas a poesia de Homero eu considero realmente nobre, magnânima e majestosa, algo digno de que um homem lhe dedique sua atenção, ainda mais se ele intenta um dia governar todas as pessoas — ou, pelo menos, as mais numerosas e ilustres dentre elas —, revelando-se o que não sem arte Homero chama de ‘pastor dos povos’. Assim como seria absurdo que um rei não preferisse usar seu melhor cavalo, por que escolheria os piores poetas, como se não tivesse nada melhor a fazer? Fica sabendo então, ó pai, que não apenas me recuso a ouvir qualquer outro poeta além dele, mas também qualquer outro metro além do metro heroico de Homero.” (DIO CRISÓSTOMO 2.3-7).<sup>714</sup>

Admirado com o raciocínio do filho, Filipe resolve testá-lo e faz referência à utilidade da poesia de Hesíodo. Alexandre concorda que os ensinamentos de Hesíodo até pudessem ser úteis para pastores, construtores e fazendeiros, mas não para reis e comandantes, ainda mais para o estágio de desenvolvimento cultural dos macedônicos. Apelando para o valor da tradição, Filipe pergunta se Alexandre não admira os versos magníficos de Hesíodo sobre o tempo correto da sementeira e da colheita, citando o início daquele mesmo trecho de *Trabalhos e dias* (383-4) que já foi analisado aqui, quando refletimos sobre sua presença no *Certamen Homeri et Hesiodi* (180-9). Alexandre replica que, mesmo quando se trata de trabalhos do campo, prefere sempre os versos de Homero aos de Hesíodo e cita uma passagem da *Ilíada* (11.67-71) em que uma cena de batalha é descrita a partir de uma comparação com duas fileiras de

---

<sup>714</sup> No original: “Ὅτι δοκεῖ μοι, ὦ πάτερ, οὐ πᾶσα ποιήσις βασιλεῖ πρέπειν, ὥσπερ οὐδὲ στολή. [4] τὰ μὲν οὖν ἄλλα ποιήματα ἔγωγε ἠγοῦμαι τὰ μὲν συμποτικά αὐτῶν, τὰ δὲ ἐρωτικά, τὰ δὲ ἐγκώμια ἀθλητῶν τε καὶ ἵππων νικῶντων, τὰ δ’ ἐπὶ τοῖς τεθνεῶσι θρήνουσ, τὰ δὲ γέλωτος ἔνεκεν ἢ λοιδορίας πεποιημένα, ὥσπερ τὰ τῶν κωμφοδοδιδασκάλων καὶ τὰ τοῦ Παρίου ποιητοῦ. [5] ἴσως δὲ τίνα αὐτῶν καὶ δημοτικά λέγοιτ’ ἄν, συμβουλευόντα καὶ παραινοῦντα τοῖς πολλοῖς καὶ ιδιώταις, καθάπερ οἶμαι τὰ Φωκυλίδου καὶ Θεόγνιδος· ἀφ’ ὧν τί ἄν ὠφελῆθῃναι δύναιτο ἀνὴρ ἡμῖν ὁμοίος, “πάντων μὲν κρατέειν ἐθέλων, πάντεσσι δ’ ἀνάσσειν;” [6] τὴν δέ γε Ὀμήρου ποίησιν μόνην ὀρῶ τῶ ὄντι γενναίαν καὶ μεγαλοπρεπῆ καὶ βασιλικήν, ἣ πρέπει τὸν νοῦν προσέχειν ἄνδρα μάλιστα μὲν ἄρξειν μέλλοντα τῶν ὅποι ποτὲ ἀνθρώπων, εἰ δὲ μή, τῶν πλείστων καὶ φανερωτάτων, ἀτεχνῶς γε ἐσόμενον κατ’ ἐκεῖνον ποιμένα λαῶν. ἢ πῶς οὐκ ἄτοπον ἵππῳ μὲν μὴ ἐθέλειν ἢ τῶ ἀρίστῳ χρῆσθαι τὸν βασιλέα, τῶν δὲ ποιητῶν καὶ τοῖς ἤττοσιν ἐντυγχάνειν, ὥσπερ σχολῆν ἄγοντα; [7] εὖ ἴσθι, ἔφη, ὦ πάτερ, ἐγὼ οὐ μόνον ποιητὴν ἕτερον, ἀλλ’ οὐδὲ μέτρον ἄλλο ἢ τὸ Ὀμήρου ἠρῶον ἀκούων ἀνέχομαι.

trabalhadores durante a colheita de cevada ou trigo.<sup>715</sup> Impressionado com a perspicácia do filho, mas não de todo convencido, Filipe contesta que esse tipo de verso não impediu que Homero fosse derrotado por Hesíodo na disputa poética ocorrida na Eubeia. A isso, Alexandre responde: “E muito justamente foi derrotado, pois não competiram diante de reis, mas de fazendeiros e indivíduos particulares, sobretudo pessoas lascivas e moles.” (DIO CRISÓSTOMO, 2.12).<sup>716</sup>

Não me interessa aqui explorar a forma como Dio parece reescrever — em seus próprios termos e com seus próprios objetivos filosóficos — a disputa tradicional entre Homero e Hesíodo, fazendo com que seus papéis e suas visões de mundo sejam representados respectivamente por Alexandre e Filipe (KONING, 2010a, p. 263), mas sim compreender o que essa reescrita indica sobre os rumos da tradição homérica e da poesia helênica como um todo, do período helenístico em diante. Como outros trechos ainda indicarão, Homero é privilegiado cada vez mais como o representante de uma poesia nobre, magnânima e majestosa [*gennaián kai megaloprepê kai basilikén*], em detrimento de todos os demais poetas, especialmente Hesíodo, “o outro poeta” por excelência. É isso o que explica a oposição estruturante de um texto como esse, escrito por um autor do início da Era Comum com uma série de preocupações políticas, filosóficas e pedagógicas em mente.<sup>717</sup>

Esse mesmo conjunto de associações encontra-se em jogo em outra anedota histórica reportada por uma figura importante dessa mesma época, Plutarco. Em sua *Vida de Alexandre* (26), depois de mencionar o enorme apreço que Alexandre demonstra pela *Ilíada* de Homero durante suas campanhas militares, o autor — apoiando-se na autoridade talvez de Heráclides Lembo, um historiador do século II AEC (FLACELIÈRE, CHAMBRY, 1975, p. 16) — narra o seguinte:

Se é verdade o que dizem os alexandrinos — confiando em Heráclides —, Homero não parece ter sido inefetivo ou inútil para Alexandre durante a campanha. Dizem que, após conquistar o Egito, ele quis fundar ali uma grande e populosa cidade helênica com seu nome e estava tirando as medidas e determinando um certo lugar em conformidade com o conselho dos arquitetos. Enquanto dormia naquela noite, contudo, teve um sonho espantoso: apareceu-lhe a imagem de um homem de cabeleira bem grisalha e figura venerável recitando os seguintes versos (*Od.* 4.354-5):

---

<sup>715</sup> Trata-se justamente do símile mencionado por mim na seção “Fuerunt ante Homerum poetae?”.

<sup>716</sup> No original: καὶ μάλα δίκαιως, εἶπεν ὁ Ἀλέξανδρος, ἠττάτο· οὐ γὰρ ἐν βασιλεῦσιν ἠγωνίζετο, ἀλλ’ ἐν γεωργοῖς καὶ ἰδιώταις, μᾶλλον δὲ ἐν ἀνθρώποις φιληδόνοις καὶ μαλακοῖς.

<sup>717</sup> Para mais referências sobre Dio Crisóstomo e esse discurso, à luz de sua figuração de Hesíodo e Homero: WHITMARSH, 2001, p. 181-216; KONING, 2010a, p. 262-5; HUNTER, 2014, p. 1-20; SCULLY, 2015, p. 122-3. — O contexto cívico em que esse discurso deve ter sido apresentado é objeto de outras reflexões de Whitmarsh (2001, p. 325-7).



“Depois, no mar multi-ondeante, há certa ilha  
diante do Egito: a ela chamam de Faros.”

Levantando-se de imediato, seguiu para Faros, que então era uma ilha, um pouco acima da embocadura do Canópico, embora atualmente seja ligada ao continente por um aterramento. Como viu que o lugar era de ótima natureza, pois se tratava de uma faixa de terra parecida com um istmo bastante largo, interposta entre uma grande lagoa e o mar, tendo um grande porto numa das extremidades, ele proclamou que Homero — admirável já em todas as outras coisas — era também o mais sábio arquiteto. Ordenou então traçar o plano da cidade em conformidade com o lugar. Não havia argila branca por ali, por isso, valendo-se de farinha, traçaram uma área circular sobre o solo escuro, cujo contorno interior era formado por linhas retas, como se partissem das bordas para formar uma clâmide, com o tamanho de cada lado equivalente. Enquanto o rei rejubilava-se com esse traçado, subitamente pássaros — em quantidade inumerável e de tudo quanto é espécie e tamanho — vieram do rio e da lagoa, lançando-se sobre o lugar como uma nuvem, e não deixaram uma migalha sequer da farinha, a ponto de o próprio Alexandre se perturbar com tal presságio. Mas como os adivinhos o instigaram a ter confiança de que a cidade fundada por ele seria a mais prolífica e se tornaria nutriz de pessoas de todos os lugares, ele ordenou que os trabalhadores colocassem mãos à obra [...]. (PLUTARCO, *Vida de Alexandre* 26.3-10 Flacelière-Chambry).<sup>718</sup>

Nessa anedota, que parece operar como um mito fundacional da cidade de Alexandria, diferentes aspectos da sacralidade e da sapiência de Homero confluem para corroborar o poder político emanado de Alexandre, legitimando assim a posição de prestígio da cidade fundada por ele em circunstâncias tão maravilhosas. Já mencionei anteriormente a significação religiosa dos sonhos para os antigos e a autoridade de Homero pode ser verificada também pela forma positiva como ele e seus versos aparecem nos sonhos de figuras históricas influentes, como Alexandre e Sócrates (PLATÃO, *Crítion* 44a). Para o que gostaria de apontar nesta última seção, cumpre notar de que modo o divino Poeta é reivindicado por uma narrativa — que pode ter mais ou menos apoio em elementos históricos constatáveis, como sugere a piedade religiosa de

---

<sup>718</sup> No original: [3] εἰ δ', ὅπερ Ἀλεξανδρεῖς λέγουσιν Ἡρακλεΐδῃ πιστεύοντες, ἀληθές ἐστιν, οὐκ οὐκ ἀργὸς οὐδὲ ἀσύμβολος αὐτῷ συστρατεύειν ἔοικεν Ὅμηρος. [4] λέγουσι γὰρ ὅτι τῆς Αἰγύπτου κρατήσας ἐβούλετο πόλιν μεγάλην καὶ πολυάνθρωπον Ἑλληνίδα συνοικίσας ἐπώνυμον ἑαυτοῦ καταλιπεῖν, καὶ τινα τόπον γνώμη τῶν ἀρχιτεκτόνων ὅσον οὐδέπω διεμετρεῖτο καὶ περιέβαλλεν. [5] εἶτα νύκτωρ κοιμώμενος ὄψιν εἶδε θαυμαστήν ἀνὴρ πολὺς εὖ μάλα τὴν κόμην καὶ γεραρὸς τὸ εἶδος ἔδοξεν αὐτῷ παραστάς λέγειν τὰ ἔπη τάδε: ἄνθρωπος ἐπειτὰ τις ἐστὶ πολυκλύστῳ ἐνὶ πόντῳ./ Αἰγύπτου προπάροίθε: Φάρον δὲ ἐκικλήσκουσιν. [6] εὐθὺς οὖν ἐξαναστάς ἐβάδιζεν ἐπὶ τὴν Φάρον, ἣ τότε μὲν ἐστὶ νῆσος ἦν, τοῦ Κανωβικοῦ μικρὸν ἀνωτέρω στόματος, νῦν δὲ διὰ χύματος ἀνήπτει πρὸς τὴν ἠπειρον. [7] ὡς οὖν εἶδε τόπον εὐφυῖα διαφέροντα ταινία γὰρ ἐστὶν ἰσθμῷ πλάτος ἔχοντι σύμμετρον ἐπιεικῶς διείργουσα λίμνην τε πολλὴν καὶ θάλασσαν ἐν λιμένι μεγάλῳ τελευτῶσαν, εἰπὼν ὡς Ὅμηρος ἦν ἄρα τά τε ἄλλα θαυμαστὸς καὶ σοφώτατος ἀρχιτέκτων, ἐκέλευσε διαγράψαι τὸ σχῆμα τῆς πόλεως τῷ τόπῳ συναρμόττοντας. [8] καὶ γῆ μὲν οὐ παρῆν λευκή, τῶν δ' ἀλφίτων λαμβάνοντες ἐν πεδίῳ μελαγγεῖῳ κυκλοτερῆ κόλπον ἦγον, οὐ τὴν ἐντὸς περιφέρειαν εὐθεῖα βάσεις ὥσπερ ἀπὸ κρασπέδων εἰς σχῆμα χλαμύδος ὑπελάμβανον, ἐξ ἴσου συνάγουσαι τὸ μέγεθος. [9] ἡσθέντος δὲ τῆ διαθέσει τοῦ βασιλέως αἰφνίδιον ὄρνιθες ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ καὶ τῆς λίμνης, πλήθει τε ἄπειροι καὶ κατὰ γένος παντοδαποὶ καὶ μέγεθος, ἐπὶ τὸν τόπον καταίροντες νέφεσιν εἰκότες οὐδὲ μικρὸν ὑπέλιπον τῶν ἀλφίτων, ὥστε καὶ τὸν Ἀλέξανδρον διαταραχθῆναι πρὸς τὸν οἰωνόν. [10] οὐ μὴν ἀλλὰ τῶν μάντεων θαρρεῖν παραινούντων πολυαρκεστάτην γὰρ οἰκίζεσθαι πόλιν ὑπ' αὐτοῦ, καὶ παντοδαπῶν ἀνθρώπων ἐσομένην τροφὸν ἔργου κελεύσας ἔχεσθαι τοὺς ἐπιμελητάς [...].

Alexandre ou mesmo sua reverência perante Homero e seus poemas — para fundamentar e justificar a proeminência da cidade de Alexandria, assim como do reino cuja capital será ela própria e da cultura cuja proteção estará sob seus cuidados. Evidentemente, Alexandre cumpre um papel não menos central do que o de Homero nesse mito fundacional, uma vez que a ideia de transmissão e perpetuação de sua realeza está subentendida no fato de que os alexandrinos continuem a divulgar essa narrativa sobre suas origens extraordinárias mesmo muitos séculos mais tarde.<sup>719</sup>

Fundada em 331 AEC, Alexandria torna-se a capital do Reino Ptolemaico alguns anos mais tarde, quando Ptolemeu I Sóter [Salvador] declara-se Faraó do Egito em 305 — reivindicando sua legitimidade como continuador da política de Alexandre — e cria uma das mais poderosas dinastias do período. Sua estabilidade tem relação com as rígidas estruturas da sociedade egípcia, mas a capacidade de Ptolemeu e seus descendentes para se aliar à classe sacerdotal já estabelecida antes, levando a cabo uma política dupla (ou ambivalente) entre seus súditos heleno-macedônicos e egípcios, certamente contribui para o sucesso de seu governo. Um dos exemplos mais significativos dessa política, no que diz respeito ao tópico da presente exposição, é a fundação do Museu (incluindo nele sua famosa biblioteca e a tumba com o corpo de Alexandre).<sup>720</sup> As preocupações culturais e pedagógicas do governante ficam evidentes no fato de que tenha escolhido o poeta Filitas de Cos como tutor de seu filho com Berenice (nascido em 308). A visão estética de Filitas e suas atividades como estudioso são atestadas por relatos posteriores — tanto positivos quanto negativos —, justificando em todo caso a referência elogiosa que Estrabão (14.657) faz a ele como “poeta e ao mesmo tempo crítico” [*poiētēs hāma kai kritikós*]. Seguramente, a influência de seus ensinamentos ganha um lugar de destaque com a ascensão, em 283, do jovem Ptolemeu II Filadelfo ao trono do Egito.<sup>721</sup>

---

<sup>719</sup> Sobre a apropriação da figura de Alexandre por dinastias do período helenístico em diante, sobretudo para justificar suas próprias iniciativas de expansão política e conservação cultural: ERSKINE, 1995, p. 41-2; HARTOG, 1996, p. 161-71; NAGY, [1998] 2020, §26; STEPHENS, 2003, p. 38-43; THALMANN, 2011, p. 208-10; HOLTON, 2018; MULLEN, 2018

<sup>720</sup> Sobre esse complexo arquitetônico e seu modo de funcionamento: SANDYS, 1903, p. 105-8; PECK, 1911, p. 92-8; MARROU, 1948a, p. 283-90; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 6-7; CANFORA, 1986; 1993, p. 14-6; NAGY, [1998] 2020, §22-32; HELLER-ROAZEN, 2002, p. 134-6; JENSEN, 2009, p. 80-2. — Sobre a forma “oblíqua” de governo dos Ptolemeus: STEPHENS, 2003; THALMANN, 2011, p. 198-206.

<sup>721</sup> Sobre a vida e a obra de Filitas: SANDYS, 1903, p. 118-9; WEBSTER, 1964, p. 39-43; PFEIFFER, 1968, p. 88-93; BULLOCH, 1985, p. 544-6; Erika WERNER, 2012, p. 96-103; MONTANA, 2020, p. 142-3. — Sobre a importância da noção de *kritikós*, derivada do verbo *krínein* [julgar], nesse contexto de definição dos critérios para a escolha de obras destinadas a entrarem no cânone helenístico como obras “clássicas”: MARROU, 1948a, p. 243-6; RIGHI, [1962] 1967, p. 52; NAGY, [1998] 2020, §2-4; FORD, 2002, p. 272-93. — Ao que tudo indica, para as próximas gerações dos Ptolemeus, o posto de tutor real começa a ser associado ao erudito responsável pela Biblioteca: FRASER, 1972, p. 322-3; FINKELBERT, 2006, p. 231-2; MONTANA, 2020, p. 155.

No início do século III, o Museu é instituído por Ptolemeu I (PLUTARCO, *Moralia* 1095d) e forma uma “assembleia” [*sýnodos*], ou mesmo uma comunidade (ESTRABÃO 17.794), cujo caráter cultural pode ser confirmado não apenas porque se trata de um templo dedicado às Musas [*Mouseíon*], mas também porque o líder responsável por ele é um sacerdote escolhido pelo próprio rei. Segundo Estrabão (17.793), o famoso geógrafo que visita Alexandria nos tempos de Augusto e oferece uma rica descrição dos espaços físicos do Museu — embora não mencione nenhuma construção associada à Biblioteca<sup>722</sup> —, os membros dessa comunidade têm acesso ao palácio real e dispõem de todo o necessário para desenvolver suas atividades em honra às Musas. Embora haja algum debate acerca da realidade histórica da influência ateniense sobre a concepção e realização do projeto cultural que representa o Museu em Alexandria, principalmente com base nos modelos oferecidos pela Academia platônica e pelo Liceu aristotélico, na medida em que ambas as instituições dispõem de suas próprias grutas dedicadas às Musas, tudo indica que um mesmo conjunto de ideais seja compartilhado pelos membros de todas essas comunidades. Afinal, as Musas continuam a ser cultuadas pelos helenos como filhas de Memória, isto é, como divindades responsáveis por propiciar a descoberta de verdades através da arte (principalmente da poética, mas também de algumas outras). Ademais, outros elementos permitem compreender o Museu de Alexandria antes numa chave de diálogo *em diferença* com a tradição do que de ruptura com ela.<sup>723</sup>

Tal é o caso de sua famosa Biblioteca. Segundo Eusébio (*História eclesiástica* 5.8.11), “Ptolemeu, filho de Lago” (isto é, Ptolemeu I), teria ambicionado “aprimorar a biblioteca criada por ele em Alexandria, com os escritos de todos os povos (pelo menos dentre aqueles que fossem escritos sérios)”.<sup>724</sup> Essa primeira e preciosa informação é complementada por Estrabão (13.1.54), que menciona ter conhecimento de Aristóteles como o primeiro colecionador de livros e o responsável por ensinar aos reis no Egito a organizar uma biblioteca.<sup>725</sup> Trata-se aqui de uma alusão à influência peripatética em Alexandria e o valor desse testemunho se deve tanto

---

<sup>722</sup> Ao que tudo indica a Biblioteca de Alexandria — mas certamente também as de outras regiões da Antiguidade — é mantida num santuário, aqui, especificamente no Templo das Musas. Para mais referências sobre o tema: PFEIFFER, 1968, p. 96-98; FRASER, 1972, p. 320-5; CANFORA, 1993, p. 11-22; NAGY, [1998] 2020, §24-27; HELLER-ROAZEN, 2002, p. 138.

<sup>723</sup> Pfeiffer (1968, p. 96-104) enfatizou o caráter inovador do Museu e outras instituições do período helenístico, em detrimento de suas continuidades com a tradição mais antiga. Seus argumentos, contudo, foram questionados com pertinência nas mais diversas frentes: FRASER, 1972, p. 305-35; PORTER, 1992; CANFORA, 1993, p. 11-8; MONTANARI, 1993, p. 259-64; ARRIGHETTI, 1994; RICHARDSON, 1994; NAGY, [1998] 2020, §9-12; MONTANA, 2020, p. 148-51.

<sup>724</sup> No original: Πτολεμαῖος ὁ Λάγου φιλοτιμούμενος τὴν ὑπ' αὐτοῦ κατασκευασμένην βιβλιοθήκην ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κοσμηῆσαι τοῖς πάντων ἀνθρώπων συγγράμμασιν ὅσα γε σπουδαῖα ὑπῆρχεν [...].

<sup>725</sup> O trecho ainda será citado e analisado de forma mais detida abaixo, mas o original da breve passagem mencionada é: ὁ γοῦν Ἀριστοτέλης [...] πρῶτος ὢν ἴσμεν συναγαγὼν βιβλία καὶ διδάξας τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ βασιλέας βιβλιοθήκης σύνταξιν.

à sua antiguidade quanto à sua independência da tradição judaico-cristã, porque — se podem parecer suspeitas as outras fontes responsáveis por aventar nesse contexto a referência a Demétrio de Falero (um importante peripatético do final do século IV)<sup>726</sup> — esse é um trecho cujo anacronismo busca reforçar explicitamente a influência da tradição aristotélica sobre a organização de um arquivo com livros no Museu de Alexandria. Para explicitar algumas dessas questões, gostaria de aprofundar a leitura dessa passagem de Estrabão e investigar o problema que diz respeito à famosa biblioteca de Aristóteles e seu misterioso destino. Esse excuro será fundamental para estabelecer algumas balizas ao estudo sobre as origens e os desenvolvimentos da Biblioteca de Alexandria, enquanto aproveitamos para compreender certas nuances da “cultura da escrita” que pouco a pouco começa a se desdobrar nesse contexto.<sup>727</sup>

Sobre a questão, um primeiro apontamento geral é o que oferece Ateneu, quando afirma o seguinte acerca de um companheiro de banquete representado em sua obra (chamado Laurêncio):

Ele tinha feito a aquisição de livros helênicos antigos em tal quantidade que ultrapassava todos os homens admirados por suas coleções: Polícrates de Samos; Pisístrato, tirano dos atenienses; Euclides, também ateniense; Nicócrates, de Chipre; mesmo os reis de Pérgamo; o poeta Eurípides; o filósofo Aristóteles, Teofrasto e Neleu, que foi quem guardou os livros dos outros dois. Deste último, nosso rei Ptolemeu, chamado Filadelfo, comprou todos os livros e trouxe, junto com os de Atenas e Rodes, para a bela Alexandria. (ATENEU 1.3b Desrousseaux-Astruc).<sup>728</sup>

Tal como apontado por estudiosos do assunto, Ateneu — autor originário de Náucratis, cidade sob influência de Alexandria, no Egito — apresenta aqui uma espécie de “versão oficial” sobre a expansão gradual da coleção da famosa Biblioteca. Neleu, discípulo de Teofrasto, teria herdado os escritos pertencentes ao mestre, assim como aqueles que haviam sido do próprio

---

<sup>726</sup> Os testemunhos vistos como suspeitos por Pfeiffer (1968, p. 99-102) ainda serão citados na sequência da argumentação, mas se trata principalmente da *Carta de Aristeias* e dos *Prolegômenos a Aristóteles*, de Tzetzes. Além disso, o trecho da *História eclesiástica*, de Eusébio, também parece depender da *Carta de Aristeias*. Para mais informações sobre a vida e obra de Demétrio: PECK, 1911, p.88-92; PFEIFFER, 1968, p. 95-6; FRASER, 1972, p. 306-8; BULLOCH, 1985, p. 547; CANFORA, 1986, p. 24-7; 1993, p. 13-5; RICHARDSON, 1994, p. 13-4; BOUCHARD, 2009, p. 141-4; THALMANN, 2011, p. 212; MONTANA, 2020, p. 149-50.

<sup>727</sup> Diferentes aspectos dessa “cultura da escrita” serão trabalhados na sequência do argumento, mas referências preliminares incluem: MARROU, 1948a, p. 227-336; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 8-18; ROSSI, 1971, p. 80-6; BULLOCH, 1985, p. 542-4; IRIGOIN, 1994, p. 54-82; NUNES, 1999, p. 144-7; FORD, 2002, p. 81; GUTZWILLER, 2007, p. 43-9; Erika WERNER, 2012, p. 118-9; ERCOLANI, 2014, p. 14-6; NICOLAI, 2014, p. 44-5; MONTANA, 2020.

<sup>728</sup> No original: ἦν δέ, φησί, καὶ βιβλίων κτήσις αὐτῷ ἀρχαίων Ἑλληνικῶν τοσαύτη ὡς ὑπερβάλλειν πάντας τοὺς ἐπὶ συναγωγῇ τεθναμασμένους, Πολυκράτην τε τὸν Σάμιον καὶ Πεισίστρατον τὸν Ἀθηναίων τυραννήσαντα Εὐκλείδην τε τὸν καὶ αὐτὸν Ἀθηναῖον καὶ Νικοκράτην τὸν Κύπριον ἔτι τε τοὺς Περγᾶμου βασιλέας Εὐριπίδην τε τὸν ποιητὴν Ἀριστοτέλην τε τὸν φιλόσοφον <καὶ Θεόφραστον> καὶ τὸν τὰ τούτων διατηρήσαντα βιβλία Νηλέα· παρ’ οὗ πάντα, φησί, πριάμενος ὁ ἡμεδαπὸς βασιλεὺς Πτολεμαῖος, Φιλάδελφος δὲ ἐπὶ κλην, μετὰ τῶν Ἀθήνηθεν καὶ τῶν ἀπὸ Ῥόδου εἰς τὴν καλὴν Ἀλεξάνδρειαν μετέγαγε.

Aristóteles, acumulando o que viria a ser comprado pelo rei Ptolemeu II Filadelfo e assimilado aos escritos de outras coleções (adquiridas em Atenas e Rodes). Trata-se de uma “versão oficial” porque certamente vem preservada pelos interesses dos próprios Ptolemeus e, nos séculos seguintes, pela inércia da tradição pró-ptolemaica. Afinal, existe uma outra versão sobre o destino da biblioteca de Aristóteles e ela se encontra no trecho mais longo de Estrabão (já parcialmente citado antes e, agora, na íntegra):

Eram de Cépsis os socráticos Erasto, Corisco e Neleu (filho de Corisco e discípulo de Aristóteles e Teofrasto). Neleu herdou a biblioteca de Teofrasto, na qual também estava a de Aristóteles, porque Aristóteles legou a dele para Teofrasto, assim como lhe deixou a escola. Ele foi o primeiro, de que temos notícia, a reunir livros e ensinou aos reis no Egito a organização de uma biblioteca. Teofrasto legou os livros a Neleu e ele, trazendo-os consigo para Cépsis, legou-os a seus parentes, pessoas ignorantes, que mantiveram os livros guardados, mas sem o menor cuidado. Depois que perceberam a ambição dos reis Atáidas — sob o domínio dos quais a cidade se encontrava — em seu desejo de guarnecer de livros a biblioteca de Pérgamo, eles resolveram escondê-los sob a terra, numa espécie de fossa. Algum tempo depois, danificados pela umidade e pelas traças, os livros de Aristóteles e Teofrasto foram vendidos a Apélicon de Teos por uma grande quantidade de dinheiro. Esse Apélicon era mais bibliófilo do que filósofo: pois, enquanto buscava restaurar as falhas nas novas cópias, não soube como preencher corretamente o escrito e publicou livros cheios de erros. Assim aconteceu de modo a que os peripatéticos de antigamente, depois da época de Teofrasto, ficassem quase sem livros, à exceção de uns poucos (basicamente compostos de escritos exotéricos), e não tivessem como levar adiante a prática da filosofia, restringindo-se a defender certos lugares-comuns. Os posteriores, contudo, a partir da época em que esses livros voltaram a aparecer, puderam filosofar e “aristotelizar” melhor do que seus antecessores, ainda que fossem forçados a conjecturar o que era mais verossímil, por causa da grande quantidade de erros. Mesmo Roma colaborou para aumentar isso: pois imediatamente após a morte de Apélicon, Sula — que tomou Atenas — se apossou da biblioteca de Apélicon. Depois que ela foi trazida aqui para Roma, o gramático Tiranião, que era um admirador de Aristóteles, conseguiu ter acesso a ela, após adular o responsável pela biblioteca. Alguns vendedores de livros também tiveram tal acesso, mas empregaram maus escribas e negligenciaram o trabalho de cotejo das cópias, algo que também acontece com outros livros copiados para a venda, tanto aqui quanto em Alexandria. (ESTRABÃO 13.1.54).<sup>729</sup>

---

<sup>729</sup> No original: ἐκ δὲ τῆς Σκῆψεως οἱ τε Σωκρατικοὶ γεγόνασιν Ἔραστος καὶ Κορίσκος καὶ ὁ τοῦ Κορίσκου υἱὸς Νηλεὺς, ἀνὴρ καὶ Ἀριστοτέλους ἠκροαμένος καὶ Θεοφράστου, διαδεγμένος δὲ τὴν βιβλιοθήκην τοῦ Θεοφράστου, ἐν ἧ ἦν καὶ ἡ τοῦ Ἀριστοτέλους· ὁ γοῦν Ἀριστοτέλης τὴν ἑαυτοῦ Θεοφράστῳ παρέδωκεν, ὧπερ καὶ τὴν σχολὴν ἀπέλιπε, πρῶτος ὧν ἴσμεν συναγαγὼν βιβλία καὶ διδάξας τοὺς ἐν Αἰγύπτῳ βασιλέας βιβλιοθήκης σύνταξιν. Θεόφραστος δὲ Νηλεῖ παρέδωκεν· ὁ δ' εἰς Σκῆψιν κομίσας τοῖς μετ' αὐτὸν παρέδωκεν, ἰδιώταις ἀνθρώποις, οἱ κατάκλειστα εἶχον τὰ βιβλία οὐδ' ἐπιμελῶς κείμενα· ἐπειδὴ δὲ ἦσθοντο τὴν σπουδὴν τῶν Ἀτταλικῶν βασιλέων ὑφ' οἷς ἦν ἡ πόλις, ζητούντων βιβλία εἰς τὴν κατασκευὴν τῆς ἐν Περγᾶμῳ βιβλιοθήκης, κατὰ γῆς ἔκρυψαν ἐν διώρυγί τινι· ὑπὸ δὲ νοτίας καὶ σιτηῶν κακωθέντα ὁπὲρ ποτε ἀπέδοντο οἱ ἀπὸ τοῦ γένους Ἀπελλικῶντι τῷ Τηίῳ πολλῶν ἀργυρίων τὰ τε Ἀριστοτέλους καὶ τὰ τοῦ Θεοφράστου βιβλία· ἦν δὲ ὁ Ἀπελλικῶν φιλόβιβλος μᾶλλον ἢ φιλόσοφος· διὸ καὶ ζητῶν ἐπανόρθωσιν τῶν διαβρωμάτων εἰς ἀντίγραφα καινὰ μετήνεγκε τὴν γραφὴν ἀναπληρῶν οὐκ εὖ, καὶ ἐξέδωκεν ἀμαρτάδων πλήρη τὰ βιβλία. συνέβη δὲ τοῖς ἐκ τῶν περιπάτων τοῖς

Essa versão alternativa sobre o destino da biblioteca de Aristóteles (e Teofrasto) vem parcialmente corroborada no que Plutarco escreve em sua *Vida de Sula* (26.1-2) e, embora haja diferenças que poderiam ser exploradas por quem quisesse compreender melhor de que forma esse debate se insere nos jogos de poder do Império Romano, para a presente exposição basta apontar a solução que os estudiosos do assunto têm dado à aparente contradição entre essa história e aquela mais sucinta contada por Ateneu: Neleu pode ter vendido para o rei Ptolemeu II os escritos pertencentes à biblioteca de Aristóteles e Teofrasto, isto é, os escritos acumulados por eles ao longo de suas vidas, mas não necessariamente os escritos que esses filósofos compuseram para seus cursos no Liceu; estes escritos talvez tenham sido levados por Neleu para Cépssis, onde seus descendentes os mantiveram como um incômodo tesouro familiar — evitando, inclusive, que fossem apropriados pela ganância dos Atálidas, reis de Pérgamo — até que encontrassem a oportunidade para um bom negócio com Apélicon de Teos. Ou seja, é possível imaginar que os esforços bibliográficos de Aristóteles e Teofrasto estejam de fato na base do que veio a se tornar a mais célebre biblioteca da Antiguidade, mesmo quando se leva em conta a narrativa (de historicidade mais ou menos questionável) sobre o destino mirabolante de alguns dos mais fundamentais escritos peripatéticos.<sup>730</sup>

As histórias mencionadas aqui, nesta última seção do segundo capítulo da presente tese, até podem consistir em invenções *a posteriori*, concebidas como tentativas de encontrar as razões — *ex post facto* — para uma série de dados de uma realidade histórica tardia. Evidentemente, isso não pode ser negado e quem quiser compreender tudo o que se encontra em jogo nas citações de Dio Crisóstomo, Plutarco, Ateneu e Estrabão precisa ler suas obras à luz das especificidades de seus próprios contextos. Entretanto, essas histórias apontam para uma série de acontecimentos do passado cujo impacto na história é bastante real: a constituição gradual de bibliotecas a partir de acervos anteriores; a relação entre esses empreendimentos bibliotecários e interesses políticos; as disputas entre poderes políticos e suas consequências sobre outras áreas da atividade humana (poesia, filosofia etc.). Enfim, nada muito diverso de certas tendências que tínhamos encontrado em nossa análise dos períodos arcaico e clássico. Se

---

μὲν πάλοι τοῖς μετὰ Θεόφραστον οὐκ ἔχουσιν ὅλως τὰ βιβλία πλὴν ὀλίγων, καὶ μάλιστα τῶν ἐξωτερικῶν, μηδὲν ἔχειν φιλοσοφεῖν πραγματικῶς, ἀλλὰ θέσεις ληκυθίζειν· τοῖς δ' ὕστερον, ἀφ' οὗ τὰ βιβλία ταῦτα προήλθεν, ἄμεινον μὲν ἐκείνων φιλοσοφεῖν καὶ ἀριστοτελεῖν, ἀναγκάζεσθαι μέντοι τὰ πολλὰ εἰκότα λέγειν διὰ τὸ πλῆθος τῶν ἀμαρτιῶν. πολὺ δὲ εἰς τοῦτο καὶ ἡ Ῥώμη προσελάβετο· εὐθὺς γὰρ μετὰ τὴν Ἀπελλικῶντος τελευτὴν Σύλλας ἦρε τὴν Ἀπελλικῶντος βιβλιοθήκην ὃ τὰς Ἀθήνας ἐλὼν, δεῦρο δὲ κομισθεῖσαν Τυραννίων τε ὁ γραμματικὸς διεχειρίσατο φιλαριστοτέλης ὢν, θεραπεύσας τὸν ἐπὶ τῆς βιβλιοθήκης, καὶ βιβλιοπῶλαι τινες γραφεῦσι φαύλοις χρώμενοι καὶ οὐκ ἀντιβάλλοντες, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων συμβαίνει τῶν εἰς πρᾶσιν γραφομένων βιβλίων καὶ ἐνθάδε καὶ ἐν Ἀλεξανδρείᾳ.

<sup>730</sup> Sobre a biblioteca de Aristóteles e Teofrasto: PFEIFFER, 1968, p. 273; FRASER, 1972, p. 320-2; CANFORA, 1986, p. 34-7; p. 59-67; p. 181-90; 1993, p. 26-7; IRIGOIN, 1994, p. 50-3; RICHARDSON, 1994, p. 9-14; NAGY, [1998] 2020, §28-44; BOUCHARD, 2009, p. 4-8; MONTANA, 2020, p. 241-4.

parece seguro afirmar que Polícrates de Samos e Pisístrato de Atenas não formam bibliotecas propriamente ditas, testemunhos antigos indicam o interesse que esses governantes manifestam pela escrita e pelo acúmulo de um material poético tradicional sob seu poder. Se o destino preciso dos escritos de Aristóteles e Teofrasto ainda permanece obscuro para os estudiosos, os Ptolemeus indubitavelmente se interessam por eles e reivindicam para sua própria biblioteca o prestígio de seus nomes. Nesse mesmo sentido, a intervenção de Roma na direção da filosofia peripatética não é menos representativa dos interesses políticos envolvidos no que acontece com certas tradições poéticas ou filosóficas.<sup>731</sup>

Para reforçar isso, que se considerem algumas das estratégias dos governantes de Alexandria para expandir as coleções de sua Biblioteca (ou mesmo, de suas Bibliotecas, posto que uma secundária parece ter sido criada e mantida também no templo de Sarápis).<sup>732</sup> Adicionalmente à compra regular de escritos em centros intelectuais como Atenas e Rodas (ATENEU 1.3b), os reis apoiam-se em relações políticas com governantes de outras regiões e outros povos para receber novas remessas de livros (EPIFÂNIO, *Sobre medidas e pesos*, PG 43.252). Contudo, dentre as estratégias mais moralmente questionáveis dos alexandrinos em suas ambições bibliográficas estão suas desapropriações de escritos alheios. Segundo o relato de Galeno, em seu *Comentário ao livro III das Epidemias, de Hipócrates* (2.4.17 = 1.606-7 Kühn), os escritos dos navios ancorados no porto de Alexandria são alvo de confisco e, depois de serem copiados, vêm a ser assimilados às coleções oficiais (sob a classificação de *ek ploíōn* [dos navios]), enquanto apenas as cópias são entregues aos proprietários do material original. Na sequência desse mesmo trecho, Galeno conta também a seguinte anedota:

Um testemunho não negligenciável da ambição deste Ptolemeu [III Evergeta] pela posse de livros antigos é o relato sobre o que fez contra os atenienses. Depois de dar-lhes quinze talentos de prata como caução e tomar de empréstimo os livros de Sófocles, Eurípides e Ésquilo, com o propósito apenas de fazer uma cópia deles e devolver tudo na sequência são e salvo, ele ordenou que fossem feitas cópias excelentes nos melhores papiros, mas se apropriou dos livros dos atenienses e enviou-lhes aquelas cópias, dizendo que eles podiam ficar com os quinze talentos e receber os livros novos no lugar dos antigos que tinham dado. Aos atenienses, então, caso ele não tivesse sequer enviado os livros novos — mas apenas confiscado os antigos —, não seria possível fazer mais nada, posto que tinham aceito a prata sob o entendimento de que poderiam ficar com ela, caso Ptolemeu não devolvesse os livros. Assim

<sup>731</sup> Reflexões sobre os interesses políticos em jogo no fomento à erudição, à poesia e às artes em geral são propostas, entre outros, por: FRASER, 1972, p. 305-12; CANFORA, 1986, p. 191-6; MOST, 1990, p. 53-8; ERSKINE, 1995; NAGY, [1998] 2020, §45-58; FINKELBERG, 2006, p. 232; KIMMEL, 2006; NAGY, 2010; THALMANN, 2011, p. 210-5; MONTANA, 2020, p. 153-4; p. 219-21. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CLXXVII; [1795] 1985, p. 160.

<sup>732</sup> Para apontamentos sobre uma segunda biblioteca em Alexandria: PFEIFFER, 1968, p. 102; FRASER, 1972, p. 323-4; CANFORA, 1986, p. 71-2; THALMANN, 2011, p. 212; MONTANA, 2020, p. 155.

sendo, receberam os livros novos e ficaram com a prata. (GALENO, *Comentário ao livro III das Epidemias, de Hipócrates* 2.4.17 = 1.606-7 Kühn).<sup>733</sup>

Demonstrando saber que todo processo de cópia implica necessariamente em modificação do material textual copiado, os alexandrinos parecem ter movido mundos e fundos para formar a mais completa e segura coleção de escritos da cultura helênica jamais existente. Seu investimento num projeto capaz de assegurar o papel preponderante do Reino Ptolemaico na preservação (ou melhor, invenção) e disseminação da “verdadeira identidade helênica” revela a importância desse tipo de constructo para assegurar certas pretensões dinásticas no complexo cenário político do período helenístico. Além disso, mesmo que tal anedota possa ter a historicidade mais ou menos questionada, constituindo apenas um testemunho tardio da propaganda ideológica dos Lágidas, continua sendo possível compreendê-la de forma significativa também num plano simbólico: assim como Licurgo esforçara-se para restaurar a grandeza da cultura ateniense por meio do estabelecimento oficial dos textos trágicos de sua época áurea, conservando-os nos arquivos públicos de Atenas (no final do século IV), a apropriação desse material pela dinastia Ptolemaica representa a transferência do capital cultural ateniense para Alexandria. A instituição do Museu e a criação de sua Biblioteca devem ser vistas nesses mesmos termos.<sup>734</sup>

Em tal “cultura da escrita”, o ambiente de trabalho propiciado pelas cortes reais altera inclusive a forma como se apresenta e se recebe a palavra pública, especialmente a palavra poética. Nos séculos anteriores, a canção depende tanto de fatores externos quanto de internos: por um lado, a ocasião de performance, incluindo o lugar, a data, o público e seus participantes; por outro, o metro, a língua (com o dialeto), a temática (ou o conteúdo e seu teor), a estrutura (incluindo a disposição das partes e a extensão), além da música e da dança.<sup>735</sup> Assim sendo, ocasiões de culto aos deuses pedem hinos proemiais, peãs e ditirambos, por exemplo; ritos de

---

<sup>733</sup> No original: ὅτι δ' οὕτως ἐσπούδαζε περὶ τὴν τῶν παλαιῶν βιβλίῳ κτήσιν ὁ Πτολεμαῖος ἐκεῖνος, οὐ μικρὸν εἶναι μαρτύριόν φασιν ὁ πρὸς Ἴ�θηναίους ἐπραξεν. δοῦς γὰρ αὐτοῖς ἐνέχυρα πεντεκαίδεκα τάλαντ' ἀργυρίου καὶ λαβὼν τὰ Σοφοκλέους καὶ Εὐριπίδου καὶ Αἰσχύλου βιβλία χάριν τοῦ γράψαι μόνον ἐξ αὐτῶν, εἴτ' εὐθέως ἀποδοῦναι σῶα, κατασκευάσας πολυτελῶς ἐν χάρταις καλλίστοις, ἃ μὲν ἔλαβε παρ' Ἀθηναίων κατέσχευεν, ἃ δ' αὐτὸς κατασκεύασεν ἔπεμψεν αὐτοῖς παρακαλῶν κατασχεῖν τε τὰ πεντεκαίδεκα τάλαντα καὶ λαβεῖν ἀνθ' ὧν ἔδοσαν βιβλίῳ παλαιῶν τὰ καινά. τοῖς μὲν οὖν Ἀθηναίοις, εἰ καὶ μὴ καινὰς ἐπετόμφει βίβλους, ἀλλὰ κατεσχέκει τὰς παλαιάς, οὐδὲν ἐνῆν ἄλλο ποιεῖν, εἰληφόσι γε τὸ ἀργύριον ἐπὶ συνθήκαις τοιαύταις, ὡς αὐτοὺς κατασχέειν, εἰ κακεῖνος κατάσχοι τὰ βιβλία, καὶ διὰ τοῦτ' ἔλαβόν τε τὰ καινὰ καὶ κατέσχευεν καὶ τὸ ἀργύριον.

<sup>734</sup> A fonte antiga para os empreendimentos de Licurgo, durante seus anos de trabalho à frente das finanças públicas em Atenas (incluindo a construção de estátuas em honra a Ésquilo, Sófocles e Eurípidas), é o livro atribuído duvidosamente a Plutarco, *As vidas dos dez oradores* (7.841f). Para mais referências a essas questões: SANDYS, 1903, p. 111-2; RIGHI, [1962] 1967, p. 49; PFEIFFER, 1968, p. 82; FRASER, 1972, p. 326-30; CANFORA, 1993, p. 19-22; HELLER-ROAZEN, 2002, p. 141-3; HONIGMAN, 2003, p. 42-4; BROGGIATO, 2014, p. 51; NICOLAI, 2014, p. 38-9; HANINK, 2017, p. 30-2; MONTANA, 2020, p. 156-7.

<sup>735</sup> Essas sugestões são propostas por Rossi (1971) e amplamente reconhecidas.



passagem das jovens para a vida adulta são realizados com partênios; casamentos recorrem a um repertório de himeneus e epitalâmios; combates se fazem acompanhar por canções de marcha e triunfo; banquetes são celebrados com elegias e jambos; disputas atléticas costumam ser coroadas com epinícios; trabalhos de colheita, tecelagem, parto e acalento dispõem de suas próprias cantigas; funerais empregam cantos de lamentação, como os *góoi* e os *thrênoi*; além disso, festivais cívico-religiosos — às vezes, de dimensão pan-helênica, como as Paniônias, as Délias ou as Panateneias — exibem trechos da tradição hexamétrica arcaica atribuída a nomes como Homero e Hesíodo. Esse arranjo básico muda gradualmente de figura com a transformação dos contextos sócio-políticos em que a palavra pública se apresenta, ainda que seja de se imaginar que as tradições de performances privadas de canção em contextos como partos, banquetes, casamentos, funerais e trabalhos diversos se mantenham basicamente incólumes.<sup>736</sup>

Na Alexandria do século III, as condições de performance pública ficam relativamente limitadas devido à imposição de uma ordem monárquica responsável por orientar grande parte daquilo que pode ser dito em certas ocasiões. Ademais, a disseminação cada vez mais ampla de escritos torna possível que o público encontre na leitura uma forma privada de fruição da poesia e da prosa. A corte real torna-se o mais valorizado contexto de apresentação para poetas e outros artistas da palavra, como sugere uma das cenas descritas por Teócrito (*Idílios* 15), ainda que ocasiões mais populares certamente continuem existindo, inclusive com as performances tradicionais de poemas épicos e dramáticos.<sup>737</sup> Mas é inegável que as situações de apresentação da palavra pública ficam mais limitadas, acarretando uma série de transformações detectáveis no material legado por esse período. Pela primeira vez na história da Antiguidade helênica, a comunicação passa a ter na escrita um de seus meios preferenciais e os autores demonstram uma consciência relativamente clara sobre isso. Esse aspecto é em larga medida responsável

---

<sup>736</sup> Palmisciano (2014) oferece uma tipologia mais completa das canções no período arcaico. Para outras referências sobre essas mudanças na “ordem do discurso” (DETIENNE, [1967] 1981; FOUCAULT, 1971), entre o período clássico e o helenístico: PFEIFFER, 1968, p. 181-97; ROSSI, 1971; GENTILI, CERRI, [1975] 1988, p. 97-104; FANTUZZI, 1993, p. 40-51; IRIGOIN, 1994, p. 46-50; FANTUZZI, HUNTER, [2002] 2005, p. 21-6; ACOSTA-HUGHES, 2010; COLESANTI, 2014; MONTANA, 2020, p. 132-42.

<sup>737</sup> Montana (2020, p. 132-3) propõe um levantamento bibliográfico acerca do problema de se definir quais populares — ou elitistas — são certas manifestações culturais do período helenístico. Outras referências incluem:

- Sobre a poesia épica de então: WEBSTER, 1964, p. 112-9; BULLOCH, 1985, p. 579-98; FUSILLO, 1993; LEHNUS, 1993, p. 91-5; FANTUZZI, HUNTER, [2002] 2005, p. 191-282; THALMANN, 2011. — Atualmente, existem bons trabalhos com tradução para o português e estudo das obras de Apolônio (RODRIGUES JUNIOR, 2021) e Teócrito (NOGUEIRA, 2012; MAGALHÃES, 2013; 2021).
- Sobre a presença da poesia dramática nessa época: WEBSTER, 1964, p. 8-21; p. 121-35; PFEIFFER, 1968, p. 120; HUNTER, [1985] 2010; LONG, 1985, p. 547-9; FANTUZZI, 1993, p. 31-35; FANTUZZI, HUNTER, [2002] 2005, p. 404-43. — Ainda para o português, há bons trabalhos de tradução e estudo das obras de Menandro (Maria de Fátima SILVA, 2007; SPINELLI, 2009) e Lícofron (VIEIRA, 2017).

pela sofisticação da poesia helenística e seu caráter metapoético. Enquanto a compreensão de uma canção ou de um poema recitado oralmente parte das especificidades da ocasião de performance, incluindo aquilo que é compartilhado comunitariamente, a leitura implica numa separação espaço-temporal entre quem produz a poesia e quem a recebe. Já propus algo nessa linha, quando mencionei a influência da escrita na passagem de uma “cultura da canção” para uma “cultura da poesia”, mas o período helenístico testemunha a radicalização dessa tendência.<sup>738</sup> Os leitores, desprovidos dos dados específicos de uma ocasião de performance concreta, precisam recorrer a seus próprios conhecimentos culturais para situar e, portanto, interpretar o texto escrito. Não à toa, a figura do autor — criado a partir de uma biografia dotada de elementos mais ou menos tradicionais — ganha um relevo cada vez maior na cultura letrada desse período.<sup>739</sup>

Esses aspectos poderiam ser ilustrados com base na produção poética de figuras como Calímaco de Cirene, Apolônio de Rodes e Teócrito de Siracusa, por exemplo, mas também nos trabalhos críticos de Zenódoto de Éfeso, Aristófanes de Bizâncio e Aristarco da Samotrácia. Como se vê, esses autores são das mais diversas proveniências, embora todos atuem sob o poder centralizador da corte Lágida em Alexandria (entre os séculos III e II). Não entrarei em detalhes aqui, pois pretendo me limitar a sugerir alguns desdobramentos do que delineei antes acerca de uma “filologia *avant la lettre*”, mas considero produtivo exemplificar de que forma os rumos principais desse processo histórico se encaminham.<sup>740</sup>

---

<sup>738</sup> Segundo estudiosos do tema, essas transformações teriam sido acompanhadas por uma separação cada vez maior entre a poesia e a música, com certa autonomização dessas formas de arte e uma elevação no grau de virtuosismo técnico dos artistas dedicados a cada uma delas: MARROU, 1948a, p. 204-13; PFEIFFER, 1968, p. 181-3; FANTUZZI, 1993, p. 36-40; p. 52-7; FANTUZZI, HUNTER, [2002] 2005, p. 20-8.

<sup>739</sup> Sobre a importância da biografia dos autores, à luz da disseminação da escrita e da educação, na interpretação de suas obras durante o período helenístico (incluindo os curiosos trabalhos biográficos de Antígono de Caristo): WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1881, p. 27-129; PFEIFFER, 1968, p. 151; p. 246-7; MOMIGLIANO, [1971] 1993, p. 65-89; LEFKOWITZ, [1981] 2012; LONG, 1985c, p. 621-5; KENNEDY, 1989d, p. 205; FANTUZZI, 1993, p. 42-3; MONTANARI, 1993, p. 237; p. 262-4; ARRIGHETTI, 1994; CAMASSA, 1994, p. 313-20; RICHARDSON, 1994, p. 16; DORANDI, 1999; GRAZIOSI, 2008, p. 29-32; BOUCHARD, 2009, p. 302-10; KIVILO, 2010; MONTANA, 2020, p. 182; p. 221.

<sup>740</sup> O papel das instituições criadas pelos Ptolemeus na atração de intelectuais das mais diversas regiões do mundo helênico é explorado por Fraser (1972, p. 305-12). Parte das dificuldades de abordagem desse período histórico diz respeito ao estado fragmentário das fontes, principalmente para aquelas relativas às atividades de gramáticos como Zenódoto, Aristófanes e Aristarco, cujas opiniões são conservadas apenas esparsamente em escólios muito posteriores. Uma edição crítica dos fragmentos desses gramáticos à *Ilíada* começou a ser organizada por Van Thiel (2014). Para apontamentos gerais sobre diferentes formas lidar com esses desafios: KROLL, [1908] 1919, p. 21-3; PFEIFFER, 1968, p. 214-9; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 9-12; FRASER, 1972, p. 447-9; RICHARDSON, 1980; SLATER, 1989; MONTANARI, 1993; SCHMIDT, 2002; BOUCHARD, 2009, p. 14-8; NÜNLIST, 2009; JENSEN, 2009, p. 82-4; VAN THIEL, 2014, p. 7-34.

Ao que tudo indica, o primeiro responsável pela Biblioteca de Alexandria é Zenódoto.<sup>741</sup> Designado como tutor real no lugar de Filitas, o estudioso — além de ser ele próprio poeta — dedica-se a trabalhos textuais com as obras atribuídas a Homero, Hesíodo, Píndaro e talvez Anacreonte, dando continuidade a estudos lexicográficos anteriores por meio de novas estratégias, como a ordenação alfabética (fr. 1 Pusch =  $\Sigma$  *Od.* 3.444b1 Pontani). Esses trabalhos estão na base do longo processo de escolha e formação de um cânone helenístico (no sentido de “helenizante”), segundo as necessidades políticas de estabelecimento de um conjunto básico de autores e obras que sintetize a identidade helênica, em termos poéticos, religiosos, pedagógicos, éticos e estéticos.<sup>742</sup> Embora não se tenha certeza sobre seus procedimentos “filológicos” no estabelecimento dos textos antigos, ele parece escolher o melhor manuscrito a sua disposição e aplicar sinais críticos para marcar os pontos em que localiza inconsistências de conteúdo, guiando-se para isso basicamente pelos mesmos critérios de leitura adotados por Aristóteles na *Poética*, especialmente os da unidade, da necessidade e da conveniência (em termos de verossimilhança, mas também de moralidade). Zenódoto busca, portanto, destacar as passagens que considera inautênticas e limpar o texto de suas impropriedades, seja por meio da atétese [*athétēsis*] (a marcação de um traço lateral, chamado de óbelo [*obelós*], ao lado do verso suspeito de interpolação), seja por meio da supressão simples (normalmente indicada nos escólios com expressões como *ou gráphein* [não escrever]). O estudioso talvez até consulte mais de um manuscrito para tomar suas decisões críticas, embora não haja evidências de que faça isso sistematicamente. Da mesma forma, nada assegura que tenha escrito alguma obra específica para explicar as razões por trás de suas decisões e isso pode estar na base de debates em torno a seus procedimentos desde a própria Antiguidade.<sup>743</sup> Em todo caso, é preciso reconhecer a importância do sistema diacrítico estabelecido por ele, na medida em que instaura — na própria escrita — um espaço para a prática filológica de demarcação das dúvidas, ainda que consciente da necessidade de se preservar a tradição: ao que tudo indica, Zenódoto é um dos responsáveis por propor que, depois de submeter uma obra à *dióρθōsis* [correção], segue-

---

<sup>741</sup> Sobre a sucessão dos primeiros responsáveis pela Biblioteca de Alexandria — geralmente: Zenódoto, Apolônio, Eratóstenes, Aristófanes e Aristarco —, ver: SANDYS, 1903, p. 114-5; KROLL, [1908] 1919, p. 20-1; PECK, 1911, p. 98-9; PFEIFFER, 1968, p. 154-5; FRASER, 1972, p. 330-5; BROGGIATO, 2014; MONTANA, 2020, p. 173-5.

<sup>742</sup> Diferentes aspectos desse processo de “canonização” de autores e obras dos períodos arcaico e clássico (sobretudo) serão abordados na sequência do argumento. Para referências preliminares: PFEIFFER, 1968, p. 206-8; KENNEDY, 1989d, p. 207-8; MOST, 1990, p. 49-58; MONTANARI, 1993, p. 238-40; NAGY, [1998] 2020; BROGGIATO, 2014; NICOLAI, 2014, p. 37-45.

<sup>743</sup> Algumas décadas mais tarde, Aristarco contrapõe-se às opções críticas de seu predecessor com frequência. Nesse mesmo sentido, o fato de que o gramático alexandrino do século II AEC, Ptolemeu — chamado o “Oponente” [*Epithētēs*] — tenha uma obra defendendo as propostas de Zenódoto (Ptol. *Epith. test.* 1 e 2 Montanari) sugere uma tradição de polêmicas.

se sua *ékdosis* [edição] (por mais controverso que o entendimento preciso desses termos possa se mostrar).<sup>744</sup> Convém observar que esse sistema é desenvolvido como uma espécie de resposta aos chamados “problemas” (principalmente os “problemas homéricos”), consistindo num desdobramento gráfico da “cultura do comentário”: ao rasurar o texto homérico legado pela tradição, Zenódoto “atualiza” Homero, apagando aquilo que lhe parece impróprio, ainda que prefira deixar os rastros de suas operações para que seu leitor consiga identificar as marcas desse apagamento e compreendê-lo. Com isso, inaugura-se a consciência propriamente filológica (inclusive em termos etimológicos) de que o *lógos* difere de si mesmo, não apenas em termos espaciais, mas também temporais. Um diálogo habita o coração desse “amor à palavra”.<sup>745</sup>

Do mesmo período em que atua Zenódoto, é também um autor cuja obra costuma ser destacada pela forma instigante como erudição e poesia convergem — numa ótima ilustração da atmosfera intelectual do Museu —, qual seja, Calímaco.<sup>746</sup> Embora jamais lidere a Biblioteca de Alexandria, o *poeta doctus* desempenha aí muitas atividades e compõe uma das obras mais emblemáticas de sua vasta coleção: *Quadros das pessoas eminentes em toda a educação e daquilo que escreveram*, ou simplesmente *Pínakes [Quadros]*.<sup>747</sup> Trata-se de uma obra monumental, em 120 volumes, escrita com o propósito de catalogar criticamente os principais escritos reunidos na Biblioteca e ajudar no trabalho de classificação e verificação da autenticidade de todo o material reunido ali. Sua estrutura tem por base os gêneros em poesia e

---

<sup>744</sup> Diferentes propostas são avançadas por: PFEIFFER, 1968, p. 71; p. 94; p. 110; p. 216-7; MONTANARI, 1993, p. 241-2; IRIGOIN, 1994, p. 87; NAGY, [1998] 2020, §38; JENSEN, 2009, p. 85; MONTANA, 2020, p. 163.

<sup>745</sup> As discussões sobre a autenticidade de partes do *corpus* homérico podem chegar a extremos: há quem recuse que seja de Homero o final da *Odisseia*, a partir de 23.296 (como aponta o escólio do verso); ou mesmo todo o poema, como propõem Xênon e Helânico (PROCLO, *Vida de Homero* 27-8; *Σ Il. A* 12.435). Sobre isso: KROLL, [1908] 1919, p. 37; PFEIFFER, 1968, p. 116; p. 175-7; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 13; FRASER, 1972, p. 467; KENNEDY, 1989d, p. 209-10; RICHARDSON, 1994, p. 21-2; VAN THIEL, 2014, p. 17-8; MONTANA, 2020, p. 183-4. — Segundo Slater (1989, p. 40): “O extraordinário desejo de se atetizar Homero não pode ser explicado simplesmente como desejo de limpar seu texto, já que isso é uma operação exegética, não textual. Trata-se de um instrumento de interpretação dos ‘problemas homéricos’ [...]” — Para mais referências sobre Zenódoto: SANDYS, 1903, p. 119-21; KROLL, [1908] 1919, p. 29-35; RIGHI, [1962] 1967, p. 52-3; PFEIFFER, 1968, p. 105-19; FRASER, 1972, p. 449-52; MONTANARI, 1993, p. 265-7; IRIGOIN, 1994, p. 40-3; JANKO, 1994, p. 22-25; RICHARDSON, 1994, p. 19-21; WEST, 2002; VAN THIEL, 2014, p. 18-9; MONTANA, 2020, p. 176-9. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CXXIX-CCXV; [1795] 1985, p. 173-181.

<sup>746</sup> A obra de Calímaco foi parcialmente traduzida para o português, em estudos de Erika Werner (2012), Douglas Silva (2014) e Guilherme Gontijo Flores (2019). Para apontamentos gerais sobre a poética calimaqueana: PFEIFFER, 1953; WEBSTER, 1964, p. 98-121; PFEIFFER, 1968, p. 123-40; FRASER, 1972, p. 717-93; BULLOCH, 1985, p. 549-70; KENNEDY, 1989d, p. 201-3; LEHNUS, 1993; THALMANN, 2011, p. 200-2; Erika WERNER, 2012; Douglas SILVA, 2014; MONTANA, 2020, p. 182-3.

<sup>747</sup> O nome completo da obra em grego antigo é Πίνακες τῶν ἐν πάσῃ παιδείᾳ διαλαμπάντων, καὶ ὄν συνέγραψαν. Seus fragmentos constam do primeiro volume da edição de Pfeiffer (1949, p. 344-9). Estudos sobre o tema incluem: PFEIFFER, 1968, p. 127-34; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 7-8; FRASER, 1972, p. 452-6; BLUM, [1977] 1991, p. 124-243; CANFORA, 1986, p. 47-8; 1993, p. 22-5; HUMMEL, 2000, p. 261-3; HELLER-ROAZEN, 2002, p. 143-5; MONTANA, 2020, p. 180-1.

prosa, com uma ordenação alfabética pelos nomes dos principais autores dentro de cada gênero. As entradas trazem informações sobre as identidades dos autores, suas biografias e obras. A importância desse trabalho não pode ser subestimada porque consolida um esforço de seletividade e ordenação de um material vastíssimo, com consequências duradouras para o projeto Ptolemaico de criar uma tradição clássica a partir do passado.

O nome de Calímaco é importante também pelo que representa em termos de sua poesia, responsável por inaugurar uma reflexão de ordem metapoética sem precedentes na tradição helênica, incluindo apontamentos agudos sobre a escrita e sua materialidade, a partir de uma valorização de suas dimensões de jogo, incerteza e iterabilidade (ainda que sempre em diferença). Retomando a tradição dos períodos arcaico e clássico, ele e outros poetas helenísticos inserem-se numa corrente de produção que — sem abrir mão da ideia de que o poeta é porta-voz das divindades e intermediário de sua própria comunidade — delinea uma série de transformações nos gêneros poéticos tradicionais, enquanto dá provas de um sólido domínio técnico e um conhecimento verdadeiramente enciclopédico. Aqui, seria possível citar exemplos disso em obras de diferentes autores helenísticos: vários trechos das *Argonáuticas*, de Apolônio, especialmente nos três prólogos com invocações às divindades (no primeiro, Apolo; nos outros dois, a Musa Érato); em certas peças deliberadamente metapoéticas dos *Idílios*, de Teócrito, como os de número I e VII; mas em nenhuma outra obra isso aparece com tanta veemência quanto na de Calímaco.<sup>748</sup>

Considere-se o seguinte trecho do prólogo de seu poema chamado *Aítia* [*Causas*], no qual, após se defender dos “Telquines” — isto é, desses monstros mitológicos que encarnam aí a incapacidade de certos críticos para compreender sua poética ligeira e descontínua —, a *persona* de Calímaco proclama o seguinte:

Quando pus pela primeira vez a tabuinha de cera  
sobre meus joelhos, Apolo Lício me disse:  
“... aedo, o incenso mais grosso  
a ofertar, e a Musa, meu caro, delicada.  
A ti também ordeno isto: teus veículos não trilhem aquela vereda,  
trafeguem por esta, nem pelos trajetos comuns a outros  
dirijas teu carro, nem pela larga via, mas por caminhos  
não frequentados dirijas, ainda que ele seja mais estreito.”

---

<sup>748</sup> Apesar do posicionamento tradicional sobre a poesia helenística como “decadente” e “imitativa” (SANDYS, 1903, p. 115; KROLL, [1908] 1919, p. 17-8), estudos mais atentos às especificidades de uma “poética helenística” são encontráveis com facilidade hoje: WEBSTER, 1964; PFEIFFER, 1968, p. 123-51; FRASER, 1972, p. 495-793; FANTUZZI, 1993, p. 51-73; FUSILLO, 1993, p. 110-4; FANTUZZI, HUNTER, [2002] 2005; GUTZWILLER, 2007.

(CALÍMACO, fr. 1.21-8 Pfeiffer, trad. Erika Werner, modificada).<sup>749</sup>

A ideia de evitar os caminhos muito frequentados é retomada por Calímaco da poesia de Píndaro, no que já constitui uma alusão polêmica à popularidade de que desfruta Homero. O que me interessa mais diretamente no trecho é a reivindicação de Apolo como divindade pelo poeta desde quando pela primeira vez colocou sobre seus joelhos a “tabuinha de cera” [*déltōn*]. A cena ilustra muito bem de que forma se dá o diálogo com a tradição na obra de poetas helenísticos: sem abrir mão de certas reivindicações tornadas convencionais àquela altura, como a invocação a uma divindade responsável por fundamentar sua autoridade, o poeta anuncia orgulhosamente seu domínio técnico e sua tomada de posição crítica (aqui, com uma referência evidente à escrita e sua materialidade). Não se trata de uma recusa pura e simples da tradição poética mais estabelecida — como a que tem em Homero seu maior expoente —, mas sim da proposta de deslocamentos que permitam compreender esse material tradicional a partir de uma nova e insuspeitada perspectiva. As muitas alusões a Hesíodo contidas nos fragmentos dos *Aítia* reforçam isso, embora indiquem certa radicalização nas diferenças com que sua obra e a de Homero passam a ser percebidas.<sup>750</sup>

Não à toa, os poetas helenísticos dão início a um processo de transvaloração de certos gêneros poéticos, como é o caso do epigrama.<sup>751</sup> Originalmente textos preparados para inscrição em pedra ou madeira, servindo sobretudo em lápides funerárias, ex-votos nos templos e ditos sapienciais em monumentos públicos, os epigramas começam a adquirir um estatuto poético destacado a partir do momento em que as implicações de sua dimensão material passam a ser vistas em sua potencialidade disruptiva: é certo que isso tem início sob a chancela de um grupo social enriquecido que encomenda a poetas de destaque seus dísticos elegíacos para serem inscritos em seus próprios monumentos, mas o interesse estético ultrapassa aos poucos sua dimensão protocolar e a própria inscrição se anuncia como uma espécie de monumento, isto é, como algo feito para durar. Explorando a um só tempo sua singularidade e sua iterabilidade — sua inscrição específica no tempo e no espaço, mas aberta o bastante para manter certa

---

<sup>749</sup> No original: καὶ γὰρ ὅτε πρότιστον ἔμοις ἐπὶ δέλτον ἔθηκα/ γούνασιν, Ἀ[πό]λλων εἶπεν ὁ μοι Λύκιος:/ .....]...αἰοῖδέ, τὸ μὲν θύος ὅττι πάχιστον/ θρέψαι, τῆν Μοῦσαν δ' ὠγαθὲ λεπταλέην·/ πρὸς δέ σε] καὶ τόδ' ἄνογα, τὰ μὴ πατέουσιν ἄμαξαι/ τὰ στεῖβειν, ἐτέρων ἴχνα μὴ καθ' ὁμά/ δίφρον ἐλ]ῆν μηδ' οἶμον ἀνὰ πλατύν, ἀλλὰ κελεύθουζ/ ἀτρίπτο]υζ, εἰ καὶ στεγνοτέρην ἐλάσεις.'

<sup>750</sup> Sobre a importância da reflexão etiológica na poética de Calímaco — principalmente em seus *Aítia* [*Causas*] — e outros poetas desse período: WEBSTER, 1964, p. 119-21; FANTUZZI, 1993, p. 46-7; LEHNUS, 1993, p. 80-91; FANTUZZI, HUNTER, [2002] 2005, p. 42-88; Erika WERNER, 2012, p. 16-141.

<sup>751</sup> Defendi essa ideia numa resenha sobre a tradução dos epigramas de Calímaco por Guilherme Gontijo Flores (2019): Rafael SILVA, 2020c. Para outras referências sobre o epigrama helenístico: WEBSTER, 1964, p. 45-62; FRASER, 1972, p. 553-617; BULLOCH, 1985, p. 61-21; DEGANI, 1993; FANTUZZI, HUNTER, [2002] 2005, p. 283-349.

legibilidade em outros contextos —, o epigrama helenístico revela-se uma espécie de enigma nas fronteiras entre a criação (poética), a biografia (histórica) e a reflexão (filosófica). Ou seja, irrompe como escritura. À guisa de exemplo disso, que se leve em conta o seguinte epigrama de Calímaco:

Alguém contou teu fado, Heráclito, e uma lágrima  
caiu de mim; lembrei como nós dois  
nas conversas deitávamos o sol. Mas tu,  
vindo de Halicarnasso, agora és cinza;  
porém teus rouxinóis ainda vivem onde  
Hades, raptor de tudo, não os toca.  
(CALÍMACO, *Epigramas 2* Pfeiffer, trad. Guilherme G. Flores).<sup>752</sup>

Singularidade: é de nosso interesse saber que o poema provavelmente vem dedicado a Heráclito de Halicarnasso, autor do epigrama 7.465 da *Antologia Palatina*, amigo de Calímaco e autor de versos para os quais o nome de *Rouxinóis* [*Aēdónes*] certamente detém alguma importância. Iterabilidade: das experiências compartilhadas num saudoso passado por dois amigos, permanece apenas cinza — pois tal é o destino dos mortais —, ainda que o ser humano seja capaz de se dedicar àquilo que transcende sua mortalidade. Tais são os rouxinóis de Heráclito, aves cujo canto lamentoso se destaca na tradição poética posterior, talvez num diálogo silencioso com o rouxinol de Hesíodo e sua dimensão metapoética (*Trabalhos e dias* 202-212). A própria sobrevivência material do poema de Calímaco é o mais evidente símbolo dessa lógica da escritura. Localizado precisamente no tempo e no espaço, ele se revela aberto o bastante para se manter legível em toda a sua potência até os dias de hoje, concretizando aquilo que ele próprio anuncia: viver onde Hades, raptor de tudo, não é capaz de tocar. Único, mas aberto à reiteração da leitura.<sup>753</sup>

Durante o período helenístico, essa poética desdobra-se, ganhando autonomia para complexificar os jogos entre a criação verbal e a realidade biográfica ou histórica. Os poemas passam a se inscrever numa lógica da fantasia que prescinde da necessidade de um lastro efetivo na realidade da performance — mesmo do que se poderia chamar de uma performance da inscrição pública — e se torna cada vez mais possível questionar os limites da *mīmēsis* [representação]. Nesse sentido, para além de uma ancoragem na realidade dos fatos históricos, os epigramas se convertem em formas poéticas breves e pungentes o bastante para atrair leitores

---

<sup>752</sup> No original: Εἶπέ τις, Ἡράκλειτε, τεὸν μόρον, ἐς δέ με δάκρυ/ ἤγαγεν· ἐμνήσθην δ' ὀσσάκις ἀμφότερον/ ἥλιον ἐν λέσχῃ κατεδύσαμεν. ἀλλὰ σὺ μὲν που,/ ξεῖν' Ἀλικαρνησεῦ, τετράπαλαι σποδιή,/ αἰ δὲ τεαῖ ζῶουσιν ἀηδόνες, ἦσιν ὁ πάντων/ ἀρπακτῆς Αἴδης οὐκ ἐπὶ χεῖρα βαλεῖ.

<sup>753</sup> Para outras reflexões sobre esse epigrama de Calímaco: WEBSTER, 1964, p. 10-9; LEHNUS, 1993, p. 103-5; Erika WERNER, 2012, p. 106-11.

interessados neles justamente por essas características formais. Com isso, torna-se possível recorrer a essa “nova” forma poética para a exposição de uma atitude alternativa àquelas tradicionalmente privilegiadas pelos helenos dos períodos arcaico e clássico.

O aspecto lúdico de uma espécie de “escrita de si” na produção de Calímaco — mas também de outros poetas helenísticos, como Herodas (*Mimiambo* 8) e Erina (*AP* 7.710)<sup>754</sup> — funciona para radicalizar alguns dos elementos disruptivos já presentes nessa tradição. Além dos textos em que uma *persona* emerge com reflexões de caráter metapoético, num gesto de afirmação comum a outros autores críticos, um jogo de viés autobiográfico é deliberadamente explorado para embaralhar certos pressupostos de leitura da época. As biografias de poetas antigos invariavelmente incorrem no curto-circuito hermenêutico que consiste em usar uma obra poética para reconstruir a vida de seu autor — empregando ainda uma série de lugares-comuns da tradição biográfica já consagrada — e, depois, usar essa vida para reforçar uma determinada leitura de sua obra. Ciente do papel hermenêutico que a figura autoral desempenha para seus leitores, Calímaco deliberadamente explora a possibilidade de figurar em trechos emblemáticos de sua produção como um personagem construído em discurso: exibindo-se no momento mesmo de apresentação do poema, enquanto indaga a própria subjetividade e se posiciona de forma crítica perante seus modos de representação, o poeta helenístico antecipa algumas tendências da ficcionalização de si que mais tarde a poesia latina encontraria em Ovídio e a prosa helênica, em Luciano de Samósata.<sup>755</sup>

Que se leve em conta aquele que é considerado por muitos estudiosos da obra calímaqueana seu (brevíssimo) auto-epitáfio:

Passas na tumba do Batíada, perito  
em verso e em repartir sorriso em vinho.  
(CALÍMACO, *Epigramas* 35 Pfeiffer, trad. Guilherme G. Flores).<sup>756</sup>

Ainda que se destaque pela ausência do nome próprio, esse epitáfio faz referência a um “Batíada”, isto é, a um filho de Batos (nome do pai de Calímaco), salientando sua perícia no canto e sua propensão ao riso alegre em meio ao consumo de vinho. Além de constituir uma evidente autoafirmação da *persona* poética, esse trecho inicia um complexo jogo metapoético

---

<sup>754</sup> Para as versões desses poemas em português e algumas reflexões sobre eles, ver respectivamente: GHANDOUR, 2020, p. 96-9; p. 192-7; RAGUSA, 2020, p. 128-9. Para outras referências sobre o tema: WEBSTER, 1964, p. 95-6; BULLOCH, 1985, p. 612; FANTUZZI, 1993, p. 35-6; FANTUZZI, HUNTER, [2002] 2005, p. 28-34.

<sup>755</sup> Na linha do que sugerem os trabalhos sobre Ovídio de Júlia Avellar (2016; 2019) e sobre Luciano, por Vincent Colonna (2004), Jacyntho Brandão (2015) e também por mim (Rafael SILVA, 2022b).

<sup>756</sup> No original: Βαττιάδεω παρὰ σῆμα φέρεις πόδας εὐ μὲν ἀοιδῆν/ εἰδότος, εὐ δ’ οἴνω καίρια συγγελάσαι.



com o próprio leitor, uma vez que se dirige a ele com palavras que podem ser traduzidas de forma mais literal do grego antigo da seguinte forma: “Trazes os pés ao túmulo do Batíada, daquele que o canto bem/ sabe e que bem sabe a ocasião de gargalhar com o vinho.” Ora, os “pés” aí mencionados são tanto os do passante que por ventura se dirija às proximidades daquela possível tumba para contemplá-la quanto os pés do dístico elegíaco que viessem a ser cantados quando neles pousasse os olhos esse mesmo passante, então convertido em leitor do poema. O jogo metapoético, com a afirmação de cunho (auto)biográfico e o jogo do qual inevitavelmente participa também o leitor, é riquíssimo e exemplifica de forma paradigmática a complexidade obtida por Calímaco com tão poucos versos.

Essa complexidade é potencializada num segundo epitáfio que também faz parte de sua coleção de epigramas:

Você que passa em minha tumba, saiba: sou  
de Calímaco em Cirene filho e pai.  
Sei que os conhece: um guiou as pátrias armas,  
outro cantou mais forte que a inveja.  
[Justo: se as Musas põem olhar sem ódio sobre  
um jovem, não renegam na velhice.]  
(CALÍMACO, *Epigramas* 21 Pfeiffer, trad. Guilherme G. Flores,  
modificada).<sup>757</sup>

Abrindo-se com uma espécie de enigma, esse epigrama sugere estar inscrito sobre a tumba de alguém que é, a um só tempo, filho e pai de Calímaco em Cirene. Trata-se daquele mesmo Bates, implicitamente presente no já citado patronímico “Batíada”. Nota-se aqui uma possível gozação com o hábito tradicional de se nomear o filho em conformidade com o nome do pai, provocando o tipo de confusão que classicistas conhecem bem. Além disso, nesse epitáfio — provavelmente ficcional (ou melhor, autoficcional) —, o próprio morto mais uma vez não é nomeado: como se isso não bastasse, contudo, aqui ele sequer vem a ser propriamente louvado. Colocando em destaque o pai do defunto (isto é, o Calímaco general), bem como seu filho (o Calímaco poeta), esse epigrama desperta o riso do leitor a partir da profunda ironia existente no fato de que um epitáfio possa parecer ter se esquecido do próprio morto cuja memória deveria celebrar. Complementarmente, sua possível dimensão autobiográfica viria a

---

<sup>757</sup> No original: Ὅστις ἐμὸν παρὰ σῆμα φέρεις πόδα, Καλλιμάχου με/ἴσθι Κυρηναίου παιδὰ τε καὶ γενέτην./ εἰδείης δ' ἄμφω κεν· ὁ μὲν κοτε πατρίδος ὄπλων/ ἤρξεν, ὁ δ' ἦεισεν κρέσσονα βασκανίης./ [οὐ νέμεσις· Μοῦσαι γὰρ ὄσους ἴδον ὄμματι παιδᾶς/ μὴ λοξῶ πολιοῦς οὐκ ἀπέθεντο φίλους.]

reforçar as impressões dessa primeira leitura por meio dos aspectos metapoéticos que esses versos ganhariam na tumba do pai de um poeta como Calímaco.<sup>758</sup>

O jogo com a morte, à luz da ideia de permanência do que sobrevive na poesia escrita, também é um aspecto distintivo das reflexões poéticas desse período. Não apenas na forma como o tema figura em epigramas fúnebres (como os já citados, dentre muitos outros possíveis), mas também na própria ideia de que um diálogo com essa tradição poética mais antiga configure um verdadeiro encontro com os mortos no presente: Tímon de Fliunte, o filósofo céptico e discípulo de Pirro de Élis, parece ter sugerido uma espécie de *katábasis* — ou seja, uma descida ao mundo dos mortos — em parte de seus versos satíricos, nos quais trava um diálogo crítico com ninguém menos que Xenófanes (D.L. 9.111-2); algo semelhante deve ter sido explorado nessa mesma época pelo filósofo cínico Menipo de Gadara, que, além de ter escrito uma *Nékuia* [*Consulta aos mortos*] (D.L. 6.101), aparece de forma significativa como personagem em alguns dos *Diálogos dos mortos* (escritos por Luciano no século II EC); Calímaco, por sua vez, no primeiro de seus *Iambos*, delineia um verdadeiro programa poético a partir da referência a Hipônax, o poeta jâmbico por excelência, que aceita vir do Hades para Alexandria com o objetivo de ensinar boas maneiras aos filólogos do Museu.<sup>759</sup> Essa estratégia composicional é antiga, na medida em que a *Odisseia* já estabelece um diálogo com sua própria tradição na forma como representa a *katábasis* narrada por Odisseu no canto XI, sendo de se destacar também o engajamento crítico que esse tipo de recurso passa a suscitar a partir d'*As Rãs* de Aristófanes. No final desta seção, voltarei a falar sobre essa ideia de “encontro com os mortos” como forma de refletir criticamente sobre as permanências do passado no presente, mas quis aproveitar a breve incursão nessa dimensão da obra calimaqueana e de seus contemporâneos para já adiantar alguns desses pontos.

Voltando à proposta de panorama histórico mais geral, gostaria de me valer da supracitada referência de Calímaco (*Iambos* 1) — em tom polêmico — aos filólogos do Museu, para sugerir a atmosfera de competitividade criada pela reunião de tantos intelectuais num único lugar. Isso aparece em outras obras do poeta (como na referência aos Telquines, no prólogo dos *Aítia*, ou no final do *Hino a Apolo*), assim como na tradição biográfica formada em torno a ele, mas também a Zenódoto, Apolônio, Eratóstenes, Aristófanes e Aristarco, por exemplo.<sup>760</sup>

---

<sup>758</sup> Sobre a possível complementaridade entre os epigramas 21 e 35: FANTUZZI, HUNTER, [2002] 2005, p. 297-9; Douglas SILVA, 2014, p. 99-101.

<sup>759</sup> Para mais considerações sobre esses “encontros com os mortos” em obras do período helenístico: WEBSTER, 1964, p. 172-3; PFEIFFER, 1968, p. 97-8; MOST, 1990, p. 54-5; LEHNUS, 1993, p. 95-7; FANTUZZI, HUNTER, [2002] 2005, p. 7-9.

<sup>760</sup> Sobre algumas das polêmicas intelectuais na tradição biográfica de autores helenísticos: SANDYS, 1903, p. 122-3; WEBSTER, 1964, p. 63-70; p. 103-7; RIGHI, [1962] 1967, p. 53; PFEIFFER, 1968, p. 141-2;

Emblemáticos dessa disputa são os versos em que o já mencionado Tímon de Fliunte ridiculariza os eruditos sustentados pelo Museu de Alexandria:

Muitos são alimentados no Egito multiétnico,  
literatos enjaulados, querelando sem limites,  
na gaiola das Musas.  
(TÍMON DE FLIUNTE, *Silli*, SH 786 = ATENEU 1.22d).<sup>761</sup>

O trecho sempre vem citado em apreciações da vida intelectual no período helenístico, especialmente em Alexandria, porque captura em poucos versos algumas dimensões representativas de sua realidade: o interesse político em patrocinar atividades intelectuais responsáveis por cultivar a identidade helênica; a contraposição entre uma cultura local dos povos dominados (representada aqui na referência à população do Egito) e a cultura de seus dominadores; a importância do livro na prática dessas atividades intelectuais (os estudiosos são chamados de *bibliakoi*, isto é, “livrescos”); o relativo isolamento daqueles que se dedicam a tais atividades, apartados do restante da vida social; a competitividade entre os intelectuais confinados no Museu e seu desejo de alcançar certo destaque no projeto cultural delineado pelos governantes (donde o constante clima de disputa). Ademais, a perífrase “gaiola das Musas” para se referir à célebre instituição alexandrina é verdadeiramente lapidar e sintetiza vários desses elementos (ainda que com os exageros característicos da sátira social).<sup>762</sup>

Nesse mesmo sentido, não deixa de ser significativa outra tirada sarcástica de Tímon. Segundo Diógenes Laércio (9.113), o erudito e poeta Arato de Solos — uma das referências importantes para a poética alexandrina, com seus *Fenômenos* [*Phainόμενα*]<sup>763</sup> — pergunta a Tímon como encontrar a versão mais segura da poesia de Homero e recebe como resposta a indicação de que deveria procurar as cópias mais antigas, não aquelas que tivessem passado por alguma forma de correção [*dióρθōsis*].<sup>764</sup> A indireta aqui é contra o tipo de intervenção

---

LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 113-27; BULLOCH, 1985, p. 586-7; CANFORA, 1986, p. 50-1; FUSILLO, 1993, p. 110-2; LEHNUS, 1993, p. 104; Erika WERNER, 2012, p. 31-47.

<sup>761</sup> No original: πολλοὶ μὲν βόσκονται ἐν Αἰγύπτῳ πολυφύλῳ/ βιβλιακοὶ χαρακίται ἀπειρίτα δηριόωντες/ Μουσέων ἐν ταλάρῳ.

<sup>762</sup> Esse tipo de crítica aos excessos da tradição filológica aparece numa outra referência de Ateneu (5.222a-b), dessa vez em versos atribuídos ao poeta Heródico da Babilônia. Sêneca também tem observações mordazes sobre aqueles que se preocupam demais com detalhes textuais e parecem esquecer-se do que realmente importa (*Da brevidade da vida* 13; *Epístolas* 88.39). Numa passagem já citada antes, Pausânias (9.30.3) critica o nível de violência de uma querela intelectual como aquela sobre a precedência de Homero ou Hesíodo. Sobre o tema: PFEIFFER, 1968, p. 142-4; FRASER, 1972, p. 317-9; CANFORA, 1986, p. 45-6; JENSEN, 2009, p. 89-90; MONTANA, 2020, p. 152.

<sup>763</sup> Sobre a vida de Arato e sua obra: MARROU, 1948a, p. 275-7; WEBSTER, 1964, p. 26-38; PFEIFFER, 1968, p. 120-2; BULLOCH, 1985, p. 598-602; FINKELBERG, 2006, p. 236-7; MONTANA, 2020, p. 171.

<sup>764</sup> No original: φασὶ δὲ καὶ Ἄρατον πυθέσθαι αὐτοῦ πῶς τὴν Ὀμήρου ποιήσιν ἀσφαλῆ κτήσαιο, τὸν δὲ εἰπεῖν, ‘εἰ τοῖς ἀρχαίοις ἀντιγράφοις ἐντυγχάνοι καὶ μὴ τοῖς ἤδη διορθωμένοις.’

filológica que Zenódoto e seus discípulos propõem aos textos homéricos, revelando as resistências despertadas por essa prática já entre seus contemporâneos.<sup>765</sup>

Para se contrapor a essas apreciações negativas dos trabalhos executados no Museu, pode ser interessante recorrer a outra anedota, dessa vez acerca da atuação daquele que substituiu Eratóstenes à frente da instituição no início do século II — Aristófanes de Bizâncio<sup>766</sup> —, durante um evento público na corte dos Lágidas. Nesse trecho, Vitruvius conta o plano de Ptolemeu para aguçar o espírito de competitividade entre os poetas de sua corte:

Os reis Atálidas, convencidos pelas grandes doçuras da filologia, instituíram uma egrégia biblioteca em Pérgamo para deleite público, então Ptolemeu — igualmente movido por um zelo e um desejo sem limites — foi levado a fazer algo semelhante com não menos diligência em Alexandria. Porém, depois de terminar isso com o maior cuidado, julgou que ainda não era o bastante para garantir o crescimento daquilo que semeara. Então, dedicou competições em honra às Musas e a Apolo, instituindo — ao modo do que ocorre com atletas — prêmios e honras para os escritores vitoriosos. Dispostas as coisas assim, quando chegou a época das competições, tornou-se necessário escolher literatos como juízes para decidir. O rei, depois de ter escolhido seis cidadãos, já não conseguia encontrar tão facilmente o sétimo. Voltou-se então para os que lideravam a Biblioteca e perguntou se conheciam alguém habilitado. Contaram-lhe então sobre um certo Aristófanes, que, com o maior cuidado e a maior diligência, passava o dia lendo todos os livros em ordem [*ex ordine*]. Assim, quando o pessoal foi para as competições e os assentos foram dispostos para os juízes, Aristófanes foi chamado com os demais e se sentou em seu lugar. Primeiro, um grupo de poetas foi levado para a disputa e, depois de recitarem seus escritos, receberam os aplausos do público, que desse modo mostrou aos juízes quem aprovava. Logo, quando foram convocados a dar seus votos individualmente, os seis concordaram e atribuíram o primeiro prêmio a quem tinham visto que mais agradava a multidão. Mas Aristófanes, instado a dar seu voto, objetou que deveria ser considerado primeiro lugar o que menos agradou ao povo. Como o rei e o público se indignaram tremendamente com isso, ele levantou-se, pediu para falar e foi autorizado. Assim que se fez silêncio, ele ensinou aos demais que apenas um daqueles homens era poeta — o que ele havia escolhido — e que os outros tinham recitado poemas alheios; além disso, falou que convinha aos juízes darem sua aprovação não ao produto do furto, mas aos escritos legítimos. O povo admirou-se e o rei ficou em dúvida, mas Aristófanes, confiando em sua memória, trouxe inúmeros volumes de determinadas estantes e, depois de compará-los com o que havia sido recitado, obrigou os próprios ladrões a se confessarem. Assim, o rei ordenou que eles fossem condenados por roubo e despachados na maior vergonha, enquanto honrou Aristófanes com

---

<sup>765</sup> Sobre a anedota: PFEIFFER, 1968, p. 98; FRASER, 1972, p. 450; MONTANA, 2020, p. 179. — Sobre a vida e a obra de Tímon: WEBSTER, 1964, p. 26-8; FRASER, 1972, p. 317-8; LONG, 1985c, p. 636-7.

<sup>766</sup> Para mais referências sobre Aristófanes de Bizâncio e sua obra: SANDYS, 1903, p. 125-30; RIGHI, [1962] 1967, p. 55-6; PFEIFFER, 1968, p. 171-209; FRASER, 1972, p. 459-61; CANFORA, 1986, p. 46-7; MONTANARI, 1993, p. 268-70; IRIGOIN, 1994, p. 43-50; JANKO, 1994, p. 25; RICHARDSON, 1994, p. 22-3; NAGY, 1998 [2020], §52-5; VAN THIEL, 2014, p. 19-20; MONTANA, 2020, p. 191-200. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CCXVI-CCXXVII; [1795] 1985, p. 182-7.

muitíssimos presentes e encarregou-o de liderar a Biblioteca. (VITRÚVIO, *Sobre a arquitetura* 7. pref. 4-7).<sup>767</sup>

Por mais que certos elementos dessa narrativa se revelem inegavelmente anacrônicos, seus apontamentos corroboram diferentes aspectos do panorama proposto aqui sobre as transformações de um pensamento filológico no período helenístico. Algo dessa disputa poética evoca o *Certamen Homeri et Hesiodi* — inclusive a contraposição entre um juiz sábio e a opinião errônea da maioria —, contudo, o mais significativo é a sugestão de uma relação intrínseca entre as atividades de crítica (como ajuizamento do valor de uma obra poética) e uma formação propriamente filológica. A leitura sistemática que Aristófanes faz de toda a biblioteca é representativa do trabalho de repertoriar o passado, com o objetivo declarado de reconhecer os referenciais da tradição, depois de estabelecidas a autoria e a autenticidade das obras.<sup>768</sup> Cumpre reconhecer, contudo, que esse é o processo por meio do qual partes específicas desse vastíssimo material começam a ser canonizadas e convertidas em referências “clássicas”. Aristófanes efetivamente dá continuidade aos empreendimentos de Zenódoto, concentrando-se em Homero e Hesíodo, mas tendo contribuições importantes também no estabelecimento do cânone lírico, na criação de introduções [*hypothéseis*] às tragédias, em estudos de métrica, léxico e gramática. Sua abordagem destaca-se pelo emprego da analogia como procedimento de análise nos mais diversos níveis da linguagem, contrapondo-se ao princípio da anomalia,

---

<sup>767</sup> No original: Reges Attalici magnis philologiae dulcedinibus inducti cum egregiam bybliothecam Pergami ad communem delectationem instituisent, tunc item Ptolomaeus infinito zelo cupiditatisque incitatus studio non minoribus industriis ad eundem modum contenderat Alexandriae comparare. cum autem summa diligentia perfecisset, non putavit id satis esse, nisi propagationibus inseminando curaret augendam. itaque Musis et Apollini ludos dedicavit et, quemadmodum athletarum, sic communium scriptorum victoribus praemia et honores constituit. [5] His ita institutis, cum ludi adessent, iudices litterati, qui ea probarent, erant legendi. rex, cum iam sex civitatis lectos habuisset nec tam cito septimum idoneum inveniret, retulit ad eos, qui supra bybliothecam fuerunt, et quaesivit, si quem novissent ad id expeditum. tunc ei dixerunt esse quendam Aristophanen, qui summo studio summaque diligentia cotidie omnes libros ex ordine perlegeret. itaque conventu ludorum, cum secretae sedes iudicibus essent distributae, cum ceteris Aristophanes citatus, quemadmodum fuerat locus ei designatus, sedit. [6] Primo poetarum ordine ad certationem inducto cum recitarentur scripta, populus cunctus significando monebat iudices, quod probarent. itaque, cum ab singulis sententiae sunt rogatae, sex una dixerunt et, quem maxime animadverterunt multitudini placuisse, ei primum praemium, insequenti secundum tribuerunt. Aristophanes vero, cum ab eo sententia rogaretur, eum primum renuntiari iussit, qui minime populo placuisset. [7] Cum autem rex et universi vehementer indignarentur, surrexit et rogando impetravit, ut paterentur se dicere. itaque silentio facto docuit unum ex his eum esse poetam, ceteros aliena recitavisse; oportere autem iudicantes non furta sed scripta probare. admirante populo et rege dubitante, fretus memoriae certis armariis infinita volumina eduxit et ea cum recitatis conferendo coegit ipsos furatos de se confiteri. itaque rex iussit cum his agi furti condemnatosque cum ignominia dimisit, Aristophanen vero amplissimis muneribus ornavit et supra bybliothecam constituit.

<sup>768</sup> Nessa época, as falsificações e os plágios — cada vez mais atraentes, devido à alta valorização desse material — já fazem parte dos problemas com que os gramáticos precisam lidar, como indicam algumas fontes antigas: Galeno, *Corpus Medicorum Graecorum* 11.1.57 (= 15.109 Kühn); *Comentário na Natureza dos Homens, de Hipócrates* 1.44 (CMG 9.1.55 = 15.105 Kühn); Amônio, *Sobre as Categorias de Aristóteles* 10. — Sobre o tema: KROLL, [1908] 1919, p. 38; CANFORA, 1986, p. 53-6; p. 197-9; KENNEDY, 1989d, p. 207; IRIGOIN, 1994, p. 62-7; HELLER-ROAZEN, 2002, p. 145-7; MONTANA, 2020, p. 163.

defendido pelos estoicos como forma de entendimento dos fenômenos linguísticos, e os debates em que se envolve estão na base das reflexões gramaticais de autores posteriores, como Dionísio Trácio, a quem se costuma atribuir o texto transmitido sob o título de *Arte gramática*. Em vista de todos esses elementos, acredito que a anedota de Vitrúvio constitua um importante reconhecimento da atuação sistemática de Aristófanes como gramático [*grammatikós*] à frente do Museu.<sup>769</sup>

É de se notar ainda como a anedota vem enquadrada por outro nível de competitividade intelectual, não internamente aos membros do Museu (como já foi sugerido), mas entre dois reinos helenísticos e suas respectivas dinastias. Não explorarei aqui as atividades filológicas de Pérgamo e sua Biblioteca (onde Crates de Malo conduz investigações capazes de rivalizar com as de qualquer outro estudioso do período), mas não poderia deixar de mencionar isso: em primeiro lugar, porque um estudo aprofundado sobre a história da filologia na Antiguidade precisaria tentar reequilibrar aquilo que Irigoien (1994, p. 73) chamou de “alexandrinocentrismo”, ou seja, a desproporção com que as fontes do período enfatizam a centralidade de Alexandria, em detrimento do papel de outros lugares (como Pérgamo, Pela e Antioquia); em segundo, porque Crates destaca-se não apenas por ter reivindicado para si, pela primeira vez, o título de crítico [*kritikós*] entre os helenos, mas também porque estabelece uma ponte entre seus estudos filológicos e Roma, possibilitando que uma forma de filologia comece a se desenvolver também entre os romanos.<sup>770</sup>

Gostaria de aproveitar essa breve referência ao contexto histórico mais geral da época para explorar algo que tinha ficado apenas sugerido quando mencionei “Ptolemeu, filho de Lago” e sua ambição de “aprimorar a biblioteca criada por ele em Alexandria com os escritos

---

<sup>769</sup> O debate entre defensores da analogia e seus oponentes (defensores da anomalia), em termos de questões linguísticas, é repertoriado por: SANDYS, 1903, p. 159-61; KROLL, [1908] 1919, p. 43-5; PFEIFFER, 1968, p. 202-3; p. 243-6; FRASER, 1972, p. 464-7; MONTANARI, 1993, p. 253-6; NAGY, [1998] 2020, §82. — A *Arte gramática* atribuída a Dionísio Trácio conta com um estudo acompanhado de tradução para o português (CHAPANSKI, 2003) e é analisada, à luz do contexto helenístico de reflexão sobre a linguagem, pelos seguintes estudiosos: SANDYS, 1903, p. 137-8; KROLL, [1908] 1919, p. 41-3; RIGHI, [1962] 1967, p. 57-60; PFEIFFER, 1968, p. 266-72; MONTANARI, 1993, p. 277-8; RICHARDSON, 1994, p. 16-7; MONTANA, 2020, p. 234-6. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CCXLIV-CCLII; [1795] 1985, p. 198-202.

<sup>770</sup> Para mais referências sobre a atmosfera intelectual e a produção cultural em outras regiões do período helenístico: WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1881; SANDYS, 1903, p. 144-64; KROLL, [1908] 1919, p. 40-54; PECK, 1911, p. 117-29; RIGHI, [1962] 1967, p. 60-2; WEBSTER, 1964, p. 21-38; p. 178-310; PFEIFFER, 1968, p. 234-51; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 16-8; CANFORA, 1986, p. 53-8; MONTANARI, 1993, p. 272-5; NAGY, [1998] 2020, §59-99; DORANDI, 1999; FINKELBERG, 2006, p. 236-42; GUTZWILLER, 2007, p. 1-16; KIM, 2020, p. 428-30; MONTANA, 2020, p. 142-8; p. 217-44. — Sobre Crates e sua obra em específico: SANDYS, 1903, p. 154-8; KROLL, [1908] 1919, p. 46-50; PFEIFFER, 1968, p. 235-46; FRASER, 1972, p. 465-7; PORTER, 1992, p. 85-114; FINKELBERG, 2006, p. 238-9; NAGY, 2009, p. 17-9; 2010, p. 355-60; MONTANA, 2020, p. 222-7. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CCLXXVI-CCLXXX; [1795] 1985, p. 216-9.

de todos os povos” (EUSÉBIO, *História eclesiástica* 5.8.11).<sup>771</sup> A historicidade do interesse demonstrado pelos governantes do período helenístico — e, em especial, dos Ptolemeus — pelas culturas dos povos não-helênicos submetidos ao poder macedônico foi objeto de muitos debates nas últimas décadas. Estudos como os de Momigliano ([1975] 1991) e Hartog (1996) apontaram que esse interesse parece ter sido inventado *a posteriori* e retroprojetado no passado com o objetivo de fundamentar o privilégio de algumas culturas, com base em suas relações pretensamente prestigiosas com as grandes dinastias do período helenístico. Evidentemente, o esforço de traduzir textos centrais de outras culturas para a língua helênica e depositar esse material em bibliotecas pode ser visto como parte de um processo mais amplo de helenização, no sentido de uma apropriação simbólica desses materiais para a constituição de uma espécie de “língua comum” [*koinḗ*], que nada mais é do que a língua do dominador. Ainda assim, cumpre não perder de vista que isso envolve interesses mais complexos do que se costuma admitir.<sup>772</sup> Acredito ser fundamental considerar esse tipo de complexidade na reflexão sobre os esforços que culminam nas traduções de textos do Zoroastrismo, segundo a referência de Plínio, o Velho (*História Natural* 30.2-4), ou de materiais caldeus, egípcios e romanos, na notícia de Jorge Sincelo (*Seleção Cronográfica* 516 Dindorf). Exemplar disso é a tradução da *Torá*, ou seja, dos primeiros cinco livros da *Bíblia* judaica (também conhecidos como Pentateuco), que se tornará a base da *Septuaginta* (LXX), destinada a ser assumida posteriormente como a versão helênica do *Antigo Testamento*.<sup>773</sup>

A empreitada é o objeto principal da narrativa contida no documento conhecido como *Carta de Aristeias a Filócrates* (embora talvez devesse ser chamado simplesmente de *Livro de Aristeias*), onde se narra de que modo Demétrio de Falero — enquanto responsável pela Biblioteca de Alexandria — convence o rei Ptolemeu (sem maiores especificações de título) a comissionar uma tradução dos livros da Lei dos judeus com o objetivo de integrar suas coleções de escritos, que ele pretende elevar dos 20.000 exemplares ao número assombroso de 500.000 (*Livro de Aristeias* 10). Não entrarei em detalhes desse fascinante documento do período helenístico, mas o que me interessa é notar de que modo um autor judeu (desconhecido), do século II AEC, parece ter se dedicado a criar uma espécie de mito etiológico para um público judeu cultivado, com o objetivo de defender a acurácia e a sacralidade do texto da *Septuaginta*,

---

<sup>771</sup> No original: Πτολεμαῖος ὁ Λάγου φιλοτιμούμενος τὴν ὑπ' αὐτοῦ κατεσκευασμένην βιβλιοθήκην ἐν Ἀλεξανδρείᾳ κοσμηῆσαι τοῖς πάντων ἀνθρώπων συγγράμμασιν [...] ὑπήρχεν [...].

<sup>772</sup> Para mais referências: FRASER, 1972, p. 329-30; MOMIGLIANO, [1975] 1991; CANFORA, 1986, p. 28-33; 1993, p. 19-22; HARTOG, 1996, p. 72-3; STEPHENS, 2003; JENSEN, 2009, p. 90-2; THALMANN, 2011, p. 191-219; MONTANA, 2020, p. 157-8.

<sup>773</sup> Há boas introduções à *Septuaginta* traduzidas para o português: HARL, DORIVAL, MUNNICH, [1988] 2007; TILLY, [2005] 2010. — Ainda sobre o tema: HONIGMAN, 2003, p. 93-118; MONTANA, 2020, p. 158-9.

em detrimento do estado corrompido dos manuscritos contemporâneos contendo o texto hebraico.<sup>774</sup>

A atmosfera intelectual delineada pelo narrador Aristeias e seu enredo — certamente, em larga medida ficcional — sugerem uma consciência sobre o significado social do trabalho filológico realizado no Museu, tendo como principal modelo o tratamento dos textos de Homero por figuras como Zenódoto e seus discípulos. Os 72 sábios enviados de Jerusalém por Eleazar, o Alto Sacerdote dos Judeus, trazem o texto da Lei a ser traduzido (*Livro de Aristeias* 41-51) e são recebidos com honra numa série de banquetes frequentados pelo próprio rei Ptolemeu, que faz questão de averiguar a sabedoria de seus convidados em desafios de perguntas e respostas (*Livro de Aristeias* 187-300).<sup>775</sup> Realizada a curiosa prova de hospitalidade do rei, Demétrio conduz os 72 sábios até uma ilha (que já os antigos consideram ser a simbólica ilha de Faros), onde eles produzem a tradução dos livros da Lei dos judeus durante exatos 72 dias, como se tudo acontecesse “em conformidade com uma espécie de plano” [*katà próthesín tina*] (*Livro de Aristeias* 301-7). Na sequência da ação, Aristeias narra a consagração do texto traduzido e de que modo os judeus reunidos por Demétrio em Alexandria

[o]rdenaram que se rogasse uma maldição, conforme o costume deles, contra quem revisasse aquele texto, acrescentando ou mudando qualquer coisa na totalidade do que tinha sido escrito, ou mesmo suprimindo algo. Nisso, agiram tão bem que o texto veio a se manter para sempre protegido e conservado. (*Livro de Aristeias* 311).<sup>776</sup>

O *Livro de Aristeias* sugere o animado ambiente intelectual de Alexandria, num período em que as atividades de um judeu helenizado como Aristóbulo de Panias já prenunciam o trabalho que será desenvolvido depois por Fílon de Alexandria, em sua interpretação das Escrituras hebraicas à luz do pensamento helênico. Como sugeri há pouco, esses debates sobre o processo de helenização levantaram questões complexas e qualquer abordagem das políticas culturais levadas a cabo no período helenístico precisa considerar interesses muito mais diversos do que aqueles das grandes dinastias encaradas como entidades monolíticas. Para a

---

<sup>774</sup> Dentre os estudos recentes mais aprofundados sobre o *Livro de Aristeias*, cumpre destacar os seguintes: HONIGMAN, 2003; WRIGHT III, 2015. — Outras referências de interesse incluem: FRASER, 1972, p. 689-704; MOMIGLIANO, [1975] 1991, p. 84-5; p. 104-5; CANFORA, 1986, p. 28-33; ERSKINE, 1995; TILLY, [2005] 2009, p. 33-6; VARILLAS SÁNCHEZ, 2015, p. 86-94; MONTANA, 2020, p. 158-61. — Uma tradução desse texto para o português é oferecida pelo Pe. Júlio Franclim Pacheco (s./d.).

<sup>775</sup> Sobre a dimensão simposiástica da vida junto à corte Lágida: FRASER, 1972, p. 310-2; CANFORA, 1986, p. 38-44; HONIGMAN, 2003, p. 18; WRIGHT III, 2015, p. 313-429.

<sup>776</sup> No original: ἐκέλευσαν διαράσασθαι, καθὼς ἔθος αὐτοῖς ἐστίν, εἴ τις διασκευάσει προστιθεὶς ἢ μεταφέρων τι τὸ σύνολον τῶν γεγραμμένων ἢ ποιούμενος ἀφαιρέσιν, καλῶς τοῦτο πράσσοντες, ἵνα διὰ παντὸς ἀέννα καὶ μένοντα φυλάσσῃται.



presente exposição, gostaria apenas de salientar que o *Livro de Aristeias* fornece instigantes evidências sobre a penetração social e os interesses políticos envolvidos nas atividades filológicas promovidas pelo Museu por volta do século II.<sup>777</sup>

Com tudo o que tenho proposto aqui, espero deixar evidente a direção em que se precipitam certas tendências do pensamento filológico já existentes no final do período clássico. Com isso quero dizer, por exemplo, que as relações entre o poder político e a palavra — em poesia ou prosa — ficam cada vez mais estreitas, com a ascensão de grandes dinastias ao poder sobre vastas extensões territoriais e populações multiétnicas; o imbricamento entre esse arranjo e a religião se mantém, inclusive em termos do que afirmam os reis, assim como os autores mantidos sob sua autoridade; as pretensões epistemológicas de diferentes manifestações da palavra são radicalizadas, com o desenvolvimento de métodos de análise, produção e organização do conhecimento numa escala jamais vista antes; os anseios pedagógicos de quem se dedica ao estudo da poesia nesse contexto se aprofundam e certas tendências moralizantes na leitura de textos “clássicos” aparecem em formulações cada vez mais cristalinas; ainda assim, alguns estudos sobre a palavra (poética ou não) conquistam certa autonomia e passam a dedicar reflexões atentas a suas especificidades estéticas (no sentido etimológico dessa palavra) em termos poético-retóricos e gramaticais.<sup>778</sup>

No que diz respeito à prática da leitura e da interpretação, acredito que uma das melhores sínteses sobre as orientações consolidadas ao longo desse período seja aquela proposta por Plutarco, ainda que outras pudessem ser evocadas com proveito,<sup>779</sup> quando ele afirma o seguinte em sua reflexão sobre como os jovens devem entender a poesia (no final do século I EC):

Assim como nos campos a abelha busca pela flor, enquanto a cabra, pela relva, o porco, pelas raízes, e os outros animais, pelos grãos e pelos frutos, da mesma forma, na leitura dos poemas, uma pessoa seleciona a história, outra se prende à beleza e à organização das palavras, como Aristófanes [fr. 471, v. 1 Kock] diz sobre Eurípides, “pois emprego a concisão da boca dele”, e há ainda aquelas que se aplicam proveitosamente às passagens de dimensão moral; é a estas que nosso discurso se dirige agora; percebamos que seria estranho o

---

<sup>777</sup> Honigman (2003, p. 105-18) levantou a possibilidade de que a criação da *Septuaginta* e sua incorporação à Biblioteca de Alexandria tenha servido aos propósitos políticos dos Ptolemeus em suas disputas contra os Selêucidas pelo domínio da Judeia no século III. Para a estudiosa, o interesse do *Livro de Aristeias*, ao contrário, seria defender a qualidade e a sacralidade da *Septuaginta*, por meio de um mito etiológico capaz de manter unida a comunidade judaica de Alexandria com cultos baseados nesse texto.

<sup>778</sup> A multiplicidade dessas formas de leitura nos escólios de Homero é bem repertoriada em estudos recentes: RICHARDSON, 1980; SCHMIDT, 2002; JENSEN, 2009, p. 88-9; NÜNLIST, 2009; HUNTER, 2018, p. 1-41; MONTANA, 2020, p. 164-5. Sobre sua presença especificamente na educação: MARROU, 1948a, p. 250-7; HUNTER, 2009, p. 169-201.

<sup>779</sup> Penso aqui, por exemplo, numa passagem como aquela em que Sêneca (*Cartas a Lucílio* 108.30) afirma que um filólogo [*philologus*], um gramático [*grammaticus*] e um filósofo [*philosophus*] leem de três maneiras diversas a *República* de Cícero.

amante de histórias [*philómython*] deixar passar qualquer forma original e extraordinária de enredo, o amante da linguagem [*philólogon*] deixar escapar algo do que é expresso numa língua pura e conforme às regras retóricas, enquanto o amante da grandeza moral [*philótimon*] e da bela conduta [*philókalon*], aquele que se aplica a ler poemas não pela diversão, mas pela educação, fosse escutar de modo distraído e negligente as exortações à coragem, à sabedoria e à justiça [...]. (PLUTARCO, *Como os jovens devem escutar a poesia* 30d-e Philippon).<sup>780</sup>

A clareza com que Plutarco consegue formular suas distinções entre as três principais maneiras de ouvir e interpretar um poema é o resultado de séculos de discussões sobre o tema. É possível perceber tanto os ecos platônicos quanto os aristotélicos de seu pensamento, mas aquilo que a princípio permanece misturado nas concepções exegéticas desses filósofos ganha relativa autonomia e se distingue em modos diversos de leitura e interpretação. A contribuição dos gramáticos e críticos do período helenístico é fundamentalmente incontornável para quem queira compreender essas transformações e uma das obras mais significativas desse processo é a do justamente célebre Aristarco da Samotrácia, tutor real e responsável pelo Museu de Alexandria na primeira metade do século II AEC.<sup>781</sup>

Seguindo a trilha aberta por seu mestre Aristófanes, o estudioso dedica-se principalmente ao trabalho de estabelecimento de textos. Envolve-se com uma grande quantidade de obras e autores — como Homero, Hesíodo, Píndaro e Heródoto —, produzindo a *dióρθōsis* [correção] e a *ékδosis* [edição] de boa parte desse material, geralmente com explicações tanto sobre seus posicionamentos críticos em seus comentários [*hypomnēmata*] quanto sobre temas específicos em suas composições [*syngrámmata*]. A *Ilíada* e a *Odisseia* são os objetos principais de seu esforço “filológico” e os escólios homéricos dão uma prova segura da influência que seus trabalhos exercem sobre as gerações seguintes de estudiosos desse material, inclusive em termos do número de versos atestados em papiros de datação posterior

---

<sup>780</sup> No original: ἐπει δ' ὡσπερ ἐν ταῖς νομαῖς ἢ μὲν μέλιττα διώκει τὸ ἄνθος, ἢ δ' αἶξ τὸν θαλλόν, ἢ δ' ὄξ τὴν ρίζαν, ἄλλα δὲ ζῶα τὸ σπέρμα καὶ τὸν καρπὸν, οὕτως, ἐν ταῖς ἀναγνώσεσι τῶν ποιημάτων ὁ μὲν ἀπανθίζεται τὴν ἱστορίαν, ὁ δ' ἐμφύεται τῷ κάλλει καὶ τῇ κατασκευῇ τῶν ὀνομάτων, καθάπερ ὁ Ἀριστοφάνης περὶ τοῦ Εὐριπίδου φησὶ ‘χρῶμαι γὰρ αὐτοῦ τοῦ στόματος τῷ στρογγύλῳ’, οἱ δὲ τῶν πρὸς τὸ ἦθος εἰρημένων ὠφελίμως ἔχονται, πρὸς οὓς δὴ νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ἐστίν, ὑπομιμνήσκωμεν αὐτοὺς ὅτι δεινὸν ἐστὶ τὸν μὲν φιλόμυθον μὴ λανθάνειν τὰ καινῶς ἱστορούμενα καὶ περιττῶς, μηδὲ τὸν φιλόλογον ἐκφεύγειν τὰ καθαρῶς πεφρασμένα καὶ ῥητορικῶς, τὸν δὲ φιλότιμον καὶ φιλόκαλον καὶ μὴ παιγνίας ἀλλὰ παιδείας ἕνεκα ποιημάτων ἀπτόμενον ἀργῶς καὶ ἀμελῶς ἀκούειν τῶν πρὸς ἀνδρείαν ἢ σωφροσύνην ἢ δικαιοσύνην ἀναπεφωνημένων [...].

<sup>781</sup> Durante o longo reinado de Ptolemeu VI Filómetor (180-145), Aristarco ocupa essas posições de destaque, mas não consegue mantê-las após as disputas dinásticas que culminam no assassinato de Ptolemeu VII e na usurpação do trono por Ptolemeu VIII Evergeta II. Para outras referências sobre a vida e a obra de Aristarco: SANDYS, 1903, p. 130-5; RIGHI, [1962] 1967, p. 56-7; PFEIFFER, 1968, p. 210-33; FRASER, 1972, p. 462-5; PORTER, 1992, p. 67-85; MONTANARI, 1993, p. 270-2; JANKO, 1994, p. 25-9; RICHARDSON, 1994, p. 23-5; RENGAKOS, 2002; SCHMIDT, 2002, p. 165-73; WEST, 2002, p. 138-9; BOUCHARD, 2009, p. 145-234; p. 322-47; NAGY, 2009, p. 9-72; VAN THIEL, 2014, p. 8-12; HUNTER, 2018, p. 149-66; MONTANA, 2020, p. 204-17. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CCXXVII-CCLXXVI; [1795] 1985, p. 188-216.

às atividades dele. Aristarco herda muitos procedimentos de seus predecessores, mas também os aprimora: a criação e adoção de novos sinais diacríticos em suas edições mostra seu cuidado em indicar com tanta clareza quanto possível o que lhe parece digno de nota nesses textos e em seu estabelecimento, incluindo referências constantes aos posicionamentos de Zenódoto (do qual frequentemente discorda).

Ainda há muita discussão entre os especialistas sobre os méritos “filológicos” da atuação de Aristarco. Se, por um lado, seu cuidado em cotejar várias tradições de manuscritos de um mesmo texto parece prefigurar a prática da filologia moderna — como quando o escólio à *Ilíada* 1.423-4, sob a autoridade de Dídimo, menciona que certa lição está presente nas edições de Massália, Sínope e Chipre, assim como nas de Antímaco e Aristófanos —, por outro, seus impulsos para “normalizar” os textos editados por ele devem servir como aviso sobre as diferenças radicais entre práticas “filológicas” antigas e modernas.<sup>782</sup> Aristarco pauta-se por um cânone bastante restrito de autores e obras dignos de seu estudo (do qual se destaca Homero, com a *Ilíada* e a *Odisséia*, em primeiro lugar) para estabelecer uma série de princípios críticos: se esses princípios, por um lado, levam a um rebaixamento sistemático de obras julgadas inferiores (como os “poemas cíclicos”, já depreciados por Aristóteles, com base em princípios semelhantes), por outro, justificam intervenções editoriais das mais diversas naturezas.<sup>783</sup> Empregando a analogia como procedimento editorial, tal como Aristófanos já fizera antes dele, Aristarco leva a cabo uma leitura que homogeneíza os textos atribuídos a um mesmo autor: é com base nesse pressuposto que, como se infere de uma leitura combinada de Ateneu (1.12e) com o escólio ao quinto verso da *Ilíada* (1.5), Aristarco substitui a expressão “*oiōnoîsi te daîta*” [refeição para as aves] por “*oiōnoîsi te pâsi*” [para todas as aves], sob a justificativa de que a palavra “*daîs*” [refeição] jamais aparece associada a animais em Homero, mas apenas a seres humanos. Embora o texto homérico (na forma como se dá sua transmissão) desminta esse posicionamento de Aristarco, afinal, a palavra *daîs* é associada a um leão na própria *Ilíada* (24.43), o que cumpre observar aqui é de que forma um princípio hermenêutico parece interferir

---

<sup>782</sup> Para referências básicas sobre as diferenças entre a “filologia” na Antiguidade e na Modernidade: Stephanie WEST, 1967, p. 26-8; JANKO, 1992, p. 20-38; PORTER, 1992, p. 71-2; WEST, 2001; 2002; NÜNLIST, 2009, p. 1-20; 2011; VAN THIEL, 2014, p. 7-34. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CCXXXI-CCXXXVI; [1795] 1985, p. 190-3.

<sup>783</sup> Sobre o processo de marginalização de uma série de poemas, dentre eles os “cíclicos” — alvos também do “ódio” de Calímaco (*Epigrama* 28 Pfeiffer) —, sobretudo a partir dos “cânones” estabelecidos no período helenístico: WOLF, 1807, p. 27-9; KROLL, [1908] 1919, p. 39; PFEIFFER, 1968, p. 230-1; CANFORA, 1986, p. 48-50; PORTER, 1992, p. 90; FANTUZZI, 1993, p. 67-9; LEHNUS, 1993, p. 104; BURGESS, 2001, p. 8-33; BOUCHARD, 2009, p. 196-9; Erika WERNER, 2012, p. 51-64; LULLI, 2014; NICOLAI, 2014, p. 43. — Para a ideia de que Aristarco pode (ou não) ter concebido Homero como um poeta ateniense de cerca de 1000 AEC: SANDYS, 1903, p. 138; PFEIFFER, 1968, p. 228; NAGY, [1998] 2020, §92-4; MONTANA, 2020, p. 214.

no estabelecimento dos textos editados e transmitidos por esses “filólogos” alexandrinos, com consequências que perduram até os dias de hoje.<sup>784</sup>

Esse princípio hermenêutico encontra sua formulação mais lapidar numa anotação de um autor do século III EC, Porfírio (*Questões homéricas* 1.56.3-4), quando afirma a necessidade de “*Hómēron ex Homērou saphēnizein*”, ou seja, “esclarecer Homero a partir de Homero”. As palavras têm sido tradicionalmente atribuídas a Aristarco, na medida em que parecem refletir com precisão seu procedimento exegético e editorial, mas tal atribuição foi veementemente negada por Pfeiffer (1968, p. 226-8). O estudioso admitiu que a fórmula não parece contrária à opinião geral de Aristarco, mas defendeu que não pode ser *ipsis litteris* dele pelos seguintes motivos:

- 1) nada sugere que Porfírio aluda ao filólogo alexandrino quando a emprega;<sup>785</sup>
- 2) filólogos [*scholars*], ao contrário de filósofos (como Porfírio), não costumam enunciar afirmações de caráter geral, mas se restringem a colocações específicas;
- 3) a palavra rara *saphēnizein* [esclarecer] não aparece nos escólios de origem alexandrina para designar a atividade do crítico de poesia.

Reconhecer ou refutar que essa fórmula seja *ipsissima verba* de Aristarco pode parecer uma questão de pouca importância, mas é fundamental para que se compreenda o nível de consciência teórica dos intérpretes antigos (por oposição, talvez, aos intérpretes modernos). Não entrarei em muitos detalhes, mas os estudos de Wilson (1971), Porter (1992) e Bouchard (2012, p. 211-20) revisitaram a questão e ofereceram argumentos suficientes para corroborar a atribuição tradicional da máxima a Aristarco. Com base neles é possível replicar que o próprio Pfeiffer (1968, p. 227) reconhece a presença de uma interpretação etimológica de Aristarco no ensaio que se abre com a enunciação daquele princípio hermenêutico (na décima primeira das *Questões Homéricas*), indicando a possibilidade de que Porfírio esteja recorrendo a uma formulação precisa do filólogo alexandrino sim. Ademais, como apontado por Porter (1992, p. 83), um escólio da *Iliada* (A Il. 23.638-42), sob a autoridade de Aristonico, emprega o verbo

---

<sup>784</sup> Sobre o nível de influência dos estudiosos alexandrinos sobre os textos homéricos transmitidos pela Antiguidade: SANDYS, 1903, p. 133-4; Stephanie WEST, 1967, p. 11-28; PFEIFFER, 1968, p. 227-33; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 8-14; IRIGOIN, 1994, p. 43; MONTANARI, 1993, p. 242; HELLER-ROAZEN, 2002, p. 137-8; FINKELBERG, 2006, p. 233-4; BOUCHARD, 2009, p. 186-7; NAGY, 2009, p. 72; VAN THIEL, 2014, p. 13-17; HUNTER, 2018, p. 148; MONTANA, 2020, p. 204-6. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CCLVI; [1795] 1985, p. 205.

<sup>785</sup> Além da passagem já citada, Porfírio alude à fórmula no início de suas *Questões homéricas* (1.1.12-4), quando exprime o desejo de demonstrar que “Homero em muitos pontos interpreta a si mesmo”. No original: αὐτὸς ἑαυτὸν τὰ πολλὰ Ὅμηρος ἐξηγεῖται.

*saphēnīzesthai* [ser esclarecido], em referência indireta a Aristarco como seu agente, enquanto, segundo Bouchard (2012, p. 216), um escólio a Píndaro (*Olímpica* 2.83-6) menciona nominalmente Aristarco como autor de uma explicação onde o mesmo verbo é empregado para sugerir a necessidade de que um intérprete “esclareça” os poemas pindáricos para a multidão. Haveria outros contra-argumentos a mencionar aqui, mas o que importa é indicar o nível de idealização com que Pfeiffer concebe a atividade filológica promovida por Aristarco, projetando nele uma ausência de posicionamento teórico — ou melhor, uma ausência de consciência sobre as próprias teorias — que diz mais respeito ao próprio Pfeiffer do que a seu ilustre “predecessor”.<sup>786</sup>

Os Estudos Clássicos modernos frequentemente cederam, não sem contradições internas, à tentação de reivindicar os filólogos alexandrinos como heróis fundadores de seu próprio campo na Antiguidade. Como já sugeri, isso apareceu como um pressuposto compartilhado pela maior parte das *Histórias* — incluindo as de Reinach, Bonnet, Sir Sandys, Kroll, Peck, Wilamowitz-Moellendorff, Righi, Pfeiffer e Montanari, por exemplo —, mas emergiu também dos trabalhos de muitos outros classicistas.<sup>787</sup> Acredito ser fundamental escrutinar esse ponto para que se compreenda de que forma os princípios, meios e fins desses estudos se articulam em prol de concepções essencialistas em suas práticas filológicas. Voltarei a abordar essa questão no terceiro capítulo, mas gostaria de encaminhar o encerramento da presente seção sublinhando alguns aspectos dessa criação historiográfica, em sua apropriação de ideais delineados na própria Antiguidade.<sup>788</sup>

A tradição biográfica formada em torno a Alexandre relaciona-o com Homero, especialmente com a *Ilíada*. Isso aparece aludido desde as anedotas sobre os ensinamentos de Aristóteles, com a referência à *dióρθōsis* [correção] que o filósofo teria feito num exemplar do

---

<sup>786</sup> Como ainda pretendo voltar a apontar, o papel inaugural da filologia alexandrina no esquema historiográfico delineado por Pfeiffer, em sua *History of Classical Scholarship*, aparece em sua dimensão de mito romântico fundador com afirmações como estas: “Os grandes alexandrinos estavam unidos não por doutrina, mas pelo amor comum das letras, e cada um deles era uma individualidade independente. Só encontraremos *um único* paralelo disso no Renascimento italiano, entre os séculos XIV e XV d.C.: a cadeia viva de mestres e discípulos livremente associados ao longo de cinco gerações, de Petrarca a Poliziano, cujo amor comum e trabalho salvaram a erudição [*scholarship*] do perigoso declínio, restaurando-a para a vida e a dignidade.” (PFEIFFER, 1968, p. 233). Para outro exemplo dessa retórica: PFEIFFER, 1968, p. 170.

<sup>787</sup> Exemplos com passagens específicas disso seriam: REINACH, 1880, p. 47; BONNET, 1892, p. 40-1; SANDYS, 1903, p. 135; KROLL, [1908] 1919, p. 27-9; PECK, 1911, p. 109-10; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 2-3; RIGHI, [1962] 1967, p. 49; MONTANARI, 2011, p. 22. — Outros exemplos: MARROU, 1948a, p. 323-4; HELLER-ROAZEN, 2002, p. 136-7; RENGAKOS, 2002, p. 143; SCHMIDT, 2002, p. 176; PORTER, 2004a, p. 328-9; NAGY, 2009, p. 10; TURNER, 2014, p. 7-13. Ver ainda: WOLF, 1795, p. CCLXV-CCLXVI; [1795] 1985, p. 210.

<sup>788</sup> Penso aqui na ideia de que “[a] história e o saber, *historía e epistēmē*, foram determinados sempre (e não apenas a partir da etimologia ou da filosofia) como desvios em vista da reapropriação da presença.” (DERRIDA, 1967, p. 20).

poema homérico trazido sempre por Alexandre durante suas campanhas militares (PLUTARCO, *Vida de Alexandre* 8.2), mas inclui muitas outras passagens fantásticas, como sua visita à tumba de Aquiles (ARRIANO, *Anábase de Alexandre* 1.12) ou seu sonho com Homero na região da futura Alexandria (PLUTARCO, *Vida de Alexandre* 26.3-10). A dimensão política da poesia de Homero também aparece relacionada à atividade filológica alexandrina, na medida em que contribui para a criação e a conservação de uma identidade helênica com base no estabelecimento de textos fundamentais para essa identidade, principalmente os da *Iliada* e da *Odisseia*. Não é por outro motivo que as atenções dos mais célebres estudiosos de Alexandria, mas também de Pérgamo e outros centros intelectuais do período helenístico, concentraram-se com tamanho fervor sobre os poemas homéricos (ainda que sem descurar de outros nomes importantes para a cultura helênica, como Hesíodo e um conjunto de poetas líricos, trágicos e cômicos): a apropriação política do legado homérico chega a tal ponto de monumentalização que se disseminam verdadeiros cultos a sua figura heroica. Assim, conforme um autor do final do século II EC:

Ptolemeu Filópator, organizando um templo em honra a Homero, fez com que o belo poeta se sentasse belamente, enquanto espalhava em torno de sua estátua as cidades que se disputavam pela origem de Homero. O pintor Gálaton pintou Homero vomitando e os outros poetas sorvendo o vômito dele. (ELIANO, *Variadas histórias* 13.22).<sup>789</sup>

Sem levar em conta agora o caráter grotesco da imagem pintada por Gálaton (não necessariamente no templo construído por Ptolemeu IV Filópator), cumpre destacar de que forma esse governante — que reina em Alexandria no final do século III AEC — explora as pretensões pan-helênicas da poesia homérica no complexo escultural disposto em seu *Homereum*. Já encontramos o problema das origens de Homero na tradição biográfica constituída em torno ao poeta e as dimensões maravilhosas dessas narrativas constituem sinais inconfundíveis de seu estatuto divino: as diferentes *Vidas de Homero* elencam várias possíveis origens e genealogias do poeta e, ainda que não se decidam explicitamente por nenhuma delas, suscitam a possibilidade até de uma ascendência divina (relacionada ao rio Meles ou a um dos seres divinos que dançam com as Musas).<sup>790</sup> Evidentemente, é possível relacionar esse interesse

---

<sup>789</sup> No original: Πτολεμαῖος ὁ Φιλοπάτωρ κατασκευάσας Ὁμήρω νεών, αὐτὸν μὲν καλὸν καλῶς ἐκάθισε, κύκλω δὲ τὰς πόλεις περιέστησε τοῦ ἀγάλματος, ὅσαι ἀντιποιοῦνται τοῦ Ὁμήρου. Γαλάτων δὲ ὁ ζωγράφος ἔγραψε τὸν μὲν Ὁμηρον αὐτὸν ἐμοῦντα, τοὺς δὲ ἄλλους ποιητὰς τὰ ἐμμησεμένα ἀρτυομένους.

<sup>790</sup> Na *Vida de Homero* (3) atribuída a Pseudo-Plutarco, Aristóteles aparece como o responsável por sugerir — no livro III do diálogo *Sobre os poetas* — que Homero seria filho de um ser divino [*daímōn*] do círculo das Musas. Algo semelhante é referido também na *Vita Romana* (3). Nessa mesma passagem, encontra-se a alusão à paternidade de Meles, o rio de Esmirna, informação que é reiterada pela *Vida Escorialense I* (1). Essas (e outras)

pela vida de Homero do período helenístico em diante com a centralidade cultural cada vez maior da *Iliada* e da *Odisseia*, assim como com a ascensão de uma “cultura da escrita” que passa a depender cada vez mais de figuras autorais como instâncias legitimadoras de um *corpus* e sua interpretação.<sup>791</sup>

Que a biografia de Homero seja proposta com cada vez mais ênfase em elementos extraordinários — ainda que não necessariamente num sentido positivo, como indicam sua pobreza, sua cegueira e seus sofrimentos decorrentes de uma vida de errância —, acredito que isso faça parte da compreensão que os helenos antigos têm da heroicização de figuras humanas. O raciocínio desdobra-se assim: por tudo aquilo que já foi indicado antes, a poesia homérica é reconhecida como excepcional e divina; conseqüentemente, a vida de Homero também há de ser excepcional o bastante para fundamentar o fato de que o poeta possa ter composto tal obra; como sua vida é igualmente excepcional, nada mais certo do que seu estatuto heroico e a necessidade de render-lhe culto.<sup>792</sup> É nesse sentido que cumpre entender a escultura em baixo relevo conhecida como “Apoteose de Homero” (assinada por Arquelau de Priene, do século II AEC): a peça representa Homero heroicizado, sentado num trono e com um cetro na mão (ao modo de Zeus), enquanto é coroado pelas alegorias do Tempo [*Khrónos*] e do Mundo [*Oikouménē*]; suas “filhas” estão ajoelhadas a seu lado, a *Iliada* e a *Odisseia*; o altar é servido por um menino, Mito [*Mýthos*], e uma menina, História [*Historía*], perante a admiração de três mulheres com os braços erguidos, Poesia [*Poíēsis*], Tragédia [*Tragōidía*] e Comédia [*Kōmōidía*]; contemplando a cerimônia, está de pé um grupo de quatro mulheres representando as virtudes da Excelência [*Aretē*], Memória [*Mnēmē*], Fé [*Pístis*] e Sabedoria [*Sophía*]; o conjunto é encabeçado por outros três níveis com representações de Zeus, Memória, Apolo e todas as Musas. Embora a interpretação de detalhes do monumento ainda seja discutível, não parece haver dúvidas de que se trata de uma peça encomendada por um poeta para celebrar a vitória numa disputa, sugerindo um paralelo entre a própria glória e a de Homero. Assim sendo,

---

versões sugerem que o nome original de Homero seria Melesígenes [Nascido-do-Meles], segundo um modelo que parece sugerido pela própria *Iliada* (4.473-9). Para apontamentos sobre o tema: GRAZIOSI, 2002, p. 79-86; NAGY, 2010, p. 135-9; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 105-13.

<sup>791</sup> A influência (ou não) das biografias de Homero sobre o estabelecimento e a interpretação de seu *corpus* é abordada especificamente por alguns estudos: PFEIFFER, 1968, p. 227-33; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 10; LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 18-29; GRAZIOSI, 2002; 2008, p. 34-5; SOLOMON, 2008, p. 497; NAGY, 2010; KIMMEL-CLAUZET, 2015; JUDET DE LA COMBE, 2017; BEECROFT, 2020; KIM, 2020, p. 426-7.

<sup>792</sup> A excepcionalidade da vida de Homero, incluindo sua cegueira — relacionável com a de um aedo, como Demódoco, ou a de um vidente, como Tirésias —, é explorada pela tradição biográfica consagrada ao poeta: LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 23-7; GRAZIOSI, 2002, p. 125-63; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 117-99.

o monumento ilustra o mais puro credo na dimensão divina da poesia homérica, constituindo, por isso, uma representação imagética de sua canonização como um “clássico”.<sup>793</sup>

Desde o final do século IV, o culto religioso a Homero espalha-se para muitas regiões de cultura helênica — além de Alexandria —, onde templos e festivais em sua honra são atestados por fontes tardias até muito tempo depois:

- na ilha de Quios (ARISTÓTELES, *Retórica* 1398b);
- na ilha de Ios (AULO GÉLIO, *Noites áticas* 3.11.7);<sup>794</sup>
- em Argos (ELIANO, *Variadas histórias* 9.15; *Certamen Homeri et Hesiodi* 302);
- em Esmirna (ESTRABÃO 14.1.37; CÍCERO, *Em defesa de Árquias* 8.19);
- em Neôntico (PSEUDO-HERÓDOTO, *Vida de Homero* 10).

Tal consagração de Homero passa também pela nomeação de ginásios em sua homenagem, assim como pela fabricação de estátuas e moedas com sua efígie e/ou seu nome, na linha do que sugere o estudo de Kimmel (2006, p. 177-83), que ressalta as funções políticas, religiosas e pedagógicas desse processo. Nesse sentido, o que ocorre em Alexandria é exemplar da forma como a centralidade cultural da poesia homérica coordena uma série de esforços pelo estabelecimento de seus textos, pela escrita de sua biografia e pelo culto de sua divindade, inclusive com o recurso a uma verdadeira monumentalização de sua figura.<sup>795</sup>

Muitos autores dos séculos seguintes enfatizam cada vez mais o poder divinamente fecundante da poesia homérica, recorrendo a metáforas afins às ideias de água e sopro (como os próprios Platão e Calímaco já sugeriam entender a poesia em suas obras).<sup>796</sup> É assim que

---

<sup>793</sup> Para mais reflexões sobre a “Apoteose de Homero”: WEBSTER, 1964, p. 102; p. 144-7; PINKWART, 1965, p. 65-76; BRINK, 1972, p. 549-52; LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 27-8; KIMMEL, 2006, p. 175; p. 184; HAUGEN, 2020, p. 513-4; SHAPIRO, 2020, p. 547-9.

<sup>794</sup> Um dos poucos pontos em que a tradição sobre a vida de Homero é unânime diz respeito à localização de sua morte na ilha de Ios. Além das *Vidas*, também Valério Máximo (*Fatos e ditos memoráveis* 9.12) e o *Certamen Homeri et Hesiodi* (19) convergem aqui, corroborando a ideia de um culto a seu túmulo nessa ilha.

<sup>795</sup> Sobre as especificidades da recepção de Homero e seus poemas nesse contexto: MARROU, 1948a, p. 244-5; PFEIFFER, 1968, p. 155; MOST, 1990, p. 54-8; NAGY, [1998] 2020; GRAZIOSI, 2002, p. 244-51; SOLOMON, 2008, p. 497-9; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 61-199; KIM, 2020, p. 427-30. — Para apontamentos sobre o emprego político de figuras da cultura helênica em monumentos dessa época, como estátuas e construções, incluindo reflexos disso na poesia (com a éfrase): SANDYS, 1903, p. 124; WEBSTER, 1964, p. 156-77; PFEIFFER, 1968, p. 155; FUSILLO, 1993, p. 137-9; SHAPIRO, 2020.

<sup>796</sup> Essas imagens podem ter origem nos próprios poemas da tradição hexamétrica arcaica, uma vez que o discurso aparece como algo que escorre melifluamente na *Ilíada* (1.249) e na *Teogonia* (83-4), enquanto a fórmula homérica “palavras aladas” [*épea pteróenta*] e a cena hesiódica de inspiração poética (*Teogonia* 31) apontam para a relação entre o discurso e o sopro. Ainda assim, certas passagens de Platão (*Íon* 534a-e; *Leis* 719c) e Calímaco (*Hino a Apolo* 108-12) talvez sejam ainda mais relevantes para a constituição desses *tópoi*. Para mais reflexões sobre o tema: KONING, 2010a, p. 336-41; Erika WERNER, 2012, p. 125-36.



imagens de fontes, rios, mares e ventos (ou sopros) são empregadas para falar de Homero e seu estilo em Dionísio de Halicarnasso (*Sobre a composição* 23), Ovídio (*Amores* 3.9.25-6), Quintiliano (10.1.46), Manílio (2.8-11), Pseudo-Longino (*Sobre o sublime* 13.2-3) e um dos autores anônimos da *Antologia Palatina* (9.184.3-4). Tal como sugerido por Brink (1972, p. 555), o jogo grotesco estabelecido pelo pintor Gálaton — ao representar vários poetas que sorvem o vômito de Homero — talvez seja uma leitura paródica dessas imagens tradicionais, recorrendo a uma espécie de tradução intersemiótica da metáfora aquática para provocar o riso por meio de sua materialização mais abjeta (e não de todo alheia aos possíveis exageros do ambiente festivo dos banquetes).<sup>797</sup> Ao mesmo tempo, não é de se desconsiderar o viés crítico que uma representação assim pode assumir, na linha não apenas de uma denúncia da atitude servil dos epígonos de Homero, mas mesmo de um questionamento ao estatuto modelar de uma poesia “vomitada” (verborrágica?) como a dele. Afinal, todo processo de canonização se faz acompanhar por resistências e críticas, como as que Xenófanes, Heráclito, Platão, Zoilo e tantos outros parecem ter avançado contra a poesia homérica.<sup>798</sup>

Evidentemente, Homero não é o único poeta cuja obra aparece reivindicada pelos reinados propagadores de ideais helenísticos. Como já sugerido, Hesíodo conhece alguma revalorização na obra de poetas como Arato e Calímaco, além de também ser estudado e editado pelos principais nomes das Bibliotecas de Alexandria e Pérgamo. Ao que tudo indica, Ptolemeu IV Filópator reorganiza um Templo das Musas, talvez em associação com um culto a Hesíodo e sua poesia, no Monte Hélicon. Uma indicação material disso seria a inscrição com os dizeres “limite da terra sagrada daqueles que sacrificam para as Musas de Hesíodo” (*Inscriptiones Graecae* VII 1785 = Most T104).<sup>799</sup> Além disso, a autenticidade de partes do *corpus* hesiódico continua a ser debatida nesse período, como atestam os diferentes posicionamentos de Zenódoto, Aristófanes, Aristarco e Crates quanto ao *Catálogo das mulheres*, *O Escudo de Hércules* e até mesmo os proêmios da *Teogonia* e *Trabalhos e dias*. À luz do que foi discutido anteriormente, parece-me possível defender que uma das razões para o desejo de atétese desses proêmios seria a presença explícita da *persona* de Hesíodo nesses trechos: se a “universalidade” da poesia homérica — entendida como o apagamento das marcas de sua *persona* — já tivesse se generalizado nesse período como um princípio de crítica da poesia, conforme a disposição

---

<sup>797</sup> Lateralmente, cumpre observar que Homero aparece associado ao vinho com frequência nessa época, diferentemente de Hesíodo, mais associado à água. Para a referência às fontes: KONING, 2010a, p. 337-41.

<sup>798</sup> Luciano também emprega a imagem de Homero vomitando sua poesia enquanto viaja no barco de Caronte para o mundo dos mortos (*Caronte* 7). Sobre a pintura de Gálaton: WEBSTER, 1964, p. 144; BRINK, 1972, p. 555-6; LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 27-8. — Sobre as ambivalências da canonização de textos “clássicos”: MOST, 1990; FORMISANO, 2018; PORTER, 2018a.

<sup>799</sup> No original: ὄρος τᾶς | γᾶς τᾶς [iα]|ρᾶς τῶν σ[υν]|θητᾶων τᾶμ | Μωσάων Εἰ|σιοδείων.

de Aristóteles (*Poet.* 24.1460a5-11), seria de se esperar a aplicação dessa ideia também como uma espécie de “critério exegetico” capaz de justificar intervenções textuais dessa natureza. Diante desses indicativos, é possível afirmar que — mesmo se numa escala menor do que acontece com Homero — também Hesíodo conhece um vivo interesse por sua vida e sua obra, engendrando disputas em torno ao estabelecimento de seu texto, sua interpretação, sua biografia e até cultos em sua homenagem, como sugere o trecho já analisado de Pausânias (9.31.3-6).<sup>800</sup>

A canonização de alguns poetas dos períodos arcaico e clássico durante a Antiguidade acontece segundo uma lógica que parece avessa ao que se costuma relacionar à prática dos Estudos Clássicos na Modernidade, uma vez que manifestamente depende de instâncias de consagração religiosa, acionadas por interesses políticos. Ainda assim, esse longo panorama histórico pode oferecer material suficiente para que reflitamos sobre nossas próprias práticas, considerando quão estranhas elas verdadeiramente são (ou não) ao que parece ter sido feito por aqueles que — desde antes da tirania de Pisístrato até muito depois do reino dos Ptolemeus — têm dedicado suas vidas ao cultivo e à preservação dos “clássicos”. Um último exemplo sobre o destino miraculoso de Homero, segundo testemunhos do final da Antiguidade e já do Período Bizantino, bastará para encaminhar a presente exposição a seu encerramento.<sup>801</sup>

Quatro fontes mencionam os dados principais dessa história: duas datam do século VI EC e fazem parte dos comentários à *Arte Gramática* de Dionísio Trácio, sendo atribuídas a Melampo (ou Diomedes) e a Heliodoro; das outras duas (mais tardias), uma é do chamado “Segundo Anônimo de Cramer” e a outra, do erudito bizantino do século XII, João Tzetzes (que menciona a história três vezes em seus *Prolegômenos à Comédia de Aristófanes*). A coincidência vocabular dos dois testemunhos mais antigos sugere a existência de uma fonte anterior comum (infelizmente, perdida) e autoriza que se recorra a um deles — no caso, Heliodoro — como autoridade em que talvez se baseiem os demais (como o próprio Tzetzes declara no início de seus *Prolegômenos*). Recorrendo às palavras dele como representativas dos demais, portanto, tem-se o seguinte relato:

Dizem que os poemas de Homero foram perdidos; então eles não foram transmitidos por escrito, mas apenas por meio de ensinamentos, de modo que

---

<sup>800</sup> Pfeiffer (1968, p. 155) propôs considerações sobre o culto a Hesíodo, em associação com as Musas, na Beócia. Sobre a recepção da vida e obra desse poeta de modo geral, do período helenístico em diante: WEBSTER, 1964, p. 34-8; PFEIFFER, 1968, p. 117; BULLOCH, 1985, p. 601-2; FANTUZZI, 1993, p. 71-2; FANTUZZI, HUNTER, [2002] 2005, p. 51-60; KONING, 2010a, p. 333-41; SCULLY, 2015, p. 122-59. — Para o problema da autenticidade de seu *corpus*: KROLL, [1908] 1919, p. 37; RIGHI, [1962] 1967, p. 49; PFEIFFER, 1968, p. 177-8; p. 219-20; p. 241; LEFKOWITZ, [1981] 2012, p. 11-3; NAGY, [1998] 2020, §73; BOUCHARD, 2009, p. 300-2; NAGY, 2010, p. 120; MONTANA, 2020, p. 184.

<sup>801</sup> O presente argumento baseia-se em parte num artigo de Isabel Varillas Sánchez (2017). Ver ainda: PORTER, 1992, p. 67-8; NAGY [1998] 2020, §58.

foram preservados apenas pela memória. E um cantava talvez cem versos, outro, quinhentos e outro, quantos conseguisse; e essa poesia estava fadada a ser entregue ao esquecimento. Mas Pisístrato, querendo conquistar fama para si mesmo e retornar às obras de Homero, resolveu-se pelo seguinte: proclamou em toda a Hélade que quem tivesse versos homéricos e os trouxesse para ele, receberia um pagamento combinado por cada verso. Então, todos os que tinham versos os trouxeram e receberam integralmente o pagamento combinado: não recusou sequer quem levasse versos já trazidos por outro, mas também àquele dava o pagamento; pois vez por outra encontrava entre eles um ou dois versos suplementares, às vezes, mais do que isso; daí que houve quem apresentasse os próprios versos e hoje esses são marcados com o óbelo. E, depois de reunir todos eles, mandou buscar 72 gramáticos para compor os poemas de Homero, cada um de acordo com seus critérios, como parecesse estar bem para quem os compunha, com um pagamento conveniente a homens eruditos e críticos de poemas, depois de ter dado a cada um todos os versos que tinha reunido.

Depois de cada um ter composto segundo o próprio juízo, reuniu num único lugar todos os gramáticos convocados, para que cada um deles recitasse sua própria composição na presença de todos. Esses, então, depois de ouvir, tomaram uma decisão — não por rivalidade, mas em prol da verdade e de tudo o que se harmoniza com a arte — e todos concordaram unanimemente que eram superiores a composição e edição de Aristarco e Zenódoto; então, novamente julgaram e, entre as duas composições e edições, a de Aristarco foi julgada a melhor. (HELIODORO, *Comentário à Gramática de Dionísio Trácio*, 480-1 Hilgard).<sup>802</sup>

Trata-se ainda e sempre da centralidade de Homero para a cultura helênica. Que essa centralidade tenha sido construída por um projeto político de canonização dos textos da *Ilíada* e da *Odisseia* desde os tempos de Pisístrato, no período arcaico (como vimos no início deste capítulo), até as campanhas de Alexandre e as disputas de seus generais, no período helenístico (como vimos nesta seção), é algo que essa estranha versão bizantina sobre a história dos textos homéricos indica com clareza em suas confusões. Seu contexto de circulação — qual seja, a Antiguidade tardia e o Período Bizantino — é afastado demais de tudo o que foi abordado aqui para que uma análise detida de suas diferentes camadas de anacronismo possa ser elaborada

---

<sup>802</sup> No original: φασί δὲ ὡς ἀπόλοντο τὰ τοῦ Ὀμήρου· τότε γὰρ οὐ γραφῆ παρεδίδοτο, ἀλλὰ μόνη διδασκαλία καὶ ὡς ἂν μνήμη μόνη ἐφυλάττετο· καὶ ἦδει ὁ μὲν τυχὸν ἑκατὸν στίχους, ὁ δὲ πενήκοντα, ἄλλος δὲ ὅσους ἂν ἔτυχε· καὶ ἡμελλε λήθη παραδίδοσθαι ἢ τοιαύτη ποιήσις. ἀλλὰ Πεισίστρατος θέλων καὶ ἑαυτῷ δόξαν περιποιήσασθαι καὶ τὰ τοῦ Ὀμήρου ἀνανεῶσαι, τοιοῦτόν τι ἐβουλεύσατο· ἐκήρυξεν ἐν πάσῃ τῇ Ἑλλάδι τὸν ἔχοντα ὀμηρικούς στίχους ἀγαγεῖν πρὸς αὐτόν, ἐπὶ μισθῷ ὀρισμένῳ καθ' ἕκαστον στίχον. Πάντες οὖν οἱ ἔχοντες ἐπέφερον καὶ ἐλάμβανον ἀδιαστρόφως τὸν ὀρισθέντα μισθόν· οὐκ ἀπέδωκε δὲ οὐδὲ τὸν φέροντα οὐς ἦδη προεὐλήφει παρ' ἑτέρου στίχους, ἀλλὰ κάκεινῳ τὸν αὐτὸν ἐπέδιδου μισθόν· ἐνίοτε γὰρ ἐν αὐτοῖς ἓνα ἢ δύο στίχους εὗρισκε περιττούς, ἐνίοτε δὲ καὶ πλείους· ὅθεν τις ἔσθ' ὅτε καὶ ἰδίους παρεισέφερε, τοὺς νῦν ὀβελιζομένους· καὶ μετὰ τὸ πάντας συναγαγεῖν παρεκάλεσεν ἑβδομήκοντα δύο γραμματικούς, συνθεῖναι τὰ τοῦ Ὀμήρου ἕκαστον κατ' ἰδίαν, ὅπως ἂν δόξῃ τῷ συνθέντι καλῶς ἔχειν, ἐπὶ μισθῷ πρέποντι λογικοῖς ἀνδράσι καὶ κριταῖς ποιημάτων, ἐκάστῳ δεδωκῶς κατ' ἰδίαν πάντας τοὺς στίχους ὅσους ἦν συναγαγόν.

καὶ μετὰ τὸ ἕκαστον συνθεῖναι κατὰ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην, εἰς ἓν συνήγαγε πάντας τοὺς προλεχθέντας γραμματικούς, ὀφείλοντας ἐπιδείξει αὐτῶν ἕκαστον τὴν ἰδίαν σύνθεσιν, παρόντων ὁμοῦ πάντων. Οὗτοι οὖν ἀκροασάμενοι οὐ πρὸς ἔριν, ἀλλὰ πρὸς τὸ ἀληθές καὶ πᾶν τὸ τῇ τέχνῃ ἀρμόζον, ἔκριναν πάντες κοινῇ καὶ ὁμοφρόνως, ἐπικρατῆσαι τὴν σύνθεσίν τε καὶ διόρθωσιν Ἀριστάρχου καὶ Ζηνοδότου· καὶ πάλιν ἔκριναν τῶν δύο συνθέσεων τε καὶ διορθώσεων βελτίονα τὴν Ἀριστάρχου.

com a profundidade devida.<sup>803</sup> Em todo caso, trata-se de mais um testemunho das peripécias de Homero e seus poemas ao longo dos séculos de sua recepção, com ricas lições para quem queira se dedicar à história dos Estudos Clássicos: a meu ver, uma história do campo precisa refletir também sobre a presença de elementos judaicos e, nesse caso, cristãos, envolvidos no processo de constituição e transmissão desses materiais durante o longo período que vai da Antiguidade tardia até o início da Modernidade.<sup>804</sup>

Na linha do que tenho sugerido, esses elementos podem parecer estranhos à prática moderna dos Estudos Clássicos. Busquei enfatizá-los em meu próprio esboço para uma outra história possível do campo e fiz isso com o objetivo de explorar aquilo que me parecia escapar ao poder de controle dos que gostariam de encontrar nos antigos apenas versões primitivas de si mesmos. Afinal, por que fazer com que os Estudos Clássicos remontem à Antiguidade, se o objetivo dessa historiografia se restringe a projetar neles as preconcepções do presente e reiterar os traços distintivos da Modernidade (pretensamente superior)? Se o propósito é promover uma espécie de arqueologia dos Estudos Clássicos modernos — escavando o “solo” remoto da Antiguidade —, por que não tentar compreender as diferenças entre essas temporalidades para refletir criticamente sobre nós próprios a partir da perspectiva tornada possível por tais deslocamentos? Espero que essa longa retrospectiva sirva para nos acautelar contra certos pressupostos inconfessados, mas determinantes, nas versões que classicistas modernos têm contado sobre a história de seu próprio campo.

Um exemplo particularmente ilustrativo dessas questões — e especialmente significativo para quem acaba de concluir um panorama sintético sobre os desdobramentos helenísticos do que chamei de uma “filologia *avant la lettre*” — é aquele que forneceu um dos estudiosos modernos mais influentes para a determinação do que se entende por *Hellenismus*, qual seja, Johann Gustav Droysen. Retomando os esquemas biográficos delineados por Plutarco e Arriano para contar a vida de Alexandre, o historiador fundou as bases modernas de uma abordagem historiográfica capaz de estudar o período que se segue ao fim da liberdade das *póleis* gregas, submetidas ao poder macedônico no final do século IV, principalmente após a morte de Alexandre e a fragmentação de seu império nas disputas entre seus generais mais

---

<sup>803</sup> Para uma análise dessas fontes tardias sobre a recensão dos textos homéricos por Pisístrato, remeto à tese de Varillas Sánchez (2021). Para outras referências ao contexto histórico: SANDYS, 1903, p. 376-428; KROLL, [1908] 1919, p. 81-4; RIGHI, [1962] 1967, p. 82-3; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 58-78; WILSON, [1983] 1996 (esp. 195); BROWNING, 1992; MAVROUDI, 2020a.

<sup>804</sup> Sobre as relações entre Homero e a tradição judaica: PÉPIN, 1955; HONIGMAN, 2003; NIEHOFF, 2011. — Parte desses estudos e outros dedicam-se também às relações entre Homero e a tradição cristã: PÉPIN, 1955; MacDONALD, 1994; GRAZIOSI, 2002, p. 246-7; SCHEMBRA, 2002; FINKELBERG, 2006, p. 241-8; SANDNES, 2009.

influentes. A decisão de Droysen foi determinante para o reconhecimento histórico de uma nova era da Antiguidade e para o florescimento de estudos dedicados a compreendê-la a partir de suas próprias características.<sup>805</sup> Que Droysen estivesse refletindo em larga medida a partir de esquemas historiográficos (hegelianos) e acontecimentos determinantes de sua própria época (como o colonialismo europeu e a situação dos povos germânicos no século XIX), é algo que certos trechos de sua obra buscaram deliberadamente enfatizar:

Como, em nossos dias, certas concepções, maneiras de pensar e até mesmo modas atestam a unidade do mundo moderno, na época helenística constituiu-se, do Nilo ao Jaxarta, um estilo de vida baseado em certo número de convenções uniformemente adotadas pela “boa sociedade”. A língua e as maneiras da Ática tornaram-se obrigatórias nas cortes de Alexandria e da Babilônia, de Bactres e de Pérgamo. E quando o império helênico perdeu a independência política em proveito do império romano, o helenismo começou a implantar-se em Roma, graças à influência que exercia sobre os espíritos e a cultura intelectual. Assim, podemos considerá-lo como o primeiro estilo universal. O antigo império dos Aquemênidas não passava de um agregado de povos que, em comum, só tinham a mesma servidão; o império helênico usufruía de uma unidade de cultura, de gosto e de costumes que sobreviveu ao seu desmembramento.

[...] Para a maior parte dos povos asiáticos, o fundamento da moral e do direito — que consistia, para o grego, em certo número de princípios éticos e jurídicos — era a religião, que exercia uma espécie de encanto sobre os seus espíritos. Esclarecer esses povos, ajudá-los a quebrar as cadeias da superstição, despertar neles o desejo da inteligência, habituá-los ao manejo das ideias, em suma, emancipá-los e conferir-lhes uma entidade histórica — tal é a tarefa que o helenismo determinou para si na Ásia e, aliás, terminou por cumprir, embora com algum retardo. (DROYSEN, [1833] 2010, p. 480-1, trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi).

Aqui é possível ouvir os brados imperialistas das potências europeias do século XIX, recorrendo a ideais propagandeados em suas empreitadas coloniais — como a “universalidade” e o “esclarecimento” típicos de sua “cultura intelectual” —, brandidos contra os “localismos” e as “superstições” das populações “primitivas” de outros continentes. Ao mesmo tempo, Droysen engajava-se num acalorado debate de política interna aos estados germânicos, refletindo sobre o destino dessas estruturas políticas menores, e posicionava-se favoravelmente ao advento de uma unidade política superior. Nesse sentido, assim como as *póleis* gregas do período clássico parecem fadadas à incorporação pelo Império Macedônico em prol de um

---

<sup>805</sup> Nas palavras de Andurand (2013, p. 170): “Com Droysen, a época helenística não é mais sinônimo de decadência [*Untergang*], de estéril erudição [*Gelehrsamkeit*] e de servil imitação [*Nachahmung*], como era na historiografia tradicional, centrada sobre a Grécia e a Atenas do período clássico; ao contrário, ela é apresentada como uma época eminentemente fecunda, um laboratório rico em inovações, que, longe de ser apenas uma época de transição entre a Grécia e Roma, anuncia e prepara o advento do cristianismo.” Ver ainda: RIGHI, [1962] 1967, p. 50; PFEIFFER, 1976, p. 188-9; MOMIGLIANO, 1985, p. 219-22.

arranjo político hegemônico, da mesma forma haveria de ocorrer com os vários estados germânicos independentes de sua própria época. Ou, pelo menos, é isso o que parecia sugerir o historiador, quando proclamava o seguinte num momento especialmente apoteótico de sua exposição:

Se admitimos que divindades, cultos e mitos do paganismo eram a expressão viva e direta da diversidade étnica e histórica dos povos mediterrânicos, então eles ofereciam um obstáculo quase intransponível à obra de unificação que Alexandre perseguia. A unidade que ele queria instaurar devia começar por encarnar-se nele próprio. Como sempre, ele foi diretamente ao cerne do problema, acolhendo em seu séquito, em pé de igualdade, o áugure lício Aristandro, o asceta hindu Calanos e o mago persa Austanes, e oferecendo preces e sacrifícios às divindades de egípcios, persas e babilônios, a Baal dos sírios e a Jeová dos judeus. [...] O exemplo do rei deve ter influenciado cada vez mais gente. Começou-se, com mais ousadia que antes, a adotar deuses estrangeiros e a reconhecer neles os próprios deuses, a comparar e a compatibilizar lendas e teogonias de diferentes países. Entreviu-se pela primeira vez que os povos honravam em seus deuses, sob uma figuração mais ou menos bem-sucedida, uma única divindade; todos buscavam exprimir, de maneira mais ou menos profunda, o mesmo pressentimento do sobrenatural, do absoluto ou do soberano bem, e as diferenças existentes entre nomes, atributos e funções dos deuses não passavam de fenômenos exteriores, efêmeros e ilusórios.

Em Alexandre encarnou-se o antropomorfismo do paganismo helênico. Um homem tornou-se deus, um deus ao qual pertencia o reino deste mundo. Nele, o homem está no cume das coisas terrestres; por ele, a humanidade rebaixada é obrigada a adorar um mortal. (DROYSEN, [1833] 2010, p. 482, trad. Regina Schöpke e Mauro Baladi).

Abstenho-me aqui de problematizar a ideia de Droysen de que a religião exerceria uma espécie de encanto sobre os espíritos dos povos primitivos. Como se o ápice de sua narrativa não compartilhasse de esquemas historiográficos de matriz religiosa (cristã, especificamente), teleológica ou mesmo messiânica. O que me interessa salientar é que a aproximação sugerida ao longo da presente seção entre as figuras de Alexandre e Homero não é gratuita. O primeiro está para a dimensão política do fenômeno da helenização como o segundo o está para a dimensão poética. E uma figura reforça a outra. Essa aproximação é deliberadamente avançada pelo próprio Alexandre e por aqueles que reivindicam sua herança nos séculos seguintes — dos quais se destacam em primeiro lugar os Ptolemeus —, buscando explorar a enorme influência que crenças tradicionais são capazes de exercer sobre as pessoas. A canonização de Homero certamente tem início antes dessa época, podendo remontar ao período clássico ou mesmo ao arcaico, mas são os interesses políticos dos grandes governantes dos reinos helenísticos que determinam o que fará parte da “verdadeira identidade helênica” e, por conseguinte, do que mais de dois milênios depois se tornará a “verdadeira identidade ocidental”. Com suas

instituições de criação, controle, análise e conservação do passado da cultura helênica, esses reinos selam o destino do que se tornará paradigmático para a potência vencedora na série de conflitos — muitos deles devastadores para essas mesmas instituições<sup>806</sup> — que culminam na Batalha de Áccio, em 31 AEC, e na ascensão de Otaviano como Imperador César, Filho do Divino, Augusto. Não é preciso lembrar aqui o papel de Homero nos desenvolvimentos da cultura romana desse período, de Lívio Andronico a Virgílio, para citar apenas dois referenciais emblemáticos da poesia romana até o início do período imperial.<sup>807</sup> Droysen acionou esse conjunto de dados em sua caracterização do imperialismo “cosmopolita” de Alexandre e seu legado para o futuro da “Europa” (cristã) e do que virá a constituir uma certa ideia de “Ocidente” (europeizado).<sup>808</sup>

Essa idealização de um Ocidente mítico, fundacional de tudo o que constitui a verdadeira cultura, não ficou restrita aos interesses imperialistas mais ou menos aparentes em escritos europeus do século XIX. Note-se como a ideia voltou a figurar, de forma talvez menos escancarada, numa passagem estrutural do arranjo argumentativo de uma obra tão importante para a história dos Estudos Clássicos quanto a de Pfeiffer, quando o estudioso propôs a seguinte síntese de sua exposição:

Partindo do contexto oriental, seguimos seu desenvolvimento através dos próprios gregos, no que agora surge como uma preparação para a nova era. Se houve uma retomada da influência oriental ou egípcia nesse período (provavelmente em alguns dispositivos técnicos), isso não deve ser superestimado. O alfabeto foi uma criação decisiva do gênio grego que abriu uma nova era da vida cultural; em contraste com o Oriente e com o Egito, com suas guildas de escribas e suas castas de sacerdotes, a escrita alfabética grega era acessível a todos. Também foi uma mudança revolucionária a garantia de

---

<sup>806</sup> Penso aqui na tradição historiográfica sobre o incêndio da Biblioteca de Alexandria, por exemplo, cujas principais fontes antigas incluem: Sêneca, *Sobre a tranquilidade da alma* 9.5; Plutarco, *Vida de César* 49; Aulo Gélcio, 7.17.3; Dio Cássio, 42.38.2; 77.7; Amiano Marcelino, 22.16.13; Orósio, 6.15.31-2. — A pretensa doação que Marco Antônio teria feito de parte da Biblioteca de Pérgamo a Cleópatra foi entendida em associação com os possíveis estragos do incêndio (PLUTARCO, *Vida de Antônio* 58). Para apontamentos sobre a historicidade (ou não) desse evento e outras catástrofes relacionáveis: SANDYS, 1903, p. 112-4; RIGHI, [1962] 1967, p. 51; FRASER, 1972, p. 334-5; CANFORA, 1986, p. 80-108; p. 139-151; 1993, p. 28-9; HELLER-ROAZEN, 2002, p. 147-51; MONTANA, 2020, p. 162.

<sup>807</sup> Lívio Andronico é conhecido por ter escrito um dos primeiros poemas latinos, vertendo a *Odisseia* de Homero para versos satúrnios em latim. O título da obra é *Odusia* e seu estado atual é bastante fragmentário: *Fragmenta Poetarum Latinorum*, ed. Blänsdorf, 2011, p. 16-36. Virgílio e sua *Eneida* — os mais homéricos dos latinos — dariam margem a muitas reflexões sobre seu diálogo com a tradição helênica nesse contexto. Para alguns apontamentos sobre a questão: WEBSTER, 1964, p. 259-61; MOMIGLIANO, [1975] 1991, p. 22-5; CAIRNS, 1989, p. 177-248; FANTHAM, 1989, p. 220-1; GRUEN, 1992; BALLABRIGA, 1996b; HARTOG, 1996, p. 26-9; p. 173-211; SOWERBY, 1997a, p. 51-5; ERSKINE, 2001; VASCONCELLOS, 2001; KIM, 2020, p. 429-34.

<sup>808</sup> Para mais referências sobre o papel de Alexandre na obra de Droysen, incluindo críticas à forma como a noção de *Hellenismus* é desenvolvida por ele: SANDYS, 1908b, p. 230-1; KROLL, [1908] 1919, p. 139-40; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 69; PFEIFFER, 1976, p. 188-9; MOMIGLIANO, 1985, p. 211-31; HARTOG, 1996, p. 162; p. 169-71; SIGALAS, 2000, p. 243-52; BRUHNS, 2005, p. 28-31; NIPPEL, [2012] 2014; ANDURAND, 2013, p. 169-201; WIESERHÖFER, 2018.

acesso público gratuito aos imensos tesouros escritos das bibliotecas de Alexandria; elas não eram bibliotecas de um templo ou um palácio, com acesso limitado apenas a uma minoria privilegiada, mas estavam abertas a todos os que fossem capazes e quisessem ler e aprender. Havia um mundo espiritual livre mesmo nas novas monarquias e as pré-condições para tal desenvolvimento existiam apenas onde prevalecia a civilização grega. O interesse sem precedentes pelos livros foi despertado pelos novos poetas eruditos, que precisavam desesperadamente de textos; por uma coincidência notável, os patronos reais e seus conselheiros cumpriram imediatamente essas exigências imperativas de maneira principesca. Encontraremos uma sequência semelhante de eventos quando, no Renascimento italiano, o zelo ardente dos poetas e humanistas — de Petrarca a Poliziano — levou à recuperação dos Clássicos e à criação de grandes bibliotecas. (PFEIFFER, 1968, p. 103).

Para quem acompanhou a exposição até aqui, não será difícil notar a idealização com que o estudioso procedeu em sua abordagem da pretensa democratização levada a cabo pela escrita grega, do acesso pretensamente livre e universal às bibliotecas no período helenístico, do investimento pretensamente desinteressado e laico desses governantes em instituições voltadas para a prática da erudição e a preservação da cultura. O contraste delineado por ele entre os gregos e as demais sociedades orientais antigas — caracterizadas como hieráticas, herméticas e tirânicas — recorreu aos mesmos estereótipos etnocêntricos empregados por Droysen. Os mesmos estereótipos etnocêntricos já explorados por Wolf, quando, interessado em determinar os limites da *Altertumswissenschaft* (em sua publicação inaugural de 1807), definiu que somente os gregos antigos (e seus herdeiros, os romanos) seriam dotados de “uma verdadeira cultura espiritual” [*Geisteskultur*], enquanto os povos orientais possuiriam apenas certo nível “de urbanidade ou civilização” [*bürgerlich Policing oder Civilisation*].

Questionamentos a essa forma de encarar as diferentes culturas da Antiguidade têm se tornado cada vez mais comuns nas últimas décadas.<sup>809</sup> Sugerir isso na primeira parte desta tese e pretendo voltar a salientar a importância desse movimento de releitura sistemática das culturas antigas sem os preconceitos “clássicos” da área. Afinal, nada deveria nos impedir de tentar compreender autores como Beroso, Mâneto, Fílon e Paulo, ou obras como o *Gilgámesh*, o *Livro dos Mortos*, a *Septuaginta*, ou mesmo os *Evangelhos*, como testemunhos vibrantes de uma Antiguidade multiétnica, mas profundamente integrada em sistemas sociopolíticos e culturais complexos. Uma reescrita atenta da história dos Estudos Clássicos — reivindicando a própria Antiguidade como sua origem remota — precisa se debruçar também sobre isso que passa por “oriental” ou “não-clássico”, se quiser reconhecer a parte que lhe cabe nos mais diversos (e

---

<sup>809</sup> Alguns direcionamentos introdutórios para explorar essa questão são sugeridos por: MOMIGLIANO, 1969, p. 47-51; FRASER, 1972, p. 674-716; MOMIGLIANO, 1985, p. 25-55; CANFORA, 1986; HALL, 1989; HARTOG, 1996; STEPHENS, 2003; TURNER, 2014, p. 19-22; VARILLAS SÁNCHEZ, 2015; MULLEN, 2018.



insuspeitados) desenvolvimentos incorporados ao trato filológico com as possíveis manifestações da palavra ao longo da história. Assim talvez percebamos os inúmeros pontos cegos na versão da história que, por oposição a esses “outros”, continuamos a contar acerca de “nós mesmos”.

Afinal, quem somos “nós”? “Nós filólogos”? Acredito ter indicado que não somos os porta-vozes da universalidade de uma cultura clássica. Não somos os educadores formados pelo pensamento de democracias livres. Não somos os faróis de um esclarecimento desinteressado e laico. Não somos os apreciadores de uma beleza nobre e verdadeira. Todas essas construções ideológicas foram esculpidas ao longo da história e cuidadosamente polidas por quem acredita ter muito a perder em se dar conta sobre o que há de local em seu “universal”; o que há de colonizador em seu “cultivado”; o que há de bárbaro em seu “clássico”; o que há de adestrador em sua “educação”; o que há de tirânico em seu “democrático”; o que há de opressivo em sua “liberdade”; o que há de ignorante em seu “esclarecido”; o que há de interessado em seu “desinteresse”; o que há de supersticioso em sua “laicidade”; o que há de horrendo em seu “belo”; o que há de vil em sua “nobreza”; o que há de mentiroso em sua “verdade”. Na palavra pretensamente viva da Filologia, sente-se o hálito podre das línguas que precisou matar.

Enquanto isso, perguntas incômodas e óbvias que “nós filólogos” deveríamos estar nos fazendo permanecem condenadas ao silêncio: por que a universalidade faria sua morada somente em Atenas (ou Atenas, Alexandria e Roma)? É isso o universal? Por que apenas a cultura helênica (ou greco-romana) seria clássica? É isso o classicismo? Por que Homero por si só encarnaria os valores verdadeiramente humanos? É isso o homem?

Essas questões, e nossa participação nelas, deveriam aparecer em toda e qualquer *História dos Estudos Clássicos*. E, no entanto, não aparecem. No final de 1867, o jovem estudante de Filologia Clássica, Friedrich Nietzsche, anota o seguinte num de seus cadernos: „*Die Wissenschaft hat etwas Todtes.*“ — Isto é, a *Wissenschaft* [ciência] tem algo de morte. E tem mesmo. Começar por reconhecê-lo talvez seja um bom caminho para quem queira se posicionar por uma *outra* história dos Estudos Clássicos...<sup>810</sup>

\*\*\*

---

<sup>810</sup> A anotação de Nietzsche é de um caderno escrito entre o outono de 1867 e o início de 1868 (56 [3]). Sobre a relação entre os Estudos Clássicos e a morte: DERRIDA, 1967, p. 100; PORTER, 2000, p. 208; HELLER-ROAZEN, 2002, p. 151-3; HUMMEL, 2003, p. 230.

Ênio, um dos nomes mais célebres dos primórdios da poesia latina, começa seus *Anais* dizendo ter tido um sonho com Homero, no qual o poeta helênico afirmava já ter sido pavão e, depois disso, segundo os preceitos do filósofo Pitágoras, ter tido a alma transportada até o corpo do próprio Ênio. Silenciosamente, sua obra estabelece um diálogo onírico com Calímaco (especificamente no prólogo dos *Aítia*) e, através dele, com Hesíodo e suas Musas do Monte Hélicon para estabelecê-lo como um *alter Homerus* [outro Homero], segundo a célebre expressão reportada por Horácio (*Epístolas* 2.1.50-2).<sup>811</sup>

Luciano de Samósata, por sua vez, compartilha o seguinte relato de quando visitou a Ilha dos Bem-Aventurados:

Ainda não haviam decorrido dois ou três dias quando me dirigi ao poeta Homero, enquanto estávamos ambos sem fazer nada, e informei-me entre outras coisas de onde ele era, dizendo-lhe que isso até agora é o tema mais investigado entre nós. Declarou que ele próprio não ignorava que alguns julgavam que fosse de Quios, outros de Esmirna e muitos de Colofão. Disse, entretanto, ser babilônio e que, junto aos seus concidadãos, era chamado não de Homero e sim de Tigranes, mas que mais tarde, tendo-se tornado refém dos gregos, trocou de nome.

Ainda lhe perguntei se os versos espúrios haviam sido escritos por ele. Declarou que todos eram seus. Percebi então a grande tolice dos gramáticos seguidores de Zenódoto e Aristarco.

Já que ele havia respondido de modo satisfatório a tais questões, perguntei-lhe por que havia feito da “ira” o princípio e ele disse que daí havia partido sem nenhum propósito. Além disso, eu desejava saber se — como muitos dizem — havia escrito primeiro a *Odisseia*, antes da *Iliada*. Ele negou.

Que não era cego, como também dizem a seu respeito, eu soube de pronto, pois o via, de tal forma que não precisei questionar. Com frequência fiz isso outras vezes, tão logo o notava desocupado. Aproximando-me, interrogava-o e ele de bom grado respondia a tudo, principalmente depois do processo, já que o venceu — pois houve uma acusação de calúnia contra ele, feita por Tersites, por tê-lo ridicularizado em seu poema, mas Homero foi absolvido, tendo Odisseu por advogado. (LUCIANO, *Das narrativas verdadeiras* 2.20, trad. Lucia Sano, modificada).<sup>812</sup>

---

<sup>811</sup> Embora Cícero aluda a Ênio e Homero quando introduz a célebre passagem sobre o sonho de Cipião (*República* 6.4), o início dos *Anais* perdeu-se e só existe em referências posteriores, como num escólio a Pérsio (*Sátiras* 6.9-11 = ÊNIO, fr. 14 Warmington). O texto original da paráfrase que propus acima é o seguinte: Sic Ennius ait in Annalium suorum principio, ubi dicit se vidisse in somnis Homerum dicentem fuisse quondam pavonem et ex eo translata in se animam esse secundum Pythagorae philosophi definitionem. — Sobre Ênio na história da poesia latina: NORDEN, 1915; WEBSTER, 1964, p. 262-5; p. 275-6; BRINK, 1972; GRATWICK, 1982; FANTHAM, 1989, p. 222-3; GRAZIOSI, 2008, p. 35-6; Erika WERNER, 2012, p. 138-9; VASCONCELLOS, 2014, p. 37-46. — Sobre a ideia de uma metempsicose pitagórica em associação com Homero e Estesícoro, num poema de Antípatro (*Antologia Palatina* 7.75): WEBSTER, 1964, p. 206; BRINK, 1972, p. 560-7.

<sup>812</sup> No original: οὐπω δὲ δύο ἢ τρεῖς ἡμέραι διεληλύθεσαν, καὶ προσελθὼν ἐγὼ Ὅμηρῳ τῷ ποιητῇ, σχολῆς οὐσης ἀμφοῖν, τά τε ἄλλα ἐπυνθανόμην καὶ ὅθεν εἶη τοῦτο γὰρ μάλιστα παρ’ ἡμῖν εἰσέτι νῦν ζητεῖσθαι. ὁ δὲ οὐδ’ αὐτὸς μὲν ἀγνοεῖν ἔφασκεν ὡς οἱ μὲν Χῖον, οἱ δὲ Σμυρναῖον, πολλοὶ δὲ Κολοφώνιον αὐτὸν νομίζουσιν· εἶναι μέντοι γε ἔλεγεν Βαβυλώνιος, καὶ παρὰ γε τοῖς πολίταις οὐχ Ὅμηρος, ἀλλὰ Τιγράνης καλεῖσθαι· ὕστερον δὲ ὀμηρεύσας παρὰ τοῖς Ἑλλήσιν ἀλλάξαι τὴν προσηγορίαν. ἔτι δὲ καὶ περὶ τῶν ἀθετουμένων στίχων ἐπηρώτων, εἰ ὑπ’ ἐκείνου εἶεν γεγραμμένοι. καὶ ὅς ἔφασκε πάντας αὐτοῦ εἶναι. κατεγίνωσκον οὖν τῶν ἀμφὶ τὸν Ζηνόδοτον καὶ Ἀρίσταρχον

Interrogar os mortos para investigar os vivos.<sup>813</sup>

Entre o sonho da poesia e a viagem da ficção, como se trata nesta tese de tentar escrever — por minha vez — sobre as muitas vidas e as muitas mortes de Homero, enquanto percorremos histórias possíveis dos Estudos Clássicos, talvez seja preciso retomar o interrogatório dos vivos, se quisermos descobrir o destino dos mortos...

---

γραμματικῶν πολλὴν τὴν ψυχρολογίαν. ἐπεὶ δὲ ταῦτα ἰκανῶς ἀπεκέκριτο, πάλιν αὐτὸν ἠρώτων τί δὴ ποτε ἀπὸ τῆς μῆνιδος τὴν ἀρχὴν ἐποιήσατο· καὶ ὃς εἶπεν οὕτως ἐπελθεῖν αὐτῷ μηδὲν ἐπιτηδεύσαντι. καὶ μὴν κάκεινο ἐπεθύμουν εἰδέναι, εἰ προτέραν ἔγραψεν τὴν Ὀδύσειαν τῆς Ἰλιάδος, ὡς οἱ πολλοὶ φασιν ὁ δὲ ἠρνεῖτο. ὅτι μὲν γὰρ οὐδὲ τυφλὸς ἦν, ὃ καὶ αὐτὸ περὶ αὐτοῦ λέγουσιν, αὐτίκα ἠπιστάμην ἑώρων γάρ, ὥστε οὐδὲ πυνθάνεσθαι ἐδεόμην. πολλάκις δὲ καὶ ἄλλοτε τοῦτο ἐποίουν, εἰ ποτε αὐτὸν σχολὴν ἄγοντα ἑώρων προσιῶν γάρ τι ἐπυνθανόμην αὐτοῦ, καὶ ὃς προθύμως πάντα ἀπεκρίνετο, καὶ μάλιστα μετὰ τὴν δίκην, ἐπειδὴ ἐκράτησεν ἦν γὰρ τις γραφὴ κατ' αὐτοῦ ἐπενηγεμένη ὕβρεως ὑπὸ Θερσίτου ἐφ' οἷς αὐτὸν ἐν τῇ ποιήσει ἔσκωπεν, καὶ ἐνίκησεν ὁ Ὀμηρος Ὀδυσσεῶς συναγορεύοντος.

<sup>813</sup> Apontamentos sobre os “diálogos dos mortos” estabelecidos entre Luciano e sua tradição incluem: BOMPAIRE, [1958] 2000 (esp. 549-62); RELIHAN, 1987; BRANDÃO, 2001 (esp. 147-69); Rafael SILVA, 2019d; 2022b. Gostaria de aproveitar o significado dos *Diálogos dos mortos* em minha reflexão e destacar a existência de duas boas traduções dessa obra de Luciano para o português: uma de Henrique G. Murachco (2007), a outra, de Custódio Magueijo (2013). Encontros espectrais com Homero e referências a seu espírito são relativamente comuns em escritos desse período, como atestam outras passagens de Luciano (*O Galo* 17), Plínio (*História Natural* 30.18) e Filóstrato (*Sobre heróis* 43.12-6; *Vida de Apolônio* 4.11.16). Sobre o tema: KIM, 2020, p. 433-4.

**Por uma outra história  
(lógos, sem télos nem arkhé)**

*Alle Versuche, die zeitliche Abfolge einzuhalten, scheitern eben daran, daß die Einzelentwicklungen sich nicht in einen Rahmen zusammenfügen.*

Todas as tentativas de manter a sequência temporal falham por um motivo simples: cada um dos desenvolvimentos não se deixa reunir aos demais num único quadro.

**Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1921)**  
*Geschichte der Philologie [História da Filologia], p. 18*

Homero sempre já morto. A ponto de renascer.

A estrutura desse “sempre já” é constitutiva da dimensão arqueológica e teleológica de todo empreendimento historiográfico dedicado aos Estudos Clássicos. Constatar a perda da Antiguidade clássica é o que suscita a crença presente de que ela tenha existido no passado e a ânsia de que volte a existir no futuro. Por um lado, a condição arruinada de tudo aquilo que pretensamente já foi grandioso precisa ser constatada (e conservada enquanto tal) para que o trabalho de reconstrução da Filologia tenha início. Por outro, a vontade de se reapropriar de tudo o que parece ter se perdido exige que histórias sobre suas grandezas passadas continuem sempre circulando a fim de que sua falta seja sentida e autorize o esforço necessário para supri-la. Em outras palavras: no princípio era o fim.

Fim, morte, conclusão, termo... O encerramento aparece pressuposto por toda tentativa de reapropriação plena do sentido pela Filologia. Na dialética entre presença e ausência, certo desejo de domínio sobre os mais diversos fenômenos do passado leva adiante uma verdadeira operação de morte para que os termos de sua existência sejam delimitados e seu sentido estabelecido. Assim a Filologia frequentemente opera em seu “amor” [*philia*] à “língua” e ao “pensamento” [*lógos*]. Uma pulsão de morte habita o coração desse desejo. A Filologia mata — ou deixa morrer — aquilo que ama para que tenha início seu trabalho de luto. Isto é, para que possa absorver aquilo que deseja: processo de análise e compreensão, estudo e transmissão desse material antigo. Mas não se trata aqui do luto impossível e inevitável, lágrimas e cinzas, absolutamente desprovido de princípios e fins. Trata-se do que se chama “trabalho de luto”: incorporação da matéria morta, elaboração de seus sentidos reapropriáveis. Trabalho de representação, portanto. Filologia.<sup>815</sup>

Reconhecer e assumir uma dimensão originária do luto talvez fosse um ponto de partida mais produtivo para a Filologia do que pressupor como sua condição de possibilidade (origem) e seu objetivo (fim) a presença plena de um *lógos* absoluto. Mas essa consciência acerca daquilo que a define — isto é, acerca de um desejo por aquilo que sempre já aparece como ausência — não emerge de nenhuma das *Histórias dos Estudos Clássicos*, de Sir Sandys até Pfeiffer, ou mesmo muito antes ou depois deles. Estudiosos como Bonnet, Kroll, Peck, Wilamowitz-

---

<sup>814</sup> “No princípio era...”, trecho inicial do Evangelho de João, segundo a tradução alemã de Lutero.

<sup>815</sup> Sobre as relações entre produção de sentido e morte: NANCY, 1993, p. 3-6; DERRIDA, 1996a; LIMA, 2000, p. 183-7; p. 281-6; PORTER, 2000, p. 208; 2004b, p. 9; HUMMEL, 2003, p. 102-3; SETTIS, 2004, p. 82-91; LEGHISSA, 2007, p. 203-4; MANGUEL, 2007, p. 135-7.

Moellendorff, Righi, Reynolds, Wilson, Montanari e outros buscam responder onde e quando algo afim à Filologia moderna surgiu e se desenvolveu, mas não parecem dispostos a refletir criticamente sobre o que entendem pela essência definidora de sua própria atividade filológica. Ora, pressupondo a manifestação de um sentido plenamente presente na consciência de um indivíduo (como um poeta quando escreve sua obra) ou mesmo de uma época e um povo (representados por uma tradição de cantores, por exemplo), o filólogo moderno acredita que sua tarefa seja reconstituir essa presença originária do sentido. Às vezes concebida como divinamente propiciada. Em geral, acredita que seja capaz de fazê-lo por meio do texto e sua interpretação. Sempre já em falta, contudo. Nisso, deixa de notar que seu esforço de reconstituição do que falta é uma forma tão radical quanto qualquer outra de produção de novos sentidos no presente. Evidentemente, tal produção acontece segundo uma série de regras e procedimentos disciplinares do que configura seu diálogo com o passado e sua abertura ao futuro. Mesmo o mais positivista dos filólogos — quando defende que nada mais faz do que reconstituir os versos autênticos de Homero ou o sentido originário de uma palavra empregada por ele — possibilita a produção de novos sentidos no presente e no futuro, a partir de seu diálogo deliberado com o passado. Entretanto, os termos com que essa produção tende a ser concebida na história dos Estudos Clássicos, como mera reprodução de sentidos produzidos no passado, dificulta que se tome consciência da dimensão preponderantemente produtiva dessas atividades. Mas a verdade é esta: o trabalho da Filologia consiste em produzir o passado no presente para o futuro.<sup>816</sup>

Meu esboço para uma outra história dos Estudos Clássicos buscou explorar precisamente isso (mesmo quando se tratava de suas manifestações “*avant la lettre*”) e acredito que seja possível expandir essa compreensão para avançar o que entendo sobre a definição dessa disciplina moderna e suas prefigurações na Antiguidade, com o objetivo de voltar a refletir sobre sua história e sua crise no presente, ou seja, sobre a pretensa morte de Homero no alvorecer de uma cultura do cancelamento. Durante boa parte do período arcaico, cantores versados na tradição hexamétrica executavam performances improvisadas em que, reivindicando explicitamente uma inspiração por parte das Musas (e outras divindades), apresentavam ao modo tradicional um repertório de narrativas mitológicas a partir de sua interação com um público mais ou menos participativo. Parece possível afirmar que o sentido produzido a partir dessas performances dependesse tanto da divindade que as inspirava, quanto da tradicionalidade das canções, da individualidade do cantor, de seu contexto de apresentação

---

<sup>816</sup> Para referências às várias formas de se conceber a Filologia ao longo da história: HUMMEL, 2000, p. 59-100; 2003.

e de sua recepção pelo público, mas a ausência de dados concretos torna difícil avaliar a dimensão “filológica” (*avant la lettre*) da apreciação desse material em tal período: ao que tudo indica, a valorização de seus aspectos divinos — em detrimento dos demais — sugere que a divindade fosse percebida como a derradeira instância de salvaguarda do sentido da canção. Desde o momento em que parte desse material começou a ser colocado por escrito, contudo, no final do período arcaico, emergiu a figura de um poeta responsável por autorizar o que continuava a ser apresentado oralmente por um rapsodo perante seu público. Com a diminuição gradual da autonomia na improvisação durante esse tipo de performance, a produção de sentido suscitada aí passava a ser vista cada vez mais como dependente do poeta (ainda que divinamente inspirado), na linha do que aparece sugerido n’*As Rãs* de Aristófanes e na *República* de Platão. À medida que as obras poéticas passaram a ser recebidas cada vez mais por escrito, e não tanto em performances orais, a instância decisiva de salvaguarda do sentido começou a ser identificada com o texto escrito (ainda que fundamentado na autoridade de um poeta inspirado), como defendeu Aristóteles em sua *Poética* e implementou Aristarco em seu trabalho gramatical na Biblioteca de Alexandria.

Como se vê, o que parece unir as práticas “filológicas” da Antiguidade àquelas promovidas na Modernidade é justamente a pretensão de reconstituir um sentido originário por meio de sua redução a uma instância derradeira de autorização do *lógos*. Manifestação da divindade, pensamento do poeta, unidade do texto: o que conta como determinante para a reconstituição de um sentido plenamente presente pode variar segundo contextos e interesses específicos (inclusive políticos), mas a Filologia raramente parece desconfiar de sua missão. Que suas promessas tenham sido renovadas — em outros termos, mas com a manutenção das mesmas premissas — desde o final da Antiguidade, passando pela Idade Média, até o Renascimento, é algo indicado pelo advento e pela hegemonia das áreas do Direito e da Teologia. O sentido da Lei humana e o sentido da Lei divina. Esforços jamais serão poupados para a formação de intérpretes autorizados a propor a reconstituição de um sentido originário (seu espírito), a partir de uma leitura atenta de seus textos (seu corpo). Enquanto isso, muros se erguem nas sombras e massacres são perpetrados em silêncio. Sob a égide do amor ao *lógos*... ou ao *verbum*.

Esse desejo de saciar uma falta notada como posterior a um momento originário de presença do sentido apareceu como característico de uma certa concepção de Filologia em algumas passagens da argumentação até aqui. As mortes de Homero, suas vergonhas, expulsões e espancamentos, de certa forma, estão sempre já previstos na circulação de seus poemas, assim como seus nascimentos, vitórias e consagrações. Talvez não por outro motivo ele fosse

chamado metonimicamente de “o Poeta” pelos antigos. O poeta por excelência, como seus poemas vêm a se tornar a poesia por excelência na tradição literária ocidental: amada e odiada; louvada e ofendida; divulgada e reprimida. Seu advento pressupõe a própria ruína inaugural, como sugerem as histórias sobre a escrita de seus versos junto a Sólon, Pisístrato e seus filhos em Atenas. Perdida, mas restaurada. Grandiosa, mas conspurcada. Algo semelhante poderia ser proposto também a partir das obras atribuídas a Hesíodo, Arquíloco e Safo. Ou mesmo a partir do esboço delineado para o que chamei de “filologia *avant la lettre*” e seus desdobramentos do período helenístico em diante. A bem da verdade, essa mesma estrutura “filológica” permeia de forma proeminente narrativas históricas antigas e modernas, desde o que se encontra no próprio Homero e em Heródoto até Montesquieu e Edward Gibbon, passando por Eusébio, Agostinho e muitos outros. A Guerra de Troia opera aí como um desses possíveis princípios-fins da história na Antiguidade.

Um exemplo eloquente disso entre os autores antigos, cujo simbolismo para nós tem o mérito de chamar atenção para o papel intermediário de Roma — herdeira e continuadora dessa tradição —, é o modo como Políbio parece ter encerrado sua obra. O propósito do historiador era compreender os assombrosos êxitos com que os romanos começaram a conquistar seu poder ao redor do Mediterrâneo, mas ele encerra sua exposição contando uma curiosa anedota sobre o general Cipião durante a tomada e destruição definitiva de Cartago:

Cipião — olhando a cidade, que tinha florescido por setecentos anos desde sua fundação, enquanto detinha o poder sobre tantas terras, ilhas e mares, provida de armas, naus, elefantes e riquezas em quantidades semelhantes às das maiores potências, mas se destacando de muito em ousadia e coragem (já que, mesmo inteiramente desguarnecida de naus e armas, resistiu por três anos de fome e guerra contínua), e que então de súbito tinha sido arruinada numa destruição total —, dizem que chorou e lamentou publicamente pelos inimigos. Depois de ficar ensimesmado em muitos pensamentos e analisar que todas as cidades, povos e governos inevitavelmente chegam ao fim, assim como as pessoas, e que isso sofreu Troia [*Ílion*], uma cidade outrora afortunada, assim como sofreu também o governo dos assírios, dos medos e dos persas (mesmo detendo poder maior do que os demais), e que foi assim com o esplendoroso governo dos macedônios, ele então — involuntariamente ou por querer — pronunciou os seguintes versos: “Virá o dia em que a sagrada Troia [*Ílion*] será destruída/ assim como Príamo e o povo de Príamo bom-de-lança” (*Ilíada* 6.448-9). Quando Políbio perguntou-lhe com franqueza (pois tinha sido seu mentor) o que significariam aquelas palavras, ele respondeu que não hesitava em nomear assim com clareza a própria pátria, por cujo destino temia, em vista das coisas humanas. E tudo isso, depois de escutar, Políbio anotou em seu escrito. (APIANO, *Guerras Púnicas* 19.132).<sup>817</sup>

---

<sup>817</sup> No original: ὁ δὲ Σκιπίων πόλιν ὀρῶν ἑπτακοσίοις ἔτεσιν ἀνθήσασαν ἀπὸ τοῦ συνοικισμοῦ, καὶ γῆς τοσησδε καὶ νήσων καὶ θαλάσσης ἐπάρξασαν, ὀπλων τε καὶ νεῶν καὶ ἐλεφάντων καὶ χρημάτων εὐπορήσασαν ἴσα ταῖς



No princípio da consagração de Roma, uma reflexão sobre sua inevitável ruína futura. A partir de dois versos da *Ilíada* de Homero, Políbio inscreve o fim no que parecia apenas o princípio do poder romano.<sup>818</sup> Seria possível sugerir algo assim também a partir de certos mitos fundacionais de Roma, na linha do que narra Tito Lívio na abertura de seu relato *Desde a fundação da Cidade* (1.1-13): Eneias, liderando troianos sobreviventes da guerra, funda um novo povoamento destinado a se tornar o poderoso Império (e Virgílio conta essas ações como o retorno de um povo originalmente itálico de volta para casa, ou seja, como uma espécie de *Odisseia* romana); gerações mais tarde, uma jovem descendente de Eneias é (apesar de Vestal, ou antes, por isso mesmo) vítima de estupro e engendra dois gêmeos: um deles, Rômulo, assassina o outro, Remo, e estabelece — sobre o sangue desse fratricídio — as bases para o desenvolvimento futuro do poder assim fundado (sendo digno de nota o lugar de destaque reservado a um evento brutal como o rapto das sabinas na sequência dessa história).<sup>819</sup>

Na passagem da Antiguidade tardia para a Idade Média, novas estruturas sociais e institucionais surgiram, segundo transformações históricas que precisariam ser detalhadamente investigadas por quem quisesse compreender de que modo se deu a transmissão do legado “pagão” num ambiente cada vez mais predominantemente cristão. Os “clássicos” foram preservados e continuaram a ser lidos e discutidos, com diferentes propósitos, ao longo de todo esse período: no Império Romano do Oriente, onde o grego se manteve como língua franca até o final do Medievo, o ensino ainda se fundamentava em obras de autores como Homero, Ésquilo, Platão e Demóstenes, apesar da hegemonia da *Bíblia* e de autores da Igreja ortodoxa; na parte ocidental do Império, onde o conhecimento do grego diminuiu paulatinamente à medida que se modificavam as estruturas sociais antigas, a educação continuou baseada em autores como Cícero, Virgílio, Ovídio e Sêneca até muitos séculos depois da invasão de Roma e da abdicação de Rômulo Augusto (em 476), ainda que a *Vulgata* e os autores cristãos latinos constituíssem o objetivo principal desses estudos. Atendendo a diferentes demandas de viés

---

ἀρχαῖς ταῖς μεγίσταις, τόλμη δὲ καὶ προθυμία πολλὴ διασχοῦσαν, ἢ γε καὶ ναῦς καὶ ὄπλα πάντα περιηρημένη τρισὶν ὁμῶς ἔτεσιν ἀντέσχε πολέμῳ τοσῶδε καὶ λιμῶ, τότε ἄρδην τελευτῶσαν ἐς πανωλεθρίαν ἐσχάτην, λέγεται μὲν δακρῦσαι καὶ φανερὸς γενέσθαι κλαίων ὑπὲρ πολεμίων, ἐπὶ πολὺ δ' ἔννους ἐφ' ἑαυτοῦ γενόμενός τε, καὶ συνιδῶν ὅτι καὶ πόλεις καὶ ἔθνη καὶ ἀρχαῖς ἀπάσας δεῖ μεταβαλεῖν ὥσπερ ἀνθρώπους δαίμονα, καὶ τοῦτ' ἔπαθε μὲν Ἴλιον, εὐτυχῆς ποτε πόλις, ἔπαθε δὲ ἡ Ἀσσυρίων καὶ Μήδων καὶ Περσῶν ἐπ' ἐκείνοις ἀρχὴ μεγίστη γενομένη, καὶ ἡ μάλιστα ἔναγχος ἐκλάμψασα ἡ Μακεδόνων, εἴτε ἐκὰν εἴτε προφυγόντος αὐτὸν τοῦδε τοῦ ἔπους, “ἔσσειται ἡμᾶρ ὅταν ποτ' ὀλόγη Ἴλιος ἱρή/ καὶ Πριάμος καὶ λαὸς ἐῦμμελίῳ Πριάμοιο.” Πολυβίου δ' αὐτοῦ ἐρομένου σὺν παρρησίᾳ καὶ γὰρ ἦν αὐτοῦ καὶ διδάσκαλος ὃ τι βούλοιο ὁ λόγος, φασὶν οὐ φυλαξάμενον ὀνομάσαι τὴν πατρίδα σαφῶς, ὑπὲρ ἧς ἄρα, ἐς τὰνθρώπεια ἀφορῶν, ἐδεδίει. καὶ τάδε μὲν Πολύβιος αὐτὸς ἀκούσας συγγράφει.

<sup>818</sup> Sobre os jogos de sentido construídos por essa alusão no final da obra de Políbio: MOMIGLIANO, [1975] 1991, p. 27-9; 1985, p. 35-42; HARTOG, 1996, p. 175-83.

<sup>819</sup> Esses eventos também são narrados, entre outros, por Virgílio (*Eneida*) e Plutarco (*Vida de Rômulo*). Para reflexões sobre esses tópicos: GRUEN, 1992; BALLABRIGA, 1996b; HARTOG, 1996, p. 173-211; ERSKINE, 2001; VASCONCELLOS, 2001; PORTER, 2004a, p. 326-7; 2004b, 10-11; MANGUEL, 2007, p. 46-59.

político-social, foram fundadas as instituições responsáveis pela manutenção e transmissão desse legado, de oriente a ocidente, com a perpetuação de atividades “filológicas” dedicadas a engendrar novos sentidos a partir dos textos da Antiguidade (cristã ou não). Desse período destacam-se, por diferentes razões, nomes como os de Procópio, Fócio e Eustácio (entre os orientais), Boécio, Cassiodoro e Alcuíno (entre os ocidentais).<sup>820</sup> Ainda assim, cumpre não perder de vista uma tensa partilha linguístico-cultural — com óbvias implicações religiosas — que se consolidou durante esse período:

O *Novo Testamento* grego, o *Antigo Testamento* hebraico e os Patriarcas orientais, excluídos da Igreja do Ocidente desde Jerônimo, permaneceram assim durante toda a Idade Média. O que estava em jogo nessa exclusão? Poder, certamente (do clero sobre os fiéis; de Roma sobre Constantinopla...), mas sem dúvida também uma relação complicada com a origem — Jesus seria por acaso judeu, grego ou latino? As confrontações de forças simbólicas acontecem sempre em múltiplas direções, sobretudo quando provêm de sedimentações tradicionais seculares, ou mais propriamente “imemorais”. (SALADIN, [2000] 2013, p. 38-9).

Graças aos estabelecimentos monásticos, a transmissão e o estudo das obras antigas mantiveram-se com sucesso nesse contexto, mas sua produção e circulação durante o século XI diminuíram consideravelmente. Ainda assim, regiões de ricos contatos culturais produziram obras de enorme impacto intelectual, principalmente a partir das trocas entre árabes, gregos e judeus, na Península Ibérica e na Sicília, por exemplo, promovendo traduções de Aristóteles e comentários a suas obras para diferentes línguas (inclusive o latim), além dos trabalhos médicos, como os de Hipócrates e Galeno, ou matemáticos, como os de Euclides, Arquimedes e Ptolomeu. Além disso, textos importantes do Direito — como o *Corpus Iuris Civilis*, organizado por ordem de Justiniano (no século VI) — também começaram a reaparecer nas fontes dessa época, inclusive em disputas jurídicas (que se tornariam cada vez mais frequentes). A partir do século XII, um florescimento intelectual ainda maior foi propiciado pela consolidação econômica de algumas regiões, capazes de oferecer as condições necessárias para o desenvolvimento de instituições dedicadas à organização dos estudos de Teologia, Direito,

---

<sup>820</sup> Para reflexões gerais sobre a educação no Império Bizantino: BONNET, 1892, p. 47; SANDYS, 1903, p. 327-428; KROLL, [1908] 1919, p. 81-4; PECK, 1911, p. 247-59; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 2-5; KRISTELLER, [1955] 1995, p. 22-4; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 44-78; p. 118-21; WILSON, [1983] 1996; HUMMEL, 2000, p. 203-5; MANGUEL, 2007, p. 70-7; TURNER, 2014, p. 19-25; MAVROUDI, 2020a. — Por outro lado, sobre a educação na Idade Média latina: CREUZER, 1807, p. 61-8; WOLF, 1807, p. 81-3; BONNET, 1892, p. 47; SANDYS, 1903, p. 204-60; p. 429-650; LOOMIS, 1906; KROLL, [1908] 1919, p. 76-81; p. 84-6; PECK, 1911, p. 192-247; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 5-9; MARROU, 1948b, p. 127-77; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 31-43; p. 79-118; HUMMEL, 2000, p. 205-6; SALADIN, [2000] 2013, p. 28-34; MANGUEL, 2007, p. 60-79; TURNER, 2014, p. 18-32; DESMOND, 2020.

Medicina e Artes. Sob diferentes graus da influência centralizadora da Igreja, surgiram as primeiras universidades em Bolonha (1088), Oxford (1096), Paris (1150), Cambridge (1209), Palência (1212), Salamanca (1218), Montpellier (1220), Pádua (1222) e Nápoles (1224). Apesar dos debates e incertezas quanto às datas precisas de fundação desses estabelecimentos, é inegável que o período testemunhou enorme expansão no número de instituições dedicadas às atividades “filológicas” em torno aos textos antigos — lidos e comentados exclusivamente em latim —, sempre em correlação com acontecimentos políticos, como as Cruzadas e as batalhas da Reconquista (nas fronteiras da Cristandade).<sup>821</sup>

Levando-se em conta o apoio que alguns Estados começaram a oferecer cada vez mais às universidades, sobretudo a partir do século XIV, não pode ser suficientemente enfatizada a importância da criação dessas instituições no âmbito de qualquer história dos Estudos Clássicos que parta da Antiguidade. Afinal, o processo de transmissão do material antigo é determinante para muito daquilo que chega à Modernidade — inclusive em termos de seu estado de conservação e prestígio —, não sendo de se menosprezar a dimensão criativa do trabalho interpretativo de figuras como Roger Bacon, Tomás de Aquino, John Duns Scotus e William de Occam, para citar apenas alguns dos mais relevantes. Uma clara consciência disso aparece na célebre formulação sobre “anões nos ombros de gigantes”, tal como mencionada e corroborada por John de Salisbury:

Bernard de Chartres dizia que somos como anões, sentados nos ombros de gigantes, de modo a podermos ver coisas mais numerosas e distantes do que eles, mas não por termos uma visão mais aguda ou uma altura mais elevada, e sim por estarmos alçados ao alto e carregados em cima de sua gigante grandeza. E eu concordo de bom grado com isso: professores de Artes, mesmo em suas introduções, explicam os elementos preparatórios da arte, e muitas de suas verdades, tão bem quanto os antigos, talvez até com mais comodidade. (*Metalogicon* 3.4 Migne).<sup>822</sup>

---

<sup>821</sup> Para mais referências sobre as universidades no Medievo: SANDYS, 1903, p. 539-93; LOOMIS, 1906, p. 11-32, p. 62-88; PECK, 1911, p. 228-47; KRISTELLER, [1955] 1995, p. 31-51; GUSDORF, 1964, p. 13-24; VERGER, [1973] 1990; MOMIGLIANO, 1985, p. 66-8; SALADIN, [2000] 2013, p. 34-46. — Especificamente sobre a tradição do comentário no contexto universitário medieval: BURCKHARDT, [1860] 2009, p. 177-97; GRAFTON, [1997] 1998, p. 32-7.

<sup>822</sup> No original: “Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris incidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvehimur et extollimur magnitudine gigantea. Et his facile acquieverim, quia artis praeparatitia et multos articulos veritatis tradunt artium praeceptores, etiam in introductionibus suis, aequae bene antiquis, et forte commodius.” — O trecho é aludido por Verger ([1973] 1990, p. 84), que, na sequência, cita uma reflexão análoga de Tomás de Aquino (*Comentário ao Sobre a alma de Aristóteles* 1.2): “É preciso receber as opiniões dos antigos sejam elas quais forem. Isto é duplamente útil. Aceitaremos para nosso proveito o que disseram de bom e evitaremos o que expuseram de mau.” (trad. Fúlvia M. L. Moretto). Para outros apontamentos: SANDYS, 1903, p. 511-22; VERGER, [1973] 1990, p. 79-87.

Por trás de sua encantadora humildade intelectual — que é, em certa medida, responsável pelo sucesso dessa fórmula —, há uma afirmação do poder criativo da interpretação de textos antigos no presente. Que esse poder tenha sido objeto de disputas mais ou menos veladas entre a autoridade papal e os governos locais, segundo os interesses de controlar e empregar para seus próprios fins os intelectuais formados e os conhecimentos produzidos pelas universidades, é algo que emerge dos acontecimentos entre os séculos XIV e XVI.<sup>823</sup>

Uma pergunta complicada, ainda que raramente abordada em panoramas sobre a história dos Estudos Clássicos, diz respeito às razões por trás da valorização de obras da Antiguidade durante o Renascimento. Em primeiro lugar, cumpre observar que a Filologia, entendida como “estudo dos textos antigos”, constituía nesse contexto o treinamento básico para a realização das tarefas requeridas por uma carreira intelectual de sucesso. Com a necessidade de organizar os Estados que começavam a surgir, serviços administrativos passaram a exigir competências cada vez maiores de escrita e leitura na execução de atividades de secretaria, arquivo, controle e comunicação (inclusive, correspondência). Concomitantemente, é preciso lembrar que as Cruzadas foram empreitadas continentais em que o choque entre um “nós” e um “eles” forjou uma identidade cristã europeia, na linha do que representariam as expedições marítimas dos próximos séculos — a princípio, no próprio Mediterrâneo, mas depois também no Atlântico e no Índico — em que novos choques culturais reforçariam certos aspectos dessa identidade e gerariam outros (modernos). Nesse sentido, encontrar raízes “europeias” na Antiguidade revelou-se muito conveniente para os interesses dos Estados cristãos europeus: o Império Romano, por um lado (sobretudo pela matriz católica), mas depois também os gregos (reivindicados principalmente pela matriz protestante), começaram a aparecer como prefigurações “europeias”, ou seja, como uma espécie de origem esquecida da Europa moderna no passado. O poema de n. XXVIII do *Cancioneiro* de Petrarca, ou mesmo seu “Triunfo da fama” (*Triunfos* 4), são emblemáticos dessa tendência.<sup>824</sup>

---

<sup>823</sup> Sobre as relações entre as universidades e os Estados: GUSDORF, 1964, p. 24-32; VERGER, [1973] 1990, p. 115-58; SALADIN, [2000] 2013, p. 145-50; p. 177-229. — Para o que diz respeito à tradição lusófona de Estudos Clássicos (na qual se encontra o Brasil), convém evocar a seguinte passagem: “Na Península Ibérica, a única universidade notável era a de Salamanca, em Castela. A partir de 1290, o reino de Portugal criou sua própria universidade; a bula de fundação concedida por Nicolau IV à universidade de Lisboa reconhecia que, de fato, o Papa apenas erigia em *studium generale* ‘o *studium* que acaba de ser criado na cidade de Lisboa por nosso filho bem-amado, o rei de Portugal Diniz’. Como romperam violentos incidentes entre estudantes e burgueses, o rei decidiu, em 1308, transferir a universidade portuguesa para Coimbra, pequena cidade tranquila e ao mesmo tempo residência real.” (VERGER, [1973] 1990, p. 117, trad. Fúlvia M. L. Moretto).

<sup>824</sup> Sobre a atuação dos humanistas junto à sociedade de seu tempo: WOLF, 1807, p. 83-90; BURCKHARDT, [1860] 2009, p. 219-52; BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 1-12; KRISTELLER, 1948; KRISTELLER, RANDALL Jr., 1948, p. 3-5; RANDALL Jr., 1948; KRISTELLER, [1955] 1995, p. 11-29; p. 95-128; GUSDORF, 1964, p. 27-9; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 123-7; GRAFTON, 1991, p. 23-46; SALADIN, [2000] 2013, p. 47-92; TURNER, 2014, p. 33-44. *Contra* PFEIFFER, 1976, p. 16; p. 99. — A referência a “nós” e “eles” parte de um

A valorização de obras da Antiguidade aconteceu nesse contexto: a princípio, “clássicos” latinos redescobertos nas bibliotecas de monastérios, como Cícero, Sêneca e Quintiliano, mas depois também muitos autores gregos trazidos de bibliotecas do Oriente (principalmente por causa das pressões ocasionadas pelos avanços otomanos), incluindo Homero, Platão e Aristóteles, mas também outros, menos conhecidos até então, como Isócrates, Plutarco e Luciano. Ainda que as universidades não tenham sido o ambiente determinante para o desenvolvimento do chamado “humanismo”,<sup>825</sup> é inegável que o contexto histórico de florescimento intelectual da Península Itálica — do qual fazem parte as universidades — exerceu influência notável sobre a formação de figuras como Petrarca, Boccaccio, Lorenzo Valla, Pico della Mirandola e Marsilio Ficino. Cumpre ter em vista que os interesses humanistas nem sempre coincidiam com os universitários, uma vez que esses grupos atendiam a demandas diversas e acabaram por se diferenciar ao longo do tempo, como indica a fundação de academias nesse período. Seu contato com obras da Antiguidade, redescobertas recentemente, propiciou o surgimento de uma revalorização do ser humano de modo geral e do homem antigo em específico (por oposição ao “medieval”),<sup>826</sup> com desdobramentos relevantes sobre suas práticas interpretativas: embora leituras alegóricas tenham mantido seu prestígio e camadas mais profundas de sentido (em geral, de origem pretensamente divina) ainda fossem supostas na leitura de certos textos, os humanistas passaram a pautar suas interpretações cada vez mais pela ideia de estabelecer um diálogo franco e direto com o autor da obra interpretada, esforçando-se por restaurar o sentido articulado por ele. Para auxiliá-los na tarefa, desenvolveram uma robusta formação retórico-gramatical (em termos não apenas de escrita, mas também de oratória) e essas competências habilitaram-nos aos prestigiosos serviços de administração pública. Nesse

---

engajamento crítico com a célebre reflexão sobre “os três humanismos”, proposta por Lévi-Strauss (1956) e retomada por Settis (2004, p. 115-8). Agradeço a Gabriel Lago Barroso por chamar minha atenção para o texto de Lévi-Strauss.

<sup>825</sup> “O termo *humanismus* foi cunhado em 1808 por Friedrich Immanuel Niethammer, para sublinhar a importância dos clássicos gregos e latinos no ensino secundário, contra as exigências, então emergentes, de um método educativo mais prático e mais científico. Em tal sentido o termo é aplicado por muitos historiadores do século XIX aos doutos do Renascimento, que tinham já também defendido e fixado a função essencial dos clássicos no currículo dos estudos [...]” (KRISTELLER, [1955] 1995, p. 16, trad. Artur Morão). Na sequência, o estudioso afirma que — por analogia com os *studia humanitatis*, do século XV, e seus cursos de gramática, retórica, história, poesia e filosofia — não lhe parece impróprio falar de “humanismo” para o período do Renascimento italiano. Para mais reflexões: BURCKHARDT, [1860] 2009, p. 197-218; KROLL, [1908] 1919, p. 87-90; SNELL, [1946] 2012, p. 257-72; KRISTELLER, [1955] 1995, p. 117-9; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 122-4; PFEIFFER, 1976, p. 15-7; GRAFTON, 1991, p. 3-12.

<sup>826</sup> Sobre a noção de “Idade Média”, tradicionalmente atribuída a Petrarca (*Epístolas métricas*), a partir de seu emprego da expressão “*medium tempus*” para se referir a uma época sombria, interposta entre os esplendores da Antiguidade e as promessas do Renascimento presente: KRISTELLER, [1955] 1995, p. 95-6; Zsuzsanna NAGY, 2010. Esta última estudiosa contesta a primazia de Petrarca, apontando a presença de uma expressão análoga [*medium temporis*] na obra de um autor do século XIII, São Boaventura (*Da perfeição evangélica* 2.2.20). Sobre a noção de “Renascimento”: BONNET, 1892, p. 47-8; SANDYS, 1908a, p. 2-3; PFEIFFER, 1976, p. 18-20; SETTIS, 2004, p. 59-61; KALLENDORF, 2007a, p. 42-3; TURNER, 2014, p. 39.

contexto, entrou em voga o ciceronianismo, como tendência de se afirmar um grau de distinção em termos linguísticos por meio do emprego de um latim clássico, “depurado” das “deturpações” comuns no latim empregado por clérigos “simplórios” e outros “ignorantes”. Embora os graus de purismo e disseminação dessa voga tenham variado consideravelmente a depender do contexto (com o modelo máximo sendo o latim de Cícero), não é exagerado propor que a futura “morte” do latim como língua falada tenha um de seus momentos inaugurais nesses debates entre ciceronianos e praticantes do latim eclesiástico (que era também, em larga medida, o latim universitário).<sup>827</sup>

Nesse contexto, a dimensão simbólica de uma anedota sobre a vida de Petrarca é frequentemente ressaltada pelas várias *Histórias dos Estudos Clássicos* e — dada a ênfase escolhida na presente tese — merece aparecer também aqui com o devido destaque. Numa carta endereçada a Nicola Sigero, Petrarca queixa-se da falta que sente de Barlaam (seu antigo professor de grego), além do próprio Nicola. Escrevendo sua carta enquanto contempla o belíssimo manuscrito grego da *Ilíada* (com que o amigo lhe presenteara anteriormente), ele esclarece os motivos de sua tristeza nos seguintes termos:

Aquele, a morte o tomou de mim (como pouco antes reclamei), enquanto tu, a ausência — não dissemelhante da morte — é que te arranca de mim; com efeito, onde quer que estejas, alegro-me de ter um amigo como tu, ainda que tua viva voz — esta que poderia inflamar ou apaziguar a sede de conhecimento que não dissimulo me queimar — já não me alcance as orelhas; sem ela, teu Homero é um mudo a meu lado, ou melhor, eu a seu lado sou um surdo. Entretanto, sua visão basta para me alegrar e frequentemente, em meio a um abraço, suspirando, digo: “Ó grande homem, com que desejo eu te ouviria!” Mas a morte obstruiu uma de minhas orelhas e a terrível distância entre as terras me obstruiu a outra. (PETRARCA, *Familiares* 18.2.6-7).<sup>828</sup>

Os obstáculos terrestres, contudo, não impediram Petrarca de se dedicar àquilo que sabia ser digno da maior estima. Assim deve ser entendida a carta que endereçou ao próprio Homero (*Familiares* 24.12) ou seu poema épico latino (considerado incompleto pelo próprio autor),

---

<sup>827</sup> Sobre os pressupostos exegeticos compartilhados pelos principais humanistas: BURCKHARDT, [1860] 2009, p. 145-76; SANDYS, 1908a, p. 11-123; BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 29-54; KRISTELLER, [1955] 1995, p. 129-47; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 124-70; PFEIFFER, 1976, p. 47-66; SALADIN, [2000] 2013, p. 41-57; FURLAN, 2006; FORMISANO, 2018, p. 18-9. — Sobre os embates em torno ao latim nessa época, incluindo reflexões sobre o *Diálogo ciceroniano* (de Erasmo): CREUZER, 1807, p. 70-1; BURCKHARDT, [1860] 2009, p. 237-40; SANDYS, 1903, p. 594-650; 1908a, p. 129-30; MOHRMANN, 1958, p. 265-73; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 164-5; PFEIFFER, 1976, p. 53-4; CASANOVA, [1999] 2002, p. 68-70; SALADIN, [2000] 2013, p. 25-6; STRAY, 2007, p. 5-9; SARTORELLI, 2013.

<sup>828</sup> No original: “Illum mors, ut paulo ante questus sum, te mihi morti non absimilis rapit absentia; etsi enim ubicumque sis, de tanto gaudeam amico, viva tamen illa tua vox, que discendi sitim, qua me uri non dissimulo, posset vel accendere vel lenire, minime aures meas ferit; sine qua Homerus tuus apud me mutus, imo vero ego apud illum surdus sum. Gaudeo tamen vel aspectu solo et saepe illum amplexus ac suspirans dico: ‘O magne vir, quam cupide te audirem!’ sed aurium mearum alteram mors obstruxit, alteram longinquitas invisit terrarum.”

*África*, no qual representou o comandante romano Cipião Africano (avô adotivo do Cipião representado por Políbio na passagem supracitada) em campanha contra Cartago e lhe deu como acompanhante ninguém menos que Ênio, um dos responsáveis por trazer novos esplendores à poesia latina a partir de seu diálogo com a tradição grega. Nessa sua narrativa da Segunda Guerra Púnica, depois da vitória sobre os cartaginenses, Ênio relata ao general romano um sonho em que a sombra de Homero lhe aparecera e profetizara que, mil e quinhentos anos mais tarde, todas as grandes conquistas de Cipião seriam louvadas por um poeta de nome Francisco, que as reuniria num poema intitulado *África* (9.144-236). Através de recursos metapoéticos como esse, Petrarca emprega materiais bem escolhidos da Antiguidade para tecer uma tapeçaria de alusões em que o *alter Homerus* (isto é, Ênio) propicia o advento de um *alter Ennius* (*África* 2.443). Desponta aqui a ideia de uma tradição clássica greco-romana, refratada pelo prisma do Cristianismo — como sugerem as palavras de Marcus Cúrcio, no episódio central em que Roma se vê forçada a sacrificar seu bem mais valioso (*África* 3.547-746) —, na base de uma reflexão sobre o caminho para a conquista da verdadeira glória.<sup>829</sup>

Petrarca é uma figura liminar e tem consciência disso (*Recordações* 1.19.4). Liminar não apenas entre o Medievo e o Renascimento (independentemente de como se queira entender essa periodização), mas também entre a hegemonia quase exclusiva do latim como língua de cultura na Europa ocidental e a disseminação gradual do grego nessas regiões. Esse período testemunhou uma transição notável porque essa espécie de anamnese linguístico-cultural — proporcionada, entre outros fatores, pelo afluxo de intelectuais gregos na Europa ocidental, sobretudo após a tomada de Constantinopla, em 1453 — possibilitou uma série de transformações no campo dos saberes disponíveis à época: da filosofia à teologia, da política à retórica, a descoberta de “novos” textos de Platão, Aristóteles e muitos outros autores gregos marcou profundamente uma nova fase do “humanismo” renascentista.<sup>830</sup>

Antes de avançar um pouco mais na exposição, gostaria de voltar a explorar o valor metonímico de Homero para os Estudos Clássicos (aqui, especificamente quanto à dimensão grega desses estudos), destacando que as eventuais referências ao poeta e a certos nomes da

---

<sup>829</sup> Para apontamentos sobre Petrarca e sua obra nesse contexto, em especial à luz da história dos Estudos Clássicos: LOOMIS, 1906, p. 89-102; KROLL, [1908] 1919, p. 90-3; SANDYS, 1908a, p. 3-11; PECK, 1911, p. 262-7; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 10-1; NACHOD, 1948; KRISTELLER, [1955] 1995, p. 88-9; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 128-32; PFEIFFER, 1976, p. 3-20; SOWERBY, 1997a, p. 39-46; DOTTI, [1987] 2006; WARNER, 2005, p. 20-50; KALLENDORF, 2007a, p. 34-5; TELESINSKI, 2010; ENENKEL, [2012] 2014; POZENATO, 2014; TURNER, 2014, p. 34-6.

<sup>830</sup> Sobre diferentes aspectos dessa “transição”, incluindo o lugar de destaque adquirido pela *Poética* de Aristóteles: BONNET, 1892, p. 51-3; LOOMIS, 1906, p. 11-35, p. 89-110; KROLL, [1908] 1919, p. 96-9; SANDYS, 1908a, p. 59-156; KRISTELLER, [1955] 1995; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 146-58; SOWERBY, 1997b, p. 172-81; SALADIN, [2000] 2013; MANGUEL, 2007, p. 105-13; MARSH, 2007, p. 214-6; SANTANA, 2020, p. 19-27.

Guerra de Troia, nas obras de Benoît de Sainte-Maure, Dante, Petrarca e Chaucer, por exemplo, dependem majoritariamente de referências latinas. Afinal, os primeiros a reconhecer a autoridade dos gregos antigos são autores romanos do calibre de Virgílio, Ovídio e Estácio. Também contribuíram para a disseminação de partes do Ciclo Troiano em regiões ocidentais da Europa as versões latinas de obras atribuídas a Díctis de Creta e Dares Frígio, além da chamada *Ilíada latina* (uma espécie de síntese parcial e inventiva da *Ilíada* em hexâmetros datílicos).<sup>831</sup> Assim, apesar da “amnésia” cultural sofrida pelos poemas homéricos nas regiões falantes apenas de línguas neolatinas — algo assombroso para autores bizantinos do período, como Nicetas, que se queixava da ignorância dos cruzados (*Migne*, vol. 139, p. 1054), embora isso já parecesse prenunciado muitos séculos antes, na obra do próprio Agostinho (*Confissões* 1.14) —, a autoridade de Homero e o prestígio cultural do Ciclo Troiano se mantiveram durante o Medievo em muitas regiões da Europa. Não que Petrarca e Boccaccio tenham poupado esforços para fazer com que o calabrês Leôncio Pilato vertesse Homero para o latim, mas a iniciativa foi abandonada depois que se constatou a qualidade dos primeiros cantos traduzidos. Apesar de outras iniciativas terem tido mais sucesso, como a tradução parcial de Poliziano ou a publicação da *editio princeps* de cada um dos poemas homéricos por Demétrio Calcondila (em 1488-9), reeditados depois por Aldo Manúcio (em 1504-17), a verdade é que Homero precisaria esperar ainda algumas gerações para que sua poesia voltasse a ser realmente admirada na Europa ocidental. Para isso, seria fundamental que alguns de seus leitores não apenas aprendessem o grego e dominassem o “dialeto” homérico, mas passassem a compreender as particularidades de sua cosmovisão (inclusive, em termos religiosos e morais).<sup>832</sup>

O estudo cuidadoso das línguas antigas, por mais que pudesse revelar fins práticos (como os elencados acima), permitiu que alguns humanistas desenvolvessem uma consciência cada vez mais profunda sobre o processo de desenvolvimento histórico. Esses conhecimentos — elementares para o que virá a se consagrar como o trabalho posterior de crítica textual — encontraram espaço nas práticas de intelectuais desejosos de corrigir os erros de transmissão das cópias medievais de autores clássicos, segundo uma tendência que foi radicalizada a partir da invenção da imprensa. Reflexões sobre a autenticidade de textos antigos e certas passagens especialmente complicadas desse material foram motivo para vivas polêmicas, como as que

---

<sup>831</sup> A obra atribuída a Díctis foi traduzida para o português por Gelbart Souza Silva (2019), a atribuída a Dares Frígio o foi por Reina Marisol Troca Pereira (2009) e a *Ilíada latina*, por Priscilla Adriane Ferreira Almeida (2021).

<sup>832</sup> Sobre a permanência de temas troianos e referências a Homero no período de “amnésia” do grego na Europa ocidental: LOOMIS, 1906, p. 50-9, p. 86-101; SALADIN, [2000] 2013, p. 41-6; MANGUEL, 2007, p. 76-9; SOLOMON, 2007, p. 504-18; DESMOND, 2020, p. 435-41. — Quanto às dificuldades de leitura colocadas pelos poemas homéricos ao público de então: SOWERBY, 1997a; 1997b; PONTANI, 2007; SOLOMON, 2007, p. 518-21; DESMOND, 2020, p. 441-3; WOLFE, 2020.



promoveram Lorenzo Valla, com a famosa *Doação de Constantino*, e, na geração seguinte, Erasmo de Roterdã, com sua edição do *Novo Testamento*. Apesar do que possa ter sido dito sobre o tema, nenhum desses casos sugere um desejo de ruptura com a fé cristã ou mesmo com a Igreja Católica.<sup>833</sup> A bem da verdade, os humanistas do Renascimento frequentemente revelavam-se tão fervorosos cristãos quanto quaisquer outros clérigos do período, como indicam trechos das obras dos dois autores supracitados, mas também de Petrarca, Ficino, Pico della Mirandola e Pomponazzi. Para alguns desses humanistas, a presença de elementos pagãos (de origem neoplatônica, por exemplo) não configurava empecilho de qualquer espécie para a afirmação de um pensamento fundamentalmente cristão e, para isso, o recurso a leituras alegorizantes foi muitas vezes crucial.<sup>834</sup>

Convém destacar que o trabalho de reconstituição histórica da autenticidade de materiais legados pela Antiguidade continuou a se guiar pelo desejo de restaurar um *lógos* plenamente presente num momento específico do passado. A ideia que se fez acerca dessa presença variou segundo o estudioso e o material analisado (com diferenças consideráveis no grau de consciência teórica acerca disso, inclusive), mas o advento da Filologia propriamente dita — reivindicando com cada vez mais frequência esse nome como campo de saber<sup>835</sup> — aconteceu sob a égide da mesma nostalgia em relação a um sentido anterior e, apesar do que possa ter havido de ilusório nessa empreitada, os resultados de seus esforços foram bastante reais e significativos. Enquanto evitaram contrapor-se às verdades da Igreja, esses estudiosos tiveram dificuldades para ler vários documentos justamente porque certos pressupostos eclesiásticos impediam que compreendessem uma cosmovisão diversa da sua. Nesse sentido, mesmo depois de vencidas as barreiras da linguagem, as pretensas grandezas da *Ilíada* e da *Odisseia* permaneceram em larga medida ignoradas, afinal, seus leitores julgavam essas obras à luz de

---

<sup>833</sup> Para referências sobre os princípios da crítica textual no Renascimento: BONNET, 1892, p. 49-51; KROLL, [1908] 1919, p. 99-104; KRISTELLER, [1955] 1995, p. 83-94; PFEIFFER, 1976, p. 25-46; GRAFTON, 1991, p. 47-75; p. 145-77; SALADIN, [2000] 2013, p. 93-100; p. 306-29.

– Sobre Lorenzo Valla: KROLL, [1908] 1919, p. 93-6; SANDYS, 1908a, p. 66-70; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 11-2; TRINKAUS, 1948; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 140-43; PFEIFFER, 1976, p. 35-41; GRAFTON, [1997] 1998, p. 64-6; SALADIN, [2000] 2013, p. 150-9; PIEPER, [2012] 2014.

– Sobre Erasmo: KROLL, [1908] 1919, p. 104-6; SANDYS, 1908a, p. 127-32; PECK, 1911, p. 290-300; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 18-9; KRISTELLER, [1955] 1995, p. 83-6; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 158-63; PFEIFFER, 1976, p. 71-81; SALADIN, [2000] 2013, p. 159-300; KALLENDORF, 2007a, p. 35-8; LAUREYS, [2012] 2014; TURNER, 2014, p. 43-4.

<sup>834</sup> Sobre a alegoria nas práticas de leitura da época, sobretudo em diálogo com elementos da tradição neoplatônica: WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 12-3; ABRAMS, [1953] 2010, p. 66-70; SIMONSUURI, 1979, p. 147-8; PFEIFFER, 1976, p. 57-8; GRAFTON, 1992; FORD, 1995; KRISTELLER, [1955] 1995, p. 53-78; SOWERBY, 1997a, p. 43-5; 1997b, p. 168-73; COMPAGNON, [1999] 2012, p. 55-9; PONTANI, 2007, p. 400-10; ZIOLKOWSKI, 2007, p. 20-1; TURNER, 2014, p. 30-2; WOLFE, 2020, p. 502-4.

<sup>835</sup> Os trechos fundamentais da bibliografia primária sobre a Filologia — do Renascimento em diante — estão reunidos em *Philologia*, de Hummel (2009). Para reflexões sobre o material: HUMMEL, 2003; 2009, p. 7-11.

suas próprias expectativas e, como resultado, enalteciam antes a poesia de Virgílio do que a de seu predecessor grego. As motivações linguísticas desse tipo de atitude tinham implicações político-religiosas também, porque o latim e o grego não eram “línguas mortas”, mas sim línguas de instituições com interesses diferentes e, muitas vezes, conflituosos. Assim sendo, a “questão homérica” continuou a ser tratada dessa forma ao longo do período, como revelam os escritos do próprio Poliziano, mas também os de Marcus Hieronymus Vida (*De arte poetica*, 1527), Julius Caesar Scaliger (*Poetices libri septem*, 1561) e muitos outros. Contudo, a partir do momento em que os textos fundamentais para o estabelecimento de certas verdades eclesiásticas passaram pelo escrutínio de Lorenzo Valla, Erasmo de Roterdã e outros humanistas da época, alguns desses pressupostos foram colocados em dúvida e boa parte do sistema exegético de defesa da Igreja — responsável por impedir leituras mais propriamente historicistas — começou a ruir, com a descoberta de novas perspectivas a partir das quais se tornava possível contemplar de forma diferente os textos antigos, com o aporte de novos trabalhos sobre cronologia, lexicografia, numismática etc.<sup>836</sup>

Para que se tenha ideia do que significava isso em termos práticos, acompanhem algumas das propostas de Erasmo (que se mostrava nisso excelente leitor da obra de Valla): em sua primeira edição do *Novo Testamento*, publicada em versão bilíngue (grego–latim) sob o título de *Novum Instrumentum* em 1516, ele corrigia gramaticalmente a tradução convencional do texto da oração “Pai Nosso”; em sua segunda edição, publicada em 1519, ele traduzia o famoso início do Evangelho de João (*En arkhêi ên ho lógos*) de forma diferente daquela privilegiada pela *Vulgata* (*In principio erat verbum*), propondo — com base em autoridades patrísticas anteriores a Jerônimo — uma concepção dialógica do trecho. Escreveu: *In principio erat sermo*. Ou seja: “No princípio era a fala, o colóquio, o papo..., o diálogo”. A questão talvez não pareça tão significativa, mas o escândalo na época foi profundo e Erasmo precisou publicar uma defesa de sua tradução, destacando especificamente essa escolha idiossincrática para verter a noção de *lógos*: a publicação de sua *Apologia de In Principio erat Sermo* ocorreu em 1520 e,

---

<sup>836</sup> Sobre a importância de trabalhos lexicográficos e cronológicos na revisão de paradigmas da época: BONNET, 1892, p. 53-8; KROLL, [1908] 1919, p. 112-5; SANDYS, 1908a, p. 170-204; PECK, 1911, p. 304-60; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 20-34; BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 55-96; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 172-7; PFEIFFER, 1976, p. 101-19; LE GOFF, [1977] 2013, p. 115-7; FURET, [1982] 1990, p. 109-12; MOMIGLIANO, 1985, p. 68-71; GRAFTON, 1991, p. 104-44; CHIARINI, 1995, p. 661-9; TURNER, 2014, p. 37-9. — Apesar da radicalidade com que essas iniciativas foram sentidas no final do século XIV e início do XV, é sintomático que os humanistas tenham sido alvos de chacota entre pensadores “científicos” dos séculos XVI e XVII (como Bacon, Descartes e Galileu), na medida em que teriam se preocupado demais em estabelecer o que já havia sido pensado, em vez de olhar ao redor de si mesmos e refletir sobre o que ainda seria preciso pensar. A verdade, no entanto, é que eles de fato olharam ao redor e refletiram, mas fizeram isso com as ferramentas que tinham. Sobre o tema: BOLGAR, 1954, p. 369-79; KRISTELLER, [1955] 1995, p. 104-6; KUHN, [1962] 1996, p. 111-35; POMIAN, 1975, p. 944-52; GRAFTON, 1991, p. 1-5; p. 178-203.

nela, o estudioso justificava, com argumentos gramaticais e filológicos, as decisões editoriais e tradutórias adotadas na segunda edição bilíngue de seu *Novum Instrumentum*, reivindicando explicitamente para a Filologia o direito de apontar as falhas de tradução e os limites de interpretação da Teologia. Erasmo delimitava, portanto, uma área de conhecimento filológico, por oposição àquela que seria da alçada dos teólogos. Mas nada indica que estivesse questionando a ideia da Filologia como *ancilla Theologiae* [serva da Teologia]. Ainda assim, nas palavras com que um especialista avalia a profundidade do impacto social desse debate:

Uma controvérsia filológica jamais é gratuita. A mais leve hesitação acerca de uma relação entre significante e significado — por mais arbitrária que seja — pode colocar em perigo, por contaminação, a totalidade das relações significantes de uma sociedade. Quando se trata de uma língua sagrada (*a fortiori*, de duas línguas sagradas), numa sociedade de clérigos, essa relação é ainda mais carregada simbolicamente, pois uma língua sagrada não é vista como arbitrária, mas sim necessária — por uma necessidade divina —, o que a torna imutável por definição, tanto em seus textos revelados quanto em sua liturgia. (SALADIN, [2000] 2013, p. 366).

Mas foi precisamente nisso que Erasmo ousou tocar. No intocável. Ao modificar a abertura do Evangelho de João, o humanista pretendeu corrigir um texto litúrgico de inegável importância para o ritual católico. Ora, um ritual não se altera sem que seu significado e sua força também sejam alterados. Essa proposta de tradução esboçou um desejo de repensar a autoridade exegética — entre teólogos e filólogos —, a partir do reconhecimento das diferenças entre seus respectivos campos de atuação. A *Apologia* da tradução de Erasmo reivindicava essa mesma prerrogativa, na medida em que buscava arrastar o texto religioso para a esfera da reflexão filológica, questionando assim a autoridade dos teólogos em matéria de crítica textual (ainda que não em termos de dogma). À revelia de suas possíveis boas intenções, a atitude de Erasmo foi interpretada como um ataque por parte da Igreja e sua reação não se fez tardar.<sup>837</sup>

Sem entrar em maiores detalhes, é preciso compreender essa polêmica à luz de um contexto histórico atravessado por tensões entre as principais instituições do final do século XV e início do XVI na Europa: a Igreja Católica (assim como a Ortodoxa), por um lado, e as autoridades políticas locais, por outro. Em meio a elas, transitavam humanistas e universitários, representando diferentes interesses políticos em suas discussões teológicas e filológicas,

---

<sup>837</sup> Sobre esse debate entre teólogos e filólogos no início do século XV: KRISTELLER, [1955] 1995, p. 75-94; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 164-70; PFEIFFER, 1976, p. 71-96; CASANOVA, [1999] 2002, p. 68-80; SALADIN, [2000] 2013, p. 363-402. — Para que se tenha uma ideia da ousadia de Erasmo quando resolveu fazer uma edição do *Novo Testamento*, basta mencionar o fato de que sua versão (conhecida como *textus receptus*) seguiu como uma das principais referências críticas até 1881, quando B. F. Westcott e F. J. A. Hort publicaram sua edição, segundo os princípios atualizados da crítica textual (REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 187).

envolvendo o latim eclesiástico, o grego e as demais línguas modernas, mas também as línguas antigas (inclusive o hebraico).<sup>838</sup> Nesse contexto, teve existência (ainda que bastante limitada) a utopia de uma República das Letras. Para que se compreenda o impacto histórico de polêmicas como as que Erasmo conheceu, basta lembrar que entre a publicação da primeira edição de seu *Novum Instrumentum* (1516) e a segunda (1519), Lutero pregou suas 95 teses contra as indulgências em Wittenberg (1517), dando início ao processo que resultaria pouco depois na cisão representada pela Reforma Protestante e pela Contrarreforma. No que diz respeito a uma história dos Estudos Clássicos, esses acontecimentos tiveram consequências duradouras porque o posicionamento oficial da Igreja Católica quanto ao estudo das línguas antigas (principalmente o grego e o hebraico) implicou numa série de obstáculos para a prática da Filologia, promovendo uma verdadeira migração do humanismo para regiões protestantes ao norte da Europa: o Concílio de Trento, realizado entre 1545 e 1563, dedicou suas primeiras seções à questão das línguas sagradas e confirmou tanto a autenticidade da *Vulgata* quanto a interdição de se ler o texto bíblico em grego ou hebraico; no final do Concílio, a promulgação do *Index librorum prohibitorum* [*Índice dos livros proibidos*] desencadeou um recuo geral no tipo de estudo até então em voga (principalmente na Europa católica, uma vez que as atividades de publicação continuaram com certa liberdade em regiões protestantes, devido mais à negligência das autoridades do que a projetos de incentivo à erudição).<sup>839</sup>

Não por acaso, as primeiras apreciações positivas escritas em latim sobre Homero e seus poemas nesse período começaram a ser publicadas principalmente por estudiosos atuando em regiões setentrionais: Joachim Camerarius editou a *Iliada* e a *Odisseia* em grego antigo (1541 e 1551, respectivamente), já tendo publicado breves comentários gramaticais e exegéticos aos

---

<sup>838</sup> Sobre o antijudaísmo revelado em parte das discussões acerca da superioridade (ou não) do texto hebraico do *Antigo Testamento* sobre a versão oferecida pela *Vulgata* (no caso Reuchlin): KROLL, [1908] 1919, p. 104; SANDYS, 1908a, p. 256-7; PFEIFFER, 1976, p. 86-90; SALADIN, [2000] 2013, p. 203-29; THURN, [2012] 2014; TURNER, 2014, p. 41. — As motivações por trás do debate sobre a falsidade de textos judaico-helenísticos nos séculos seguintes (KROLL, [1908] 1919, p. 122), inclusive em seus desdobramentos sobre a cronologia da Antiguidade, talvez tenham bebido de certo antijudaísmo também. Sobre o tema das implicações religiosas na crítica textual desse período, a próxima nota oferece uma vasta bibliografia (à qual podem ser acrescentadas as seguintes referências, mais específicas): HARTOG, 1996, p. 84-6; PORTER, 2010, p. 119; MARCHAND, 2011, §5-7.

<sup>839</sup> Para apontamentos sobre a Reforma e a Contrarreforma na história dos Estudos Clássicos: BONNET, 1892, p. 63-5; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1901, p. 205-6; KROLL, [1908] 1919, p. 115-6; SANDYS, 1908a, p. 203-10; p. 369-70; PECK, 1911, p. 301-4; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 20; KRISTELLER, [1955] 1995, p. 75-94; RIGHI, [1962] 1967, p. 116-25; GUSDORF, 1964, p. 29-52; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 164-70; POMIAN, 1975, p. 943-4; PFEIFFER, 1976, p. 69-142; MOMIGLIANO, 1985, p. 83-96; GRAFTON, [1997] 1998, p. 126-37; SALADIN, [2000] 2013, p. 403-11; RIEDEL, 2007, p. 173-6; ROWLAND, 2007, p. 45-56; MARCHAND, 2011, §1-4; TURNER, 2014, p. 39-52; WOLFE, 2020, p. 501-4. — Sobre a criação da Companhia de Jesus, em 1534, e sua atividade educacional e missionária em países católicos: SANDYS, 1908a, p. 283-90; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 16; GUSDORF, 1964, p. 33-47; MOMIGLIANO, 1985, p. 68; p. 83-5; LEGHISSA, 2007, p. 107-9; LÓPEZ GRIGERA, 2007.

primeiros dois livros da *Iliada*; Philipp Melanchthon destacou aspectos retóricos e morais em suas leituras dos poemas homéricos, com base em princípios interpretativos avessos à alegorização; Guillaume Budé — em período anterior à perseguição dos protestantes na França — estudou atentamente Homero, recorrendo a escólios bizantinos,<sup>840</sup> e propôs reflexões contundentes sobre as qualidades poéticas e morais de algumas passagens (ainda que tenha empregado alegorias para extrair mensagens cristãs do material analisado). Apoiados em sugestões de autores antigos sobre a transmissão oral dos poemas homéricos (incluindo Cícero, Eliano, Plutarco e Flávio Josefo), alguns filólogos desse período começaram a conjecturar os primeiros prenúncios do que seria a “questão homérica” na Modernidade: se Homero pode ter composto seus versos oralmente e eles podem ter sido colocados por escrito após séculos, talvez jamais seja possível desfazer as confusões e contradições incorporadas à própria malha desses poemas. Obertus Giphanius sugeria isso num texto que acompanha suas edições da *Iliada* e da *Odisseia* (publicadas em 1572), enquanto Isaac Casaubon observava o seguinte em seu comentário a Diógenes Laércio:

Se o que Josefo afirma é verdade, que Homero não deixou seus poemas por escrito, mas que eles foram preservados pela memorização [*diamnēmoneuómena*] e transmitidos por escrito muito depois, então, não vejo como seria possível tê-los um dia em sua forma correta, mesmo com os mais antigos manuscritos. Pois é provável que tenham sido escritos numa forma muito diversa da que tinham quando foram compostos pela primeira vez. (CASAUBON, 1583 *apud* WOLF, 1795, p. clxxx-clxxx).<sup>841</sup>

A autoridade de Homero constituía um legado inquestionável da Antiguidade. Isso era bem conhecido. O estranhamento despertado pela leitura dos poemas homéricos na Europa moderna, contudo, chocava-se com o reconhecimento dessa autoridade e colocava uma aporia para seus leitores: se Homero é tão admirado entre os mais insignes autores antigos — incluindo poetas como Virgílio, Horácio e Ovídio, para nem mencionar o filósofo Aristóteles —, por que seus poemas não parecem fazer jus a tal admiração? À luz dessa aporia, torna-se possível compreender o enorme desafio interpretativo que precisou ser encarado pelo “renascimento” de Homero na Europa ocidental no início da Modernidade.<sup>842</sup>

---

<sup>840</sup> Para reflexões específicas sobre os escólios analisados por Budé: PONTANI, 2007, p. 394-400; HAUGEN, 2020, p. 507-8.

<sup>841</sup> O trecho original latino é citado por Wolf em seus *Prolegomena*: “Si verum est quod Iosephus ait, Homerum sua poëmata scripta non reliquisset, sed διαμνημονευόμενα multo post scripta fuisse; non video, quomodo satis emendata possint ea haberi, vel si antiquissimos habeamus codices; siquidem verisimile est, non paullo aliter ea fuisse scripta, ac essent ab ipso composita.”

<sup>842</sup> Sobre os primeiros “defensores” do Poeta na Europa ocidental moderna: VOLKMANN, 1874, p. 5-7; GRAFTON, 1981a, p. 110-1; SOWERBY, 1997b, p. 180; FORD, 2006; FERRERI, 2007, p. 13-112; PONTANI,

Cumprir notar que o interesse de autoridades políticas da França, da Inglaterra e outros Estados emergentes começou a se fazer sentir em projetos de afirmação de suas línguas pátrias, promovendo, por exemplo, aquelas que se tornariam as primeiras traduções completas dos poemas homéricos para o vernáculo. Ainda que tenham precisado enfrentar dificuldades práticas das mais diversas ordens, essas traduções apareceram entre o final do século XVI e início do XVII: Hugues Salel e Amadis Jamyn verteram a *Ilíada* para o francês em 1577 (edição que serviu de base para a versão de Artur Hall para o inglês, publicada em 1581); em 1604, Salomon Certon traduziu para o francês a *Odisseia* (e, depois, novamente a *Ilíada*, em 1615); a tradução de Johannes Spreng da *Ilíada* para o alemão foi publicada em 1610; e a primeira tradução completa da *Ilíada* direto do grego para o inglês só foi publicada por George Chapman em 1611 (com sua *Odisseia* saindo numa edição completa dos poemas homéricos pouco depois, em 1616). Esse movimento de traduzir para o vernáculo textos antigos e dotados de autoridade teve enorme importância histórica, como é possível depreender do que significou para a língua alemã publicar a *Bíblia* na tradução de Lutero (o *Novo Testamento*, em 1522, e o *Antigo*, em 1534). A afirmação dos Estados nacionais nesse contexto histórico frequentemente encontrou apoio na expansão das línguas pátrias e na criação de um imaginário compartilhado pelas comunidades falantes dessas línguas, donde os impulsos para traduções de obras reconhecidas da Antiguidade, assim como novas produções nacionais. Um produto literário característico das linhas de força desse período consistiu justamente nas traduções chamadas *belles infidèles* [belas infiéis], na medida em que buscavam ampliar o repertório de obras disponíveis em francês, cuidando para fazer com que o possível estranhamento provocado por esses textos estrangeiros fosse atenuado por meio de uma adaptação às expectativas neoclássicas de seu público cortês.<sup>843</sup>

Apesar de todas essas iniciativas, Homero ainda estava muito longe de desfrutar do prestígio que tinha conhecido entre os antigos ou que viria a conhecer do século XIX em diante. Nesse *interregno*, se as polêmicas em torno aos poemas homéricos podem ser vistas como indicativas do prestígio excepcional que ele ainda possuía (em termos histórico-culturais), a verdade é que foram frequentemente motivadas por tentativas de questionar esse prestígio: enquanto havia aqueles que seguiam o juízo dos antigos, concedendo a Homero o lugar de honra

---

2007; SOLOMON, 2007, p. 514-21; SCHINDLER, [2012] 2014; DEMETRIOU, 2015; HAUGEN, 2020; WOLFE, 2020.

<sup>843</sup> Sobre as relações entre a afirmação dos Estados nacionais europeus modernos e sua política linguística: WOLF, 1807, p. 116-21; SANDYS, 1908a, p. 194-9; p. 239-43; LANZA, 1981, p. 549; ANDERSON, [1983] 2008, p. 107-26; BAGGIONI, 1997, p. 74-7; UNDERWOOD, 1998; CASANOVA, [1999] 2002, p. 53-7; p. 65-107; HUMMEL, 2000, p. 206-18; FUMAROLI, 2001, p. 12-8; HUMMEL, 2005; FORD, 2006; KAMINSKI, 2007; MARCHAND, 2011, §1-3; TURNER, 2014, p. 53-8; WOLFE, 2020, p. 495-500.

(mesmo que nem sempre com motivos muito diferentes do mero respeito por sua autoridade), havia também aqueles que ousavam julgar seus poemas segundo os critérios do presente e contestar sua pretensa superioridade em matéria de poesia. Uma análise dos debates sobre Homero — e tudo aquilo que ele representava nesse contexto — sugere que as dificuldades de compreensão de parte dos materiais pagãos, principalmente aqueles mais recuados no tempo (como é o caso da poesia grega do período arcaico), continuavam a apresentar obstáculos para a maioria dos leitores europeus dos séculos XVII e XVIII.<sup>844</sup>

A célebre *Querelle des Anciens et des Modernes* deve ser entendida nesses termos, sendo de se destacar inclusive que um desdobramento específico desses debates foi justamente uma *Querelle d'Homère*. Sem entrar aqui em suas prefigurações italianas,<sup>845</sup> a *Querelle* conheceu autores ditos “modernos” — como Charles Perrault, Jean Desmarets e Jean de La Fontaine —, reivindicando a necessidade de julgar tanto as obras do passado quanto as do presente, no campo das ciências, das artes e das letras, a partir dos critérios reconhecidos universalmente como melhores, a fim de se constatar a superioridade geral dos contemporâneos do “século de Luís, o Grande” (como sugeria o poema de Perrault, *Le siècle de Louis le Grand*, apresentado publicamente em 1687). Aceitando o desafio, os “antigos” — dos quais se destacavam nomes como os de Boileau, Racine e Fénelon — tentaram defender a superioridade dos antigos com base nos mesmos critérios compartilhados por eles com seus adversários. As implicações políticas da *Querelle* eram evidentes para todos os envolvidos, uma vez que diziam respeito à determinação de quais objetos deveriam ser reconhecidos como a base dos estudos e, portanto, de toda a vida cultural do presente. A bem da verdade, discussões parecidas ocorreram nessa mesma época na Inglaterra, onde William Wotton e Richard Bentley se posicionaram a favor dos modernos, enquanto Sir William Temple e Jonathan Swift tomaram a defesa dos antigos, assim como na Itália, onde certos escritos de Giambattista Vico fizeram eco às mesmas preocupações. Ainda que os *Anciens* tenham conseguido manter as prerrogativas educacionais dos autores clássicos ao longo de toda a discussão, os *Modernes* inevitavelmente levaram a melhor no que dizia respeito aos avanços científicos, filosóficos e artísticos da Modernidade, com ênfase especial para a obra de Descartes (cujos posicionamentos racionalistas serviram de

---

<sup>844</sup> Sobre as limitações da penetração de Homero na França setecentista: HEPP, 1966; FERRERI, 2007, p. 113-26. A sugestão de que os eruditos holandeses e flamengos dos séculos XVI-XVII, como Suffridus Petrus e Perizonius, estariam entre “os mais apaixonados defensores” de Homero encontra-se em Shapiro (2020, p. 558), que menciona a iconografia do período, como o célebre quadro de Rembrandt (1653), “Aristóteles com um busto de Homero”. Sobre o tema: KROLL, [1908] 1919, p. 116-8; SANDYS, 1908a, p. 300-32; p. 446; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 177-84; PFEIFFER, 1976, p. 138-42; GRAFTON, 1981a, p. 105-19; FERRERI, 2007, p. 91-101; p. 175-88; MANGUEL, 2007, p. 126-8.

<sup>845</sup> As raízes renascentistas dessa querela italiana, assim como suas dimensões modernas, são exploradas por Fumaroli (2001, p. 24-91). Ver ainda: PFEIFFER, 1976, p. 135-7; SETTIS, 2004, p. 61-5.

referência para boa parte dos debatedores, inclusive entre os *Anciens*). O ponto onde a questão permaneceu indefinida foi a da prerrogativa dos clássicos greco-romanos em termos de *Belles Lettres* e aqui a figura de Homero demonstrou todo o seu potencial metonímico para encarnar a visão de mundo própria da Antiguidade.<sup>846</sup>

Alguns pontos da *Querelle d'Homère* haviam sido prefigurados anteriormente, como quando Boileau publicou sua tradução do *Tratado do sublime* (atribuído a Longino), enfatizando o lugar de Homero como a fonte de todo o “sublime” em termos poéticos (inclusive para o próprio Platão), ou quando Perrault atacou de forma específica os poemas homéricos por seus erros de composição (especialmente em seus *Parallèles*, de 1688). Mas nada anunciava a avalanche de textos e as proporções dos debates sobre Homero entre os anos de 1714 e 1716. A questão parece ter sido motivada pela tradução da *Ilíada* para o francês publicada em 1711 por Anne Lefèvre — casada desde 1683 com André Dacier e, por isso, chamada Madame Dacier —, na qual a estudiosa, ainda que fazendo certas concessões à tradição das *belles infidèles*, propunha uma das versões mais atentas ao texto homérico até então apresentadas.<sup>847</sup> Houdar de la Motte, desejoso de desmascarar a pretensa grandeza da obra de Homero (ou seria a de Madame Dacier?), decidiu traduzir ele próprio a *Ilíada*. Concluiu a tarefa em menos de três anos, ainda que não dominasse o grego, e publicou sua tradução em 1714, acompanhada de um prefácio sob o título de “Discurso sobre Homero”. Nesse texto, o autor defendia que o poema homérico era insuportável para um leitor moderno, devido a sua falta de clareza, organização, unidade poética e bom gosto. Segundo ele, as próprias traduções anteriores da obra, como a de Madame Dacier, tentavam corrigir esses aspectos, mas o problema persistia e a melhor alternativa era transmutar inteiramente a *Ilíada* numa obra moderna e mais atraente, conforme os critérios contemporâneos da decência e do bom gosto. Após a publicação desse verdadeiro ataque contra a autoridade e a precedência literária dos *Anciens*, Madame Dacier publicou um ensaio intitulado *Sobre as causas da corrupção do gosto* (1714), no qual rebatia detalhadamente os argumentos de seu crítico, enquanto delineava a grandeza sublime de

---

<sup>846</sup> Sobre a *Querelle des Anciens et des Modernes*, incluindo seu significado para a história dos Estudos Clássicos: BONNET, 1892, p. 58-61; KROLL, [1908] 1919, p. 109-12; SANDYS, 1908a, p. 370; p. 403-8; BÉRARD, 1917, p. 54-8; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 29; KRISTELLER, [1955] 1995, p. 91-4; PFEIFFER, 1976, p. 134; p. 150-2; LE GOFF, [1977] 2013, p. 161-72; SIMONSUURI, 1979, p. 19-45; FURET, [1982] 1990, p. 113-9; GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 8-12; DEJEAN, [1997] 2005; CASANOVA, [1999] 2002, p. 90-1; DÉCULTOT, 2000; FUMAROLI, 2001, p. 92-196; LACERDA, 2003, p. 47-58; SETTIS, 2004, p. 65-70; FERRERI, 2007, p. 126-63; FORD, 2007, p. 161-4; MANGUEL, 2007, p. 114-25; SCHNAPP, [2012] 2014; SANTANA, 2020, p. 8-18. Ver ainda: WOLF, 1795, p. cxiii-cxv; [1795] 1985, p. 116-8.

<sup>847</sup> À guisa de clareza, Madame Dacier publicou sua tradução em prosa. Sobre a importância dessa grande helenista para uma reflexão crítica sobre os Estudos Clássicos e sua história: ITTI, 2015; FABRE-SERRIS, 2016; WYLES, 2016. Ver também: WOLF, 1795, p. cclix-cclx; [1795] 1985, p. 207; SANDYS, 1908a, p. 291-2; FERRERI, 2007, p. 162-3; GÖBEL, [2012] 2014.



Homero e a necessidade da *imitatio* [imitação] para que os modernos almejassem uma grandeza semelhante. Na sequência do debate, muitas outras publicações polêmicas foram dadas a lume, tanto entre os *Modernes* (incluindo o próprio Houdar de La Motte e o abade Terrasson) quanto entre seus adversários (como François Gacon e Jean Boivin): enquanto os primeiros defendiam uma poética racionalista, guiada pelos princípios do bom gosto, objetivando depreciar as incorreções de Homero e ressaltar suas possíveis influências pedagógicas negativas, os *Anciens* enfatizavam os aspectos sublimes de suas composições e trabalhavam com a possibilidade de extrair lições de virtude moral a partir de um trabalho interpretativo sobre seus poemas.<sup>848</sup>

No âmbito dessa *Querelle*, os *Modernes* ressuscitaram um texto do abade d'Aubignac, escrito em 1670 (pouco antes de sua morte), mas publicado apenas em 1715, de forma anônima e sob o título de *Conjecturas académicas ou dissertação sobre a Ilíada*. Esse texto deve ser mencionado aqui porque será uma das fontes para as propostas defendidas por Wolf, com seus *Prolegomena* de 1795, embora deva ser compreendido à luz do debate francês: recorrendo a procedimentos neoclássicos de análise, as *Conjecturas* detalham as inconsistências de gosto, razão, estilo e poética presentes na *Ilíada*, propondo como desdobramento lógico que esse poema não poderia ser obra de um só autor, mas sim o resultado de uma compilação de cantos dispersos. Como se vê, os critérios “cartesianos” de avaliação poética empregados aí são os mesmos que defendiam outros *Modernes* no início do século XVIII, mas d'Aubignac desdobra conclusões idiossincráticas para a época, como indicam o título da primeira parte de sua obra (“Homero não existiu”) e algumas de suas reflexões sobre a possibilidade de que esse nome não fosse mais que uma invenção.<sup>849</sup> Parte dos argumentos reunidos para avançar a ideia de que a *Ilíada* teria sido originalmente composta por um conjunto de cantigas — como as anedotas sobre Pisístrato e seus filhos, a passagem em que sua transmissão oral é referida por Flávio Josefo (*Contra Ápion* 1.2) e a análise de certas inconsistências narrativas e estilísticas — voltará a aparecer em obras publicadas nas próximas décadas, mas aqui interessa sublinhar quão iconoclasta essa tentativa de aniquilar o mais insigne representante dos *Anciens* pareceu aos participantes de ambos os lados da *Querelle*: apesar do instigante grau de novidade da “heresia” do abade d'Aubignac, a verdade é que pouquíssimos leitores estavam dispostos a negar a existência de Homero (e, portanto, seu estatuto de autor) no início do século XVIII. Suas

---

<sup>848</sup> Para mais referências sobre a *Querelle d'Homère*: VOLKMANN, 1874, p. 11-3; ABRAMS, [1953] 2010, p. 108-23; PFEIFFER, 1976, p. 134-5; SIMONSUURI, 1979, p. 46-56; DEJEAN, [1997] 2005, p. 139-56; FUMAROLI, 2001, p. 196-218; LACERDA, 2003, p. 59-153; FERRERI, 2007, p. 126-63; FORD, 2007, p. 164-5; KAMINSKI, 2007, p. 67-8; SANTANA, 2020.

<sup>849</sup> Em seus apontamentos sobre o livro do abade d'Aubignac, Malta (2011, p. 23) formula a questão nos seguintes termos: “A heresia central consistia, naturalmente, em suprimir a existência do grande Homero, em ‘matar’ o homem que tinha produzido os grandes monumentos da nossa literatura ocidental.”

*Conjecturas* teriam que esperar algumas décadas para serem convocadas, malgrado seu, para o centro de novas polêmicas.<sup>850</sup>

O nome do poeta ecoou nos quatro cantos da Europa e não seria exagerado considerar que a *Querelle d'Homère* funcionou como uma caixa de ressonância para as reivindicações de sua primazia poética. Mas o que emergiu disso com clareza para os amantes de Homero foi a necessidade de repensarem a apresentação de sua figura e sua obra à luz de certas expectativas do público moderno. É nesse sentido que cumpre entender alguns posicionamentos esboçados por Richard Bentley, por exemplo. Se o erudito inglês é mais conhecido hoje por seus avanços no campo da crítica textual, tendo sido o primeiro a defender de forma convincente a hipótese de que uma antiga consoante com o som de /w/ não teria sido transmitida na redação final da *Ilíada* e da *Odisseia*, provocando um sem-número de problemas métricos e gramaticais,<sup>851</sup> uma parte significativa de sua atividade foi seu engajamento em discussões públicas sobre os autores antigos e seu sentido para a educação contemporânea. Contradizendo aqueles que, como Anthony Collins, defendiam a dimensão divina de Homero, Bentley — em consonância com o alvorecer do Iluminismo — delineou uma imagem muito mais humana e crível do poeta antigo:

Para provar o conhecimento *a priori* de Homero, nosso autor [Anthony Collins] diz: “Ele deu forma a seu poema para a Eternidade, a fim de agradar e instruir a Humanidade”. Isso é admirável: Eternidade e Humanidade. Nada menos que todas as idades e todas as nações estavam compreendidas pela visão do Poeta. Aceitai minha palavra quanto a isto: o pobre Homero em tais circunstâncias e numa época tão recuada jamais teve pensamentos tão elevados. Ele escreveu uma sequência de canções e rapsódias para ele mesmo cantar em troca de ganhos miúdos e alguma diversão, em festivais e outros dias de celebração; ele fez a *Ilíada* para os homens e a *Odisseia* para o outro sexo. Essas canções desconexas só foram recolhidas na forma de um poema épico ao tempo de Pisístrato, mais de 500 anos depois. (BENTLEY, [1711] 1743, p. 26).

No século XVIII, o estudo paradigmático de línguas e culturas encaradas cada vez mais como mortas era alvo de críticas acerbas, principalmente por parte daqueles que — como fora denunciado pela *Querelle* — propunham uma educação atualizada, com base em

---

<sup>850</sup> Sobre o abade d'Aubignac e sua obra: BÉRARD, 1917, p. 58-117; CROISSET, 1926; PARRY, 1971, p. xii-xiii; SIMONSUURI, 1979, p. 42; FERRERI, 2007, p. 119-163; HUMMEL, 2011; MALTA, 2015, p. 21-9. Ver ainda: WOLF, 1795, p. cxiii-cxv; [1795] 1985, p. 116-8.

<sup>851</sup> Essa consoante seria grafada pela sobreposição de dois gamas (F), recebendo por isso o nome de digama. Bentley tinha o plano (não executado) de editar os poemas homéricos reinserindo os digamas em todas as passagens originalmente marcadas por sua presença. Pfeiffer (1976, p. 157), assim como Grafton, Most e Zetzel (1985, p. 7), apontam que Heyne aceitou a hipótese sobre a existência original do digama em Homero, num artigo publicado em 1795, enquanto Wolf não apenas a recusou, mas se referiu a ela como *senile ludibrium Bentleiani ingenii* [o engano senil do engenho de Bentley] (segundo formulação que consta da edição de Bernhardt, de 1869, dos *Kleine Schriften* [Escritos menores] de Wolf, em sua p. 1070).

conhecimentos modernos, ministrados nas línguas vernáculas, em vez da imitação servil de modelos ultrapassados. Nesse contexto, Bentley, embora fosse um dos mais insígnies praticantes da Filologia, alinhava-se com os posicionamentos dos Modernos, como demonstrou sua discussão com Swift por ocasião da chamada *Battle of Books*. Contudo, sua posição não era consensual entre os praticantes da Filologia e, muito menos, entre os admiradores de Homero.<sup>852</sup>

Ainda entre os ingleses, Alexander Pope ficou famoso por suas belas traduções da *Ilíada* (1715-20) e da *Odisseia* (1725-26), com as quais pretendeu demonstrar a força criadora do gênio de Homero, contrapondo-se explicitamente aos Modernos, criticados por sua preferência pela poética neoclássica de Virgílio. Foi ele também autor do poema épico-satírico *The Dunciad* (1728-43), no qual ridicularizava os esforços filológicos de Bentley e outros *dunces* [tolos], responsáveis por tornar os poetas maçantes e arruinar inteiramente sua poesia.<sup>853</sup> Concomitantemente, crescia o interesse público por relatos sobre sociedades primitivas e exóticas, como indicam as vogas de relatos de viajantes europeus sobre os povos “primitivos”, assim como, algumas décadas depois, as coletâneas de canções “populares” (na linha das que James Macpherson atribuiu a Ossian, com sucesso retumbante, em 1760).<sup>854</sup> Por volta dessa mesma época, o escocês Thomas Blackwell publicou *Enquiry into the life and writings of Homer* (1735), onde defendia a tese iluminista de que o gênio de Homero só poderia ser compreendido a partir do momento em que as credices acerca da dimensão divina de sua poesia fossem abandonadas (BLACKWELL, 1735, p. 2-4). Tentando elucidar a excelência incomparável dos poemas homéricos, o estudioso analisava as fontes antigas sobre a vida do poeta e buscava determinar as razões históricas por trás de seu gênio: em primeiro lugar, uma combinação de faculdades pessoais inatas com acasos favoráveis (seção I); em segundo, um ambiente propício, incluindo as condições climáticas, a sociedade, a educação e as experiências de infância (seções II-VIII). Embora os valores primitivos e o frescor da sociedade dos tempos de Homero apareçam aí como condição necessária para o sucesso de seus poemas, sua

---

<sup>852</sup> Para referências a Bentley, inclusive suas pesquisas sobre a presença do digama nos versos homéricos e suas querelas com contemporâneos: VOLKMANN, 1874, p. 7-9; BONNET, 1892, p. 62-3; KROLL, [1908] 1919, p. 118-21; SANDYS, 1908a, p. 400-10; PECK, 1911, p. 361-71; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 35-9; RIGHI, [1962] 1967, p. 131-3; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 184-8; PFEIFFER, 1976, p. 143-58; GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 6-7; GRAFTON, 1991, p. 12-21; CHIARINI, 1995, p. 669-79; GRAFTON, [1997] 1998, p. 92-8; FERRERI, 2007, p. 170-3; KAMINSKI, 2007; MANGUEL, 2007, p. 129-35; HAUGEN, 2011; NESSELRATH, [2012] 2014; TURNER, 2014, p. 67-71; HAUGEN, 2020, p. 507-8. Ver ainda: WOLF, 1795, p. cxiii-cxv; [1795] 1985, p. 116-8.

<sup>853</sup> No quarto livro dessa *Tolíada*, Bentley aparece representado como um erudito esnobe, embrulhado em sua toga acadêmica e cercado de escolásticos, enquanto vocifera: “Versifiquem o quanto quiserem, todo o esforço será vão:/ Críticos, como eu, em prosa tudo de novo tornarão.” No original: “Turn what they will to Verse, their toil is vain:/ Critics like me shall make it Prose again.” (POPE, *Dunciad* B 4.213-4 Butt). Para mais detalhes sobre Pope, conferir a nota anterior com a bibliografia sobre a vida de Bentley.

<sup>854</sup> Indicações suplementares ao tema são oferecidas por Ferreri (2007, p. 206-11).

qualidade depende, antes de tudo, de sua própria excelência pessoal e sua capacidade de observar os entornos com atenção: as descrições precisas das regiões, povos e costumes da Grécia, tanto quanto de seus adversários e vizinhos, contam como primorosa realização de Homero (seção XII). Apesar de instigantes, essas propostas de Blackwell não encontraram ampla audiência imediatamente, mas suas ideias foram retomadas e exploradas por um inglês algumas décadas depois, pouco antes de seu livro ser traduzido para o alemão por Johann Heinrich Voss, em 1776, e se tornar uma referência importante para figuras como Herder, Goethe e Schiller.<sup>855</sup>

O inglês responsável por aprofundar e conferir novo direcionamento às intuições de Blackwell foi Robert Wood, com seu *Essay on the original genius and writings of Homer* (1769). Viajante contumaz e amoroso dos clássicos, Wood visitou muitos pontos da Grécia na década de 1750 — aproveitando-se de uma prática que se tornava tendência naquele momento entre as elites europeias — e foi a partir dessas experiências que ele passou a compreender os *insights* de Blackwell sobre Homero e seus poemas: a amplitude dos conhecimentos demonstrados pelo poeta, a simplicidade de sua narrativa, sua originalidade, tudo isso derivaria de uma capacidade aguda para observar seus entornos e responder imaginativamente a eles. Segundo suas próprias palavras, “enquanto modelo perfeito para a composição, no grande campo da Imitação, Homero é o mais original de todos os poetas e o mais constante e fiel copista da Natureza” (WOOD, [1769] 1775, p. 5). Assim sendo, tornava-se dispensável pressupor que o gênio de Homero precisasse de uma inspiração divina, afinal, o estudioso estivera na Grécia e vira as paisagens e tradições pintadas pelo poeta, às vezes com a precisão de um historiador (WOOD, [1769] 1775, p. 294). Com essa ênfase na realidade histórica do que é representado na *Iliada* e na *Odisseia*, Wood renunciou a importância que a arqueologia e a etnografia ganhavam cada vez mais nos estudos da Antiguidade, principalmente a partir do século XIX. Outra contribuição fundamental de seu trabalho é a sistematicidade da defesa segundo a qual — em vista do estado de desenvolvimento da época — “Homero não sabia ler nem escrever” (WOOD, [1769] 1775, p. 248), tese que buscou corroborar com uma série de argumentos (retomados com proveito em importantes estudos posteriores).<sup>856</sup> Contribuiu para o rápido

---

<sup>855</sup> Para referências a Thomas Blackwell e seu contexto intelectual: VOLKMANN, 1874, p. 14-23; ABRAMS, [1953] 2010, p. 117-9; SIMONSUURI, 1979, p. 99-107; LACERDA, 2003, p. 157-231; FERRERI, 2007, p. 202-6; GRAVER, 2007, p. 73-80; TREVOR-ROPER, 2010, p. 176-81; TURNER, 2014, p. 71-2.

<sup>856</sup> As evidências elencadas por Wood para justificar seu posicionamento são: “o fato de não haver nenhuma menção nos poemas à escrita; o uso restrito, lento e complexo da anotação alfabética em sua fase inicial; a escassez de materiais, que ficavam restritos à pedra e à madeira; o modo solene como Homero se dirige às Musas, filhas da Memória; a transmissão não escrita das leis nos primeiros tempos; o testemunho de Flávio Josefo; e, finalmente, a atribuição (principalmente a Pisístrato) de uma ordenação da *Iliada* e da *Odisseia*, tomada como sinal da introdução da escrita.” (MALTA, 2015, p. 35).

sucesso de sua obra, inclusive em termos universitários, sua tradução para o alemão em 1773, encomendada e prefaciada por Christian Gottlob Heyne, professor na Universidade de Göttingen, com quem estudaria ninguém menos que o próprio Wolf (em 1779).<sup>857</sup>

Ideias assim estavam circulando nessa época por diferentes regiões da Europa. Ainda que tenha passado a maior parte de sua vida em Nápoles e sua obra tenha demorado algumas décadas até encontrar uma quantidade mais significativa de leitores, Vico prenunciou algumas das tendências apontadas anteriormente num amplo quadro histórico da humanidade, sintetizando-as desde suas origens até o presente. Tal é sua *Scienza Nuova* [*Ciência Nova*] (1725, 1730 e 1744). Com apoio em diversas referências filosóficas e históricas da Antiguidade, o estudioso defendeu que — após as experiências dos hebreus com o divino — a humanidade descobriu os poderes da imaginação com os gregos, principalmente com seu maior representante no campo da poesia durante a Idade Heroica, Homero. Todo o livro terceiro de sua obra, intitulado “Da descoberta do verdadeiro Homero”, é dedicado a esboçar o quadro histórico dentro do qual o poeta emerge como um homem de sua época: vulgar, bruto, bárbaro, infantil, canhestro e miserável, mas altamente imaginativo e sublime (na verdade, “o mais sublime de todos os mais sublimes poetas”, §807, trad. Jorge Vaz de Carvalho). Com uma caracterização tão disparatada, Vico buscava sugerir que um indivíduo histórico assim jamais teria existido, propondo que Homero nada mais seria do que “uma ideia, ou seja, um caráter heroico de homens gregos, surgido enquanto esses narravam, cantando, suas histórias” (§873, trad. Jorge Vaz de Carvalho). Com isso, o estudioso defendeu o poeta das acusações morais, estilísticas e narrativas lançadas contra a *Ilíada* e a *Odisseia* (§882), enquanto avançava a proposição de que esses poemas seriam, na verdade, “dois grandes tesouros do direito natural das gentes da Grécia” (§904, trad. Jorge Vaz de Carvalho). É impressionante a que ponto essas reflexões prenunciam certos posicionamentos de Herder e outros pensadores alemães sobre a natureza do *Volksgeist* [espírito do povo], definindo as bases para uma nova forma de interpretação do *lógos*: não mais restrito ao sentido plenamente presente na palavra inspirada, ou na consciência de um indivíduo genial, esse *lógos* passa a ter no espírito de todo um povo o lastro reconstitutivo de seu sentido originário. As consequências dessa forma de encarar o fenômeno da palavra poética aparecerão em toda a sua profundidade nas décadas seguintes,

---

<sup>857</sup> Sobre a vida e a obra de Robert Wood: VOLKMANN, 1874, p. 23-4; p. 28-33; SANDYS, 1908a, p. 432-3; BÉRARD, 1917, p. 161-72; PFEIFFER, 1976, p. 161-2; SIMONSUURI, 1979, p. 133-42; FERRERI, 2007, p. 223-7; GRAVER, 2007, p. 74-6; SOLOMON, 2007, p. 523-5; TURNER, 2014, p. 72-3; MALTA, 2015, p. 33-8. Ver ainda: WOLF, 1795, p. xl-lvii; [1795] 1985, p. 71-82.

com a instituição de um enorme aparato institucional para estudar especificamente a cultura dos povos da Antiguidade clássica.<sup>858</sup>

Encaminhando a conclusão deste breve esboço da questão homérica na Modernidade, em associação com seus possíveis significados para uma outra história dos Estudos Clássicos, cumpre observar que — como resposta às dificuldades sentidas por leitores contemporâneos — duas tendências no tratamento do poeta emergiram no Século das Luzes: por um lado, Homero começou a ser cada vez mais historicizado, isto é, visto como parte de um processo histórico mais amplo no desenvolvimento da humanidade; por outro, concomitantemente, o poeta passou a ser idealizado, ou seja, alçado a uma espécie de ideal poético alheio a quaisquer determinações espaço-temporais de um contexto específico. “Esses tempos de barbárie eram o século de ouro”, escreveu Rousseau em seu *Ensaio sobre as origens das línguas* ([1761] 1782, p. 387).<sup>859</sup> Historicizar e idealizar podem parecer tendências contraditórias, mas espero mostrar em que sentido elas são fundamentalmente complementares. Essa complementaridade aparecerá com toda a evidência em sua participação no constructo paradoxal que é a disciplina moderna dos Estudos Clássicos: históricos e científicos, mas também universais e paradigmáticos, esses estudos abrigam em seu bojo algumas das contradições constitutivas do projeto moderno de Europa. A meu ver, não é casual que o enigma Homero tenha sido convocado a desempenhar, nesse contexto, o papel de metonímia dessa disciplina. Conglomerando os impulsos aparentemente conflituosos da historicização e da idealização, Homero será ungido como a origem esquecida da própria Modernidade.<sup>860</sup>

---

<sup>858</sup> Sobre Vico e seu lugar na história dos Estudos Clássicos: VOLKMANN, 1874, p. 13-4; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 44-5; BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 147-76; LANZA, 1949, p. 196; ABRAMS, [1953] 2010, p. 116-7; RIGHI, [1962] 1967, p. 137-41; IGGERS, [1968] 1983, p. 29-30; BERLIN, 1976, p. 1-142; SIMONSUURI, 1979, p. 90-8; RANCIÈRE, [1998] 2010, p. 37-40; LACERDA, 2003, p. 235-300; PORTER, 2004b, p. 12-3; FERRERI, 2007, p. 188-99; MANGUEL, 2007, p. 150-2; MARSH, 2007, p. 217; PORTER, 2011c; MALTA, 2015, p. 29-32.

<sup>859</sup> A referência de Rousseau é aos tempos da Antiguidade bíblica e homérica. Em outro trecho desse mesmo ensaio, ele anotava algo que corrobora as sugestões da presente exposição: “Apenas quando a Grécia começou a ter livros e poesia escrita em abundância, todo o charme dos poemas de Homero se fez sentir por comparação. Os outros poetas escreviam, apenas Homero tinha cantado; e esses cantos divinos só deixaram de ser escutados com enlevo quando a Europa se cobriu de bárbaros que se meteram a julgar o que não podiam sentir.” (ROUSSEAU, [1761] 1782, p. 378). — Essa passagem é elogiosamente citada por Wolf (1795, p. xc-xci; [1795] 1985, p. 102). Para referências a esse debate sobre a origem das línguas e da escrita: FERRERI, 2007, p. 213-23.

<sup>860</sup> Sobre a complementaridade dessas tendências na fundação moderna dos Estudos Clássicos e suas investigações sobre Homero: SIMONSUURI, 1979, p. 152-5; GRAFTON, 1991, p. 32-46; PORTER, 2004a, p. 330-2; LEGHISSA, 2007, p. 155-74; PORTER, 2011b.

## *Die Sehnsucht nach dem Verlohrnen*<sup>861</sup>

A nostalgia pela pátria espiritual — nunca visitada, mas para sempre perdida — assombra os sonhos mais profundos da Filologia. Os primeiros vislumbres oníricos dessa paisagem podem ser adivinhados na penumbra entrecortada por lampejos que prenunciam tempestades. Em alemão, esse desejo impossível e inevitável recebe o nome de *Sehnsucht*. Sentimento de desterro de si, vivenciado como anseio de retorno à própria palavra, nada caracteriza com mais pungência o impulso de certas metamorfoses da Filologia a partir de meados do século XVIII do que essa ideia de *Sehnsucht*. E Winckelmann consagra-se como seu primeiro e mais inspirado profeta.

Nesse período, a Europa ainda se porta como um conjunto de cômodos adjacentes ao salão que é a França. Quintal afora, a Inglaterra. Um grupo de eruditos acredita que suas elucubrações em latim sejam intercambiadas numa república à parte, mas em breve serão convocados a retomar seus lugares junto a seus conterrâneos. Os acontecimentos precipitam-se depressa, mas até a década de 1750 tudo parece relativamente tranquilo entre aquelas paredes. Quando o som áspero de palavras alemãs começa a se fazer ouvir aqui e ali, seus ecos evocam as mesmas discussões que se elevaram da França desde o início da *Querelle*, mas algo em seu fundo guarda certa dissonância que não passa despercebida aos ouvintes mais atentos (principalmente entre os próprios alemães):

O bom gosto, que mais e mais se expande através do mundo, começou a se formar primeiro sob o céu grego. Todas as invenções de povos estrangeiros chegaram igualmente à Grécia apenas como uma primeira semente, mas tomaram outra natureza e forma no país que — como se conta — Minerva destinara aos gregos como morada, de preferência a todos os demais, por ser aquele que, graças às estações amenas ali encontradas, produziria cabeças inteligentes. (WINCKELMANN, [1755] 1756, p. 1-2).<sup>862</sup>

Os termos neoclássicos dessa formulação apontam para um horizonte inegavelmente histórico. Se o “bom gosto” é um dos maiores representantes da tentativa de universalização de conceitos para além de seu próprio contexto — nesse caso, a Europa, ou, mais especificamente,

---

<sup>861</sup> “O anseio pelo perdido”, expressão alemã empregada por Winckelmann para se referir a uma das forças motoras do estudo da Antiguidade.

<sup>862</sup> No original: „Der gute Geschmack, welcher sich mehr und mehr durch die Welt ausbreitet, hat sich angefangen zuerst unter dem griechischen Himmel zu bilden. Alle Erfindungen fremder Völker kamen gleichsam nur als der erste Saame nach Griechenland und nahmen eine andere Natur und Gestalt an in dem Lande, welches Minerva, sagt man, vor allen Ländern, wegen der gemäßigten Jahreszeiten, die sie hier angetroffen, den Griechen zur Wohnung angewiesen, als ein Land, welches kluge Köpfe hervorbringen würde.“

a França, dos séculos XVII e XVIII —, sua origem aparece aqui ancorada no tempo e no espaço. O “céu grego” de Winckelmann é o ideal originário a partir do qual o bom gosto encontrou as condições históricas propícias (em termos de clima, geografia e disposições étnico-culturais) para surgir e se desenvolver. Ou seja, embora o estudioso reflita sobre a origem histórica da arte, ele busca desdobrar desse *insight* um modelo atemporal e universal para ser imitado em qualquer outra condição. À luz do que tenho apresentado nas últimas páginas desta tese, contudo, o paradoxo talvez não se revele tão grande quanto poderia inicialmente parecer: afinal, se os gregos antigos reuniram as condições propícias para a produção das belas artes, conseguindo depurar o ideal de beleza a partir da reiterada imitação da natureza mais bela, os modernos — desprovidos dessas condições — podem se apoiar nas imagens ideais [*idealischen Bildern*] do belo universal [*allgemeinen Schönen*], tal como legadas pelos gregos, a fim de se desenvolver plenamente em termos artísticos também (WINCKELMANN, [1755] 1756, p. 13-4). Não há dúvidas de que essas reflexões buscam encontrar uma espécie de posição intermediária entre os partidos divergentes na *Querelle* (incluindo seus desdobramentos em disputas no campo das artes),<sup>863</sup> ainda que as tensões do debate atravessem toda a argumentação e aflorem de forma perigosamente disruptiva em certas passagens:

As fontes mais puras da arte estão abertas: feliz é quem as encontra e experimenta. Procurar essas fontes significa viajar para Atenas; e Dresden será, doravante, Atenas para os artistas.

O único caminho para nos tornarmos certamente grandes e, se possível, inimitáveis é a imitação dos antigos; e o que é dito sobre Homero — que quem aprendeu a admirá-lo é quem aprende a compreendê-lo — vale também para as obras de arte dos antigos, especialmente dos gregos. É preciso tornar-se íntimo delas, como com seus próprios amigos, antes que se possa achar o Laocoonte tão inimitável quanto o próprio Homero. (WINCKELMANN, [1755] 1756, p. 2-3).<sup>864</sup>

Historicizar o ideal, idealizar a história: duas faces de uma mesma moeda. Desenvolvida no Século das Luzes, essa estratégia começa a circular desde então e pretende estabelecer uma via de diálogo entre antigos e modernos, com o objetivo de combinar seus esforços em prol de finalidades superiores. A dimensão iluminista dos objetivos pedagógicos de Winckelmann

---

<sup>863</sup> Sobre o horizonte neoclássico francês das propostas de Winckelmann para as artes plásticas: PFEIFFER, 1976, p. 169-70; SELIGMANN-SILVA, 2011, p. 21-36; HARLOE, 2013, p. 60-3.

<sup>864</sup> No original: „Die reinsten Quellen der Kunst sind geöffnet: glücklich ist, wer sie findet und schmeckt. Diese Quellen suchen heißt nach Athen reisen; und Dresden wird nunmehr Athen für Künstler. Der einzige Weg für uns, groß, ja, wenn es möglich ist, unnachahmlich zu werden, ist die Nachahmung der Alten, und was jemand vom Homer gesagt, daß derjenige ihn bewundern lernt, der ihn wohl verstehen gelernt, gilt auch von den Kunstwerken der Alten, sonderlich der Griechen. Man muß mit ihnen, wie mit seinem Freunde, bekannt geworden sein, um den Laokoon ebenso unnachahmlich als den Homer zu finden.“



surge nos parágrafos finais de seu texto, com a evocação da figura de Prometeu e a proclamação neoclássica de que toda arte deve agradecer, mas também instruir. No curioso arranjo que ele propõe em suas *Reflexões*, o ideal de Atenas passa a ser encarado dentro de um processo histórico mais amplo, aparecendo ao lado da pequena cidade de Dresden, e Winckelmann consegue elevar assim seu próprio contexto saxônico para além do provincianismo ao qual tinha sido relegado até aquele momento.<sup>865</sup> A formulação de certas proposições do estudioso pode ter se pautado por uma erudição muito menos desinteressada do que às vezes se supõe — como sugere o fato de que, na sequência da publicação da obra, Augusto III, Rei da Polônia e Eleitor da Saxônia, oferece-lhe uma pensão que lhe permite desfrutar de certa liberdade intelectual em seus próximos anos de vida em Roma —, mas o importante é que suas *Reflexões* apresentam desdobramentos dignos de nota para qualquer história dos Estudos Clássicos. Deslocando o estudo da Antiguidade de sua ênfase tradicional em textos (representados na citação acima pela referência a ninguém menos que Homero), em benefício das obras de arte, enquanto incorpora a tendência cada vez mais comum de se privilegiar a Grécia como metonímia dos antigos, Winckelmann alarga consideravelmente os horizontes neoclássicos dos debates entre antigos e modernos. Sem entrar nos detalhes de sua análise da estátua do Laocoonte, que está na base das influentes considerações sobre a “nobre simplicidade” [*edle Einfalt*] e a “calma grandeza” [*stille Größe*] como características do ideal alcançado pelos gregos (WINCKELMANN, [1755] 1756, p. 24), eu gostaria de enfatizar a situação histórica intermediária desse estudioso e sua obra: na fronteira entre antigos e modernos; entre protestantes e católicos; entre eruditos da República das Letras e representantes do *Ancien Régime*; entre o antiquarismo do século XVII e as mais modernas abordagens da Filologia; Winckelmann torna-se um fenômeno de alcance europeu, enquanto seus escritos, traduzidos depressa para as principais línguas do continente, tornam-se um campo de acirradas disputas nas frentes mais diversas. Algumas dessas disputas serão mencionadas na sequência do argumento, mas gostaria de concluir essa parte da exposição aludindo a um aspecto de sua obra — a partir de sua célebre *História da arte da Antiguidade* (1764) —, para reforçar o que sugeri sobre a estrutura básica da Filologia como um desejo de se reapropriar daquilo que desde sempre já está perdido. O último parágrafo de seu *opus magnum* consiste numa sequência de imagens surpreendentes para o que se encontra em questão aqui e justifica sua citação na íntegra:

---

<sup>865</sup> O florescimento cultural da Saxônia, em especial da cidade de Dresden, nesse período é referido por Harloe (2013, p. 57-60). Sobre as apropriações da figura de Prometeu nesse contexto (também nas obras de Goethe, Herder e outros autores): WELLBERRY, 1996, p. 287-345.

No que diz respeito à história da arte, eu já ultrapassei bastante seus limites e, embora essa reflexão sobre sua ruína tenha me levado a sentir quase o mesmo desgosto que experimentaria quem se ocupasse com a descrição da história de sua própria pátria e abordasse sua destruição, depois de tê-la testemunhado, não evitei supervisionar o destino dessas obras de arte até onde meus olhos puderam alcançar. Da mesma forma que uma amante no porto junto ao mar — sem esperanças de rever aquele que ama — segue com olhos lacrimejantes o navio em que ele se afasta e acredita enxergar na distante vela a imagem do amado, assim também, nós, como essa amante, temos apenas uma espécie de sombra do objeto de nossos desejos; mas quanto maior o anseio despertado pelo que foi perdido [*Sehnsucht nach dem Verlohrnen*], tanto maior a atenção com que encaramos as cópias dos modelos originais, mais até do que faríamos se tivéssemos plena posse deles. Aqui, acontece conosco frequentemente como com pessoas que querem entrar em contato com fantasmas e acreditam vê-los onde não existe nada: o nome da Antiguidade tornou-se um preconceito; mas mesmo esse preconceito não é desprovido de utilidade. Que se imagine encontrar sempre muita coisa, a fim de que se busque muito e se encontre algo. Se os antigos tivessem sido mais pobres, teriam escrito melhor sobre a arte; comparados a eles, nós somos como herdeiros mal providos; mas reviramos cada pedra e, por meio de inferências a partir de muitos casos isolados, chegamos pelo menos a uma certeza conjectural, que pode se tornar mais instrutiva do que as notícias legadas para nós pelos antigos, uma vez que — à exceção de algumas indicações dotadas de discernimento — elas costumam ser meramente históricas. Não se deve ter medo de buscar a verdade, ainda que em detrimento do respeito por ela, e alguns devem errar para que muitos sigam pelo caminho correto. (WINCKELMANN, 1764, p. 430-1).<sup>866</sup>

Anseio pelo que sempre já está perdido. *Sehnsucht*. Filologia. Impossível não escutar os ecos platônicos da reflexão de Sócrates sobre a *philosophía*, tal como representada no *Banquete* (201d-212c). Winckelmann jamais partiu de Roma em direção à Grécia. Mas foi de Roma que deu vida a esse fantasma entrevisto em seus sonhos. Ou que acreditou ver. Para a Europa do século XVIII, Atenas ainda não era um lugar existente no tempo e no espaço: era um ideal. Segundo a formulação precisa de Hartog (1996, p. 210): “A viagem para a Grécia passa por

---

<sup>866</sup> No original: „Ich bin in der Geschichte der Kunst schon über ihre Gränzen gegangen, und ohngeachtet mir bey Betrachtung des Untergangs derselben fast zu Muthe gewesen ist, wie demjenigen, der in Beschreibung der Geschichte seines Vaterlandes die Zerstörung desselben, die er selbst erlebt hat, berühren müßte, so konnte ich mich dennoch nicht enthalten, dem Schicksale der Werke der Kunst, so weit mein Auge gieng, nachzusehen. So wie eine Liebste an dem Ufer des Meeres ihren abfahrenden Liebhaber, ohne Hofnung ihn wieder zu sehen, mit bethrântem Augen verfolget, und selbst in dem entfernten Segel das Bild des Geliebten zu sehen glaubt. Wir haben, wie die Geliebte, gleichsam nur einen Schattenriß von dem Vorwurfe unsrer Wünsche übrig; aber desto größere Sehnsucht nach dem Verlohrnen erwecket derselbe, und wir betrachten die Copien der Urbilder mit größerer Aufmerksamkeit, als wie wir in dem völligen Besitze von diesen nicht würden gethan haben. Es geht uns hier vielmals wie Leuten, die Gespenster kennen wollen, und zu sehen glauben, wo nichts ist: der Name des Alterthums ist zum Vorurtheil geworden; aber auch dieses Vorurteil ist nicht ohne Nutzen. Man stelle sich allezeit vor, viel zu finden, damit man viel suche, um etwas zu erblicken. Wären die Alten ärmer gewesen, so hätten sie besser von der Kunst geschrieben: wir sind gegen sie wie schlecht abgefundene Erben; aber wir kehren jeden Stein um, und durch Schlüsse von vielen einzelnen, gelangen wir wenigstens zu einer mutmaßlichen Versicherung, die lehrreicher werden kann, als die uns von den Alten hinterlassenen Nachrichten, die, außer einigen Anzeigen von Einsicht, bloß historisch sind. Man muß sich nicht scheuen, die Wahrheit auch zum Nachtheile seiner Achtung zu suchen, und einige müssen irren, damit viele richtig gehen.“

Roma, ou melhor, é a viagem para Roma. Pois Roma combina presença e ausência: o que vê aí quem aprendeu a ver é também o rastro de tudo aquilo que não se pode mais ver.” Os contemporâneos de Winckelmann já destacavam o fato de que foi ele “quem realmente descobriu Roma em Roma e mostrou para muitos italianos coisas que eles viam sem perceber o que realmente tinham diante de si.” (LIPPERT, 1767, p. xiv).<sup>867</sup> Essa Roma, frequentada desde o final do século XVIII por europeus desejosos de se cultivar, apresentava-se como o porto a partir do qual figuras como Gibbon, Goethe e Humboldt contemplaram uma Atenas perdida nas brumas do ideal. Herança desse homem de fronteiras: entre presente, passado e futuro, entre Dresden, Roma e Atenas, entre textos, pinturas e estátuas, Winckelmann indica — com seu olhar inflamado pelo entusiasmo — aquilo que se anuncia como uma espécie de futuro (do pretérito), delineando a necessidade de um estudo sistemático da Grécia antiga para a Europa moderna.<sup>868</sup>

Mas a responsabilidade por traçar o plano desse estudo não caberia a Winckelmann. Como sugeri, embora tenha obtido um diploma de Teologia na Universidade de Halle (1738-40), ele jamais desfrutou das condições materiais que julgava necessárias para seguir uma carreira universitária e não obteve sequer o título de mestre. Foi convidado para se tornar membro de importantes academias e sociedades científicas da Europa, mas as críticas mais acerbas que recebeu vieram de eruditos contestando a pertinência científica de suas contribuições. Assim devem ser entendidas: as críticas de Lessing (1766), destacando os erros de interpretação textual da *Eneida* e do *Filoctetes* em sua célebre análise do Laocoonte (para nem mencionar a acusação de que teria ignorado as diferenças de meio entre as artes plásticas e a literatura);<sup>869</sup> as apreciações do “encômio” escrito por Heyne (1778, p. 24-5), repreendendo sua tendência para perseguir devaneios de uma imaginação febril [*erhitzten Einbildungskraft*] e atuar em suas conjecturas sobre as obras de arte da Antiguidade menos como intérprete do que como vidente [*Seher*]. Da mesma forma precisa ser compreendida a ambiguidade presente

---

<sup>867</sup> No original: „Herr Winckelmann wird, als ein deutscher Gelehrter, dieserwegen in Rom selbst bewundert. Er hat wirklich Rom in Rom gefunden, und vielen Italiänern Sachen gezeigt, die sie gesehen, ohne zu wissen, daß sie bey ihnen wären.“

<sup>868</sup> Sobre Winckelmann e sua obra na história dos Estudos Clássicos: KROLL, [1908] 1919, p. 107-8; SANDYS, 1908b, p. 21-4; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 41-5; BUTLER, [1935] 1958, p. 9-48; PFEIFFER, 1976, p. 167-72; BERNAL, 1987, p. 212-5; HARTOG, [1995] 2003, p. 162-74; LEGHISSA, 2007, p. 175-208; SETTIS, 2004, p. 40-50; SELIGMANN-SILVA, [2005] 2018, p. 252-60; p. 292-300; MACHADO, 2006, p. 9-14; SÜSSEKIND, 2008; KUNZE, [2012] 2014; ANDURAND, 2013, p. 39-41; HARLOE, 2013; TURNER, 2014, p. 117-8; HÜBSCHER, 2016, p. 20; HAUGEN, 2020, p. 512-6.

<sup>869</sup> Sobre as críticas de Lessing a Winckelmann e suas próprias contribuições para o campo dos Estudos Clássicos: KROLL, [1908] 1919, p. 108-9; SANDYS, 1908b, p. 24-30; PECK, 1911, p. 402-3; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 47; BUTLER, [1935] 1958, p. 49-70; CHIARINI, 1995, p. 679-81; p. 703-8; MACHADO, 2006, p. 36-42; ANDURAND, 2013, p. 215-20; MEDEIROS, 2018b, p. 132-7.

nas considerações “elogiosas” por parte de outro estudioso *outsider* das instituições universitárias, como é o caso de Herder ([1778] 1882, p. 22), quando sugere, em seu *Memorial de Johann Winckelmann*, que sua obra de juventude seria superior às demais porque ele aí “abarcava mais do que tem, intuiu mais do que sabe, flutua em sonhos ainda ditosos e se entrega”, mesmo que faça isso sem a maturidade e a erudição que só iria adquirir mais tarde.<sup>870</sup> Descontando-se o fato de que foram escritas por um dos avatares dos *Frühromantiker* [primeiros românticos alemães], seria difícil imaginar palavras mais devastadoras do que essas para avaliar a qualidade intelectual de uma obra no Século das Luzes. Algo semelhante poderia ser demonstrado ainda a partir da carta em que Wolf tenta se justificar a Goethe, expondo suas dificuldades para escrever sobre as contribuições eruditas de Winckelmann: segundo ele, as dificuldades não seriam culpa exclusivamente sua, mas devidas também ao objeto avaliado, pois “explicações de passagens específicas onde se revela um *verdadeiro filólogo* são muitíssimo raras em Winckelmann, enquanto ele se mostra pouco exercitado e diligente em crítica histórica” (WOLF, 1805 *apud* HARLOE, 2009, p. 93).<sup>871</sup> Apesar da enorme notoriedade alcançada nas décadas seguintes ao escândalo de sua morte (em 1768), a verdade é que sua obra jamais foi plenamente reconhecida no campo da erudição.<sup>872</sup>

Esse descompasso entre a fama de sua figura pública e o reconhecimento dos méritos intelectuais de sua obra pode se dever a uma confluência de fatores contraditórios “internos” e “externos” aos praticantes da erudição: se, por um lado, as práticas tradicionais da Filologia não reconheciam o devido rigor no trabalho do estudioso, por outro, a área estava passando por transformações que já prenunciavam a voga de um retorno do humanismo e certo filohelenismo; se, por um lado, a sociedade da época dava mostras constantes de aporofobia, intolerância religiosa e homofobia, esses aspectos “desviantes” da vida de Winckelmann contribuíam para sua romantização em determinados contextos.<sup>873</sup> Ademais, a popularidade de sua obra — difundida não em latim, mas em alemão e outras línguas vernáculas — contribuiu para incentivar a apropriação posterior de sua figura como símbolo da relevância social da

---

<sup>870</sup> No original: „Er umfaßt mehr als er hat, ahndet mehr als er weiß, schwebt aber noch in seligem Traume und gibt sich selbst hin. Späterhin kommt Widerspruch, Regeln und Feinde, die ihn vorsichtig machen, er zergliedert gleichsam sich selbst, hat vielleicht schon Manier, will und muß seinen Ruhm unterhalten, ahmt sich wohl gar selbst nach [...]“

<sup>871</sup> No original: “[...] Aufklärungen einzelner Stellen, die den *wahren Philologen* verraten, sind überaus selten bei Winckelmann, und in historischer Kritik ist er gar nicht gewandt und nicht gewissenhaft genug [...]“

<sup>872</sup> Para reflexões críticas sobre a recepção posterior de Winckelmann e sua obra: HARTOG, [1995] 2003, p. 174-85; SELIGMANN-SILVA, [2005] 2018, p. 260-7; p. 300-6; LEGHISSA, 2007, p. 205-8; SÜSSEKIND, 2008, p. 69-71; ANDURAND, 2013, p. 43-5; p. 221-2; HARLOE, 2013; BARROSO, 2014, p. 170-4.

<sup>873</sup> Sua vida era relativamente bem conhecida pelos membros da República das Letras, como indicam testemunhos contemporâneos, e não parece ter havido muito mistério quanto a suas origens humildes, sua conversão ao catolicismo (em 1754) e sua homoafetividade.

Antiguidade no presente, à revelia do reconhecimento de suas possíveis contribuições para o campo da erudição.

Como já apontado, a Filologia começava a passar por certas modernizações nesse período, sob a influência de instituições educacionais criadas recentemente, em diálogo com princípios da *Aufklärung* [Iluminismo], como a Universidade de Halle, fundada em 1694, por Frederico III, Eleitor de Brandenburgo (consagrado Frederico I, Rei da Prússia, em 1701), ou com princípios do que viria a ser chamado de *Neuhumanismus* [neo-humanismo], como a Universidade de Göttingen, fundada em 1734, por George II, Rei da Inglaterra e Eleitor de Hanover.<sup>874</sup> Essas novas universidades foram importantes na medida em que introduziram transformações disciplinares responsáveis por diferenciá-las das instituições mais antigas (de base medieval), atraindo novos grupos de estudantes interessados no tipo de formação propiciado por seus quadros modernos. Um exemplo disso no campo das atividades filológicas seria o do erudito Johann Matthias Gesner, primeiro professor convocado para a Universidade de Göttingen, onde ocupou a cátedra de Poesia e Eloquência, tendo participado da organização de sua biblioteca e sua Sociedade de Ciências. Além disso, em 1737, criou um novo modelo de *Seminarium Philologicum* [Seminário Filológico] especialmente desenvolvido para discutir tópicos avançados de literatura clássica: a estrutura desse seminário buscava engajar a participação ativa dos estudantes nas pesquisas e funcionou como o embrião do que depois seria implementado de forma mais sistemática na Universidade de Berlim (a partir de 1810, como ainda veremos). A orientação de Gesner era fundamentalmente humanista, baseada na ideia de uma formação suscitada pela leitura atenta dos antigos, e refletia debates contemporâneos sobre a função da Antiguidade na educação moderna. Tamanha foi sua influência sobre o século XVIII alemão que Wilamowitz-Moellendorff ([1921] 1998, p. 42) o comparou a Melancthon (do século XVI), ao saudá-lo em sua *História da Filologia* como “um novo *Praeceptor Germaniae*” [preceptor da Germânia].<sup>875</sup>

Sua atuação interessa-nos aqui tanto como representante da Filologia no movimento de renovação iniciado pelas novas universidades alemãs no século XVIII, quanto como prenúncio

---

<sup>874</sup> Cumpre observar que esses monarcas tinham interesse na criação e manutenção dessas universidades não apenas para formar novas gerações habilitadas a atuar na administração de seus governos, mas também para angariar prestígio público. Nesse sentido, é possível sugerir que George II manteve a Universidade de Göttingen como um contrapeso ao poder crescente da Saxônia e da Prússia sobre outras regiões de língua alemã. Para mais reflexões sobre as universidades na Alemanha do século XVIII: KROLL, [1908] 1919, p. 106-7; GUSDORF, 1964, p. 59-67; RINGER, [1969] 2000, p. 30-7; p. 92-8; McCLELLAND, 1980, p. 27-98; GRAFTON, 1981a, p. 103-4; 1983b; MOMIGLIANO, 1985, p. 70-3; JARAUSCH, 1986; BERNAL, 1987, p. 215-23; LEVENTHAL, 1986; PALTER, 1996b, p. 371-87; RIEDEL, 2007, p. 178-80.

<sup>875</sup> Sobre Gesner e o legado de suas inovações pedagógicas: SANDYS, 1908b, p. 5-9; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 42; BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 211-20; RIGHI, [1962] 1967, p. 146-9; GUSDORF, 1964, p. 64-5; LEVENTHAL, 1986, p. 255-6; CHIARINI, 1995, p. 682; NUSS, [2012] 2014.

dos trabalhos de Christian Gottlob Heyne, erudito importante para uma série de desdobramentos envolvendo Homero e sua posição de destaque no âmbito do *Neuhumanismus*. Com a morte de Gesner em 1763, o estudioso — vivendo miseravelmente à época, embora já tivesse publicado trabalhos de edição cujos méritos filológicos eram reconhecidos até por estudiosos da estatura de Ruhnken (que foi o responsável por indicá-lo para o lugar de Gesner) —, assumiu a cátedra de Poesia e Eloquência da Universidade de Göttingen, assim como uma posição em sua Sociedade de Ciências e, alguns anos mais tarde, tanto a liderança do *Seminarium Philologicum* quanto a direção da biblioteca. Em todos esses empreendimentos, Heyne mostrou-se muito ativo, agindo em consonância com os ideais da época: em seus cursos principais, concentrava-se na leitura de poetas antigos, partindo de uma abordagem gramatical e histórica para então destacar os méritos estéticos de cada um deles, com o objetivo de enfatizar seus aportes para a formação do bom gosto;<sup>876</sup> em seus cursos suplementares, frequentemente abordava as artes plásticas da Antiguidade, recorrendo a uma coleção de réplicas de esculturas antigas para despertar a sensibilidade estética de seus estudantes;<sup>877</sup> no *Seminarium Philologicum*, instituiu a prática da pesquisa especializada sobre um determinado autor antigo, fazendo os participantes estudarem e debaterem algum tema com o objetivo de escrever dissertações em latim com trabalhos pertinentes para o campo da Filologia; à frente da biblioteca, triplicou o tamanho de suas coleções e organizou seu catálogo com um sistema que se disseminou para outras bibliotecas universitárias europeias e continua empregado até os dias de hoje em algumas delas. Sua concepção de Filologia incorporava elementos modernos, consistindo sobretudo em ler os autores antigos com “a proficiência necessária para compreender e expressar bem seu pensamento” [*die Fertigkeit seine Gedanken überhaupt gut zu fassen und auszudrücken*] (HEYNE, 1768, p. 1009-10). Manteve contatos pessoais com Winckelmann no início de sua carreira, com enorme benefício para ambos os lados, ainda que o filólogo universitário tenha formado seu próprio posicionamento acerca das artes plásticas no âmbito da “ciência da Antiguidade em sua inteireza” [*der ganzen Wissenschaft des Alterthums*] (HEYNE, 1778, p. 3). Além disso, suas diferenças com relação aos excessos do entusiasmo filo-helênico de Winckelmann já foram mencionadas e precisam ficar claras: seu pensamento apresentava

---

<sup>876</sup> Segundo Schindel (1990, p. 178), depois de esclarecer suficientemente o sentido gramatical do texto e os dados históricos de seu contexto, Heyne proclamava: „Nun kömmt der Dichter“ [“Agora entra o poeta”]. O mote dava ensejo a reflexões sobre o estilo e os meios de expressão do espírito [*Geist*] do autor em questão, à luz dos elementos contextuais.

<sup>877</sup> Esses cursos eram especialmente procurados por jovens desejosos de fazer suas viagens de formação para Roma, ou mesmo para a Grécia, porque forneciam a preparação necessária para um contato mais frutífero diretamente com as obras de arte da Antiguidade. Sobre o tema: SCHINDEL, 1990, p. 178; VANCE, 2007, p. 79-91; FORNARO, 2016, p. 16-8.

marcas características da influência de ideias contemporâneas sobre a história da humanidade em geral, como as que apareciam nas obras de Blackwell e Wood sobre Homero (ambas traduzidas para o alemão e publicadas, com o incentivo de Heyne, respectivamente em 1776 e 1773), mas nunca manifestava um engajamento exclusivista com o legado helênico da Antiguidade clássica. Corroborando isso, cumpre ter em vista que uma das obras mais determinantes para sua reflexão foi a de um autor alemão contemporâneo, distante dos círculos universitários e crítico da voga francesa seguida pela cultura europeia de modo geral: Johann Gottfried Herder.<sup>878</sup>

A obra de Herder é complexa e multifacetada, avessa às categorizações simples e, por isso mesmo, frequentemente incompreendida, apesar de ter exercido uma influência notável sobre uma plethora de pensadores alemães do final do século XVIII e início do XIX. Ele é mais conhecido por suas reflexões sobre o *Volksgeist* [espírito do povo] como expressão historicamente condicionada de uma nação, em termos linguísticos, étnicos e culturais (sem necessariamente sugerir implicações políticas), assim como por suas críticas às pretensões universalistas mantidas por um discurso etnocêntrico — além de conivente com as práticas brutais do colonialismo e do escravagismo — como o dos filósofos iluministas (franceses e epígonos). Muitos desses posicionamentos aparecem prenunciados nas obras de outros autores, como Vico e Rousseau, mas o que distingue o pensamento de Herder é a capacidade de sintetizar uma crítica da cultura contemporânea, a partir de um engajamento com a história da humanidade (incluindo o próprio presente), em vista de uma concepção de futuro em que as diferenças possam ser reconhecidas e respeitadas no âmbito de uma totalidade mais plena. Como um de seus escritos mais radicais sugere, não se trata de negar que seja possível buscar o progresso ou outros ideais, mas compreender as limitações das ideias atualmente impostas como universais, a fim de enfrentar essas limitações e superá-las (HERDER, 1774, p. 44-63).<sup>879</sup> Assim sendo, Herder não é um relativista, mas explora as vias possíveis para um pensamento mais aberto a acolher a diferença como diferença (entre pessoas, mas também entre línguas e culturas, afastadas no tempo e no espaço). Considerando-se o tema da presente exposição, julgo proveitoso citar um trecho mais longo dessa obra, no qual o pensador faz uma crítica

---

<sup>878</sup> Sobre a presença de Herder nos trabalhos de Heyne: LEVENTHAL, 1986; CHIARINI, 1995, p. 708-9; FORNARO, 2011, §10.

<sup>879</sup> O título profundamente irônico dessa obra é: *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Sua tradução seria algo como “Mais uma filosofia da história para a formação da humanidade”, contudo, a expressão inicial sugere a ideia de “uma outra filosofia da história”, chamando atenção para seu caráter não simplesmente adicional (complementar), mas alternativo (suplementar, no sentido derridiano da expressão). A alusão contém uma polêmica contra Voltaire e seu texto “Filosofia da história” (1765). Para mais referências: TREVOR-ROPER, 2010, p. 6-16; BARROSO, 2014, p. 43-58.

devastadora à miragem da Filologia que opera com princípios restaurativos (em termos pedagógicos e culturais, mas também exegeticos):

É possível ver por que motivo nenhuma nação, *na sequência das outras*, ainda que tivesse *todos os mesmos acessórios*, jamais se tornou o que a outra *tinha sido*. Que todos os *meios de sua cultura* sejam os mesmos: *a cultura jamais o é*, porque faltam todas as diversas *influências* que agiram sobre a antiga natureza, agora *diferente*. Os *conhecimentos gregos*, apropriados pelos romanos, tornaram-se *romanos*; *Aristóteles*, um árabe e *escolástico*; e quanto aos *gregos e romanos dos tempos modernos* — que *coisa desgraçada!* *Marcílio*, tu és *Platão*? *Lipsius*, és *Zenão*? Onde estão teus *estoicos*?, teus *heróis*, aqueles que fizeram tanto por lá? Todos os vossos *Homeros, oradores e artistas modernos* — onde está vosso *mundo de maravilhas*?

Tampouco a educação pôde retrair suas *pegadas* em qualquer outro país, de modo a *se tornar uma segunda vez* o que antes *tinha sido* — o caminho do destino é férreo e firme: a cena *daquele tempo, daquele mundo*, já acabou; os *fins*, a que deviam se prestar, passaram — acaso o dia de hoje pode tornar-se o de ontem? Quando o próprio *curso de Deus entre as nações* avança a passos largos, como poderiam *forças humanas* tomarem as *trilhas de retorno da infância*? — Vossos *Ptolomeus* não conseguiriam criar de novo o *Egito!* Vossos *Adrianos* não conseguiriam criar de novo a *Grécia!* Nem *Juliano, Jerusalém!* — *Egito, Grécia* e tu, *Terra de Deus!*, quão desgraçados vós jazeis, com montanhas *peladas*, sem rastro ou voz do *gênio* que antes caminhou sobre vós e falou para o mundo inteiro — por quê? *ele já falou!* *Seu caráter já deixou uma marca sobre os tempos: a espada exauriu-se e a bainha vazia jaz quebrada ali!* Essa seria a resposta para tantas dúvidas, admirações e perguntas inúteis. (HERDER, 1774, p. 151-3).<sup>880</sup>

Por trás de sua retórica bombástica, Herder apresenta uma crítica contundente às ilusões que guiam boa parte dos esforços na história da Filologia, principalmente em suas pretensões de restaurar no presente um sentido originário sempre já perdido. Cumpre observar que seu posicionamento não consiste numa recusa ao estudo do passado ou numa acusação de que tal estudo seria mortificante e inefetivo. Trata-se sim da conclamação ao reconhecimento daquilo

---

<sup>880</sup> No original: „Auch sieht man, warum eigentlich keine Nation *hinter der andern*, selbst mit *allem Zubehör* derselben, jemals *worden* ist, was die andre *war*. Mochten alle *Mittel ihrer Kultur* dieselbe sein: *Kultur nimmer dieselbe*, weil allemal schon alle *Einflüsse* der alten, jetzt *veränderten* Natur dazu fehlten. *Griechenwissenschaften*, die die Römer an sich zogen, wurden *römisch*; *Aristoteles* ein Araber und *Scholastiker*; und mit den *Griechen* und *Römern der neuen Zeiten* – welche *elende Sache!* *Marsilius*, du bist *Plato?* *Lipsius*, du *Zeno?* Wo sind deine *Stoiker?* deine *Helden*, die dort so viel taten? Alle ihr neuen *Homere, Redner* und *Künstler* – wo ist eure *Welt der Wunder?*

Auch in *kein Land* hat die Bildung ihren *Rücktritt* nehmen können, daß sie zum *zweitenmal* geworden wäre, was sie *war* – der Weg des Schicksals ist eisern und streng: *Szene der Zeit, der Welt* war schon vorüber; *Zwecke*, wozu sie sein sollten, vorbei – kann der heutige Tag der gestrige werden? Werden, *da der Gang Gottes unter die Nationen* mit Riesenschritte fortgeht, *kindische Rückpfade* von *Menschenkräften* bewirkt werden können? – Ihr *Ptolomäen* konntet nicht wieder *Ägypten* schaffen! ihr *Hadriane* nicht *Griechenland* wieder! noch *Julian Jerusalem!* – *Ägypten, Griechenland* und du *Land Gottes!* wie elend liegt ihr, mit *nackten Bergen*, ohne Spur und Stimme des *Genius*, der voraus auf euch gewandelt und in alle Welt sprach – warum? *er hat ausgesprochen!* *Sein Druck auf die Zeiten ist geschehen: das Schwert ausgebraucht, und die zerstückte leere Scheide liegt da!* Das wäre Antwort auf so viel unnütze Zweifel, Bewunderungen und Fragen.“



que esse estudo realmente opera no presente: criação de novos sentidos a partir de um diálogo deliberado com outras culturas, afastadas espaço-temporalmente, mas acontecendo *hic et nunc*. Isto é, no “aqui e agora” de cada novo contexto em que esse diálogo com a diferença acontece. Herder não está desprezando a estatura intelectual de Marcílio Ficino ou de Justo Lúpsio quando menciona seus nomes, mas sim ridicularizando a pretensão de que poderiam ser manifestações redivivas de Platão ou Zenão. Da mesma forma, a referência à “espada exaurida” — em alusão às palavras de Cristo no Evangelho de Mateus (10:34) — desenha a clausura histórica da promessa neotestamentária, enquanto clama pela necessidade de que compreendamos nossas leituras e nossos modelos educacionais à luz das realidades específicas de uma cultura em devir no presente. Com isso, ele não pretende elevar o próprio contexto à condição de absoluto, reduzindo todos os outros tempos e espaços à própria presença, mas justamente denunciar os perigos de se impor um determinado critério particular como padrão universal de julgamento, aliás, como faz Winckelmann ao eleger o que ele entende pelo ideal de beleza dos gregos antigos para julgar as obras de arte dos egípcios (HERDER, 1774, p. 27-8). Ainda assim, Herder não abdica do projeto iluminista de *Bildung* [formação] (como anuncia o próprio título de sua obra), defendendo a necessidade de desenvolvimento do sujeito no âmbito do mundo histórico, a fim de que seja capaz de reconhecer a alteridade por meio de uma atitude receptiva, efetivamente aberta ao desafio da diferença.<sup>881</sup>

Essas ideias exercem uma influência determinante sobre o pensamento de Heyne. Apesar de manter suas preocupações neoclássicas com a formação de um bom gosto que é fundamentalmente avesso a qualquer preocupação com diferenças entre culturas e suas manifestações artísticas, o erudito incorpora a consciência histórica e alguma atenção às especificidades de culturas diferentes em muitos de seus trabalhos. Em seu texto breve, *Introdução ao estudo da Antiguidade ou Fundamento para o conhecimento das obras antigas* (1782), ainda que a ênfase principal recaia nas obras gregas (e, em menor medida, nas romanas), ele aborda respeitosa e abertamente a dimensão originária da arte entre os egípcios, os persas e os etruscos (HEYNE, 1782, p. 11-2). Em seus estudos sobre os mitos da Antiguidade, ele mostra-se aberto a reconhecer os aportes trazidos pela comparação desse material com os relatos de

---

<sup>881</sup> Outros aspectos da obra tardia de Herder voltarão a ser evocados pela sequência da argumentação, como suas reflexões sobre a língua como meio de expressão de um povo (mais do que apenas como meio de comunicação), mas já menciono aqui algumas obras que refletem sobre suas contribuições para o campo dos Estudos Clássicos: KROLL, [1908] 1919, p. 110-3; SANDYS, 1908b, p. 31-6; BUTLER, [1935] 1958, p. 71-81; ABRAMS, [1953] 2010, p. 119-23; IGGERS, [1968] 1983, p. 34-9; BERLIN, 1976, p. 143-216; LEVENTHAL, 1986; CHIARINI, 1995, p. 708-11; NORTON, 1996; PALTER, 1996b, p. 373-5; CASANOVA, [1999] 2002, p. 101-5; HUMMEL, 2000, p. 190-8; EVRIGENIS, PELLERIN, 2004; ANDURAND, 2013, p. 93-5; HARLOE, 2013, p. 138-44; BARROSO, 2014, p. 43-70.

viagem modernos sobre os povos “primitivos”, seus costumes e suas histórias. A partir desse contato, ele defende que não se fale de mitologia, no singular, mas sim de mitologias, no plural, não apenas porque cada povo tem seu próprio conjunto de mitos, mas também porque no interior da mitologia de um mesmo povo pode haver manifestações mitológicas incompatíveis, como as de Homero, Hesíodo e dos tragediógrafos, por exemplo (HEYNE, 1783, p. XIX). Nessas notas a sua própria edição crítica do texto da *Biblioteca* de Apolodoro, ele dá mostras de certa consciência antropológica ao refletir comparativamente sobre as origens das representações mitológicas entre os gregos e outros povos “primitivos” (ainda que o faça a partir de uma perspectiva neoclássica, para a qual o antropomorfismo das divindades greco-romanas se explicaria pelos esforços excepcionais de seus poetas e artistas). Os princípios de sua prática filológica são evidenciados com clareza no seguinte trecho de seu discurso de inauguração do Instituto Histórico de Gatterer (pronunciado em 1765, mas publicado apenas décadas depois):

No que diz respeito às demais disciplinas, é comum que sejam praticadas com uma atuação cada vez mais atenta, de modo a que seus campos diariamente se expandam e que seus horizontes se tornem mais amplos do que pareciam à primeira vista; mas é preciso compreender que isso acontece muito mais na História, onde se procede de povos e impérios específicos em direção a toda a espécie humana. Não é possível alcançar o entendimento correto quanto a isso sem que se conheçam os gênios dos povos, os costumes, os ritos, as instituições, as leis, as artes, as obras e todos os outros produtos do engenho humano. Com efeito, é preciso indagar e sondar também quais costumam ser as causas por trás dessas coisas: principalmente, a qualidade, a natureza, os dons e os benefícios do solo e do clima. Desses, a menos que sejam transformados ou corrompidos por algum tipo de técnica ou ação deliberada, provêm necessariamente todas aquelas coisas, como se de suas sementes. (HEYNE, 1785, p. 287).<sup>882</sup>

Essa visão do multifacetado (ainda que, em última instância, uno) mundo histórico do ser humano, a partir de sua inserção na natureza, é uma das características do pensamento de Herder (e, antes dele, do próprio Vico), em conformidade com um determinismo geográfico-étnico-cultural que conta com predecessores eminentes desde a Antiguidade (como em escritos atribuídos a Hipócrates e naqueles de Heródoto, por exemplo). Em todo caso, o que se

---

<sup>882</sup> No original: “Quod enim in reliquis disciplinis usu venit, ut, quo accuratiorem operam in iis ponere institueris, ita indies earum fines longius recedere et spatia prospectumque multo latius quam primo aditu cogitatione praeceperas, patere sentias, id multo euenit magis in historia, ubi a singulis populis et imperiis ad universum genus humanum processeris; nec cognitionem recte institui posse facile perspicias, nisi, non modo ingenia populorum, mores, ritus, instituta, leges, artes, opera, et quaecumque ab ingenii humanum vi proficiscuntur, cognoueris, verum etiam illa indagaueris et erueris, quae earum rerum causas praebere solent, inprimisque caeli solique morem, naturam, munera et beneficia, a quibus, nisi arte et consilio emendata ea siue etiam corrupta fuerint, omnia illa, tanquam e seminibus suis, necessaria ratione procedunt.”

depreende desse breve apanhado é que Heyne atua como um digno representante do movimento de renovação intelectual testemunhado no período. Tendo em vista a estatura de alguns de seus estudantes — dentre os quais se destacam Wolf e um dos maiores tradutores de Homero para o alemão, Johann Heinrich Voss, além dos irmãos Humboldt e dos irmãos Schlegel —, Wilamowitz-Moellendorff (1998 [1921], p. 46) remenda seu elogio anterior, afirmando que “Heyne merece ser chamado de *Praeceptor Germaniae* num sentido ainda mais elevado do que Gesner.”<sup>883</sup>

Muitos dos estudantes de Göttingen buscavam precisamente essa atmosfera moderna, alheia à tutela de clérigos e juristas, na qual os méritos de alguém não dependessem de suas prerrogativas aristocráticas de nascimento, mas de um conhecimento sólido do que estava sendo produzido de mais avançado e significativo para a sociedade contemporânea. Ampliava-se assim o ideal de *Bildung* [formação], fixado como um meio de distinção social para as camadas ascendentes da burguesia (embora, evidentemente, também fosse procurado por aristocratas), em relativa oposição às regras tradicionais de etiqueta e diplomacia das cortes. A quantidade de pessoas de baixa extração social alçadas a posições de destaque intelectual nessa época — Winckelmann, Heyne e Wolf, para ficar apenas nos nomes mais conhecidos — indica os resultados de um longo e penoso processo de emancipação em várias frentes: emancipação disciplinar, com o estabelecimento de um novo conjunto de objetos e métodos, a serem estudados sem interferências externas, com o objetivo de criar um corpo estável de informações verificáveis e passíveis de serem legadas às próximas gerações; emancipação profissional de certas áreas até então desprestigiadas, como a Filologia, em detrimento da hegemonia tradicional das Faculdades de Teologia, Direito e Medicina; emancipação social, com o reconhecimento da autonomia econômica de uma nova categoria de profissionais com poder junto à sociedade. Com isso, a universidade deixava de ser apenas um lugar para formar as elites que administrariam os negócios de Deus e dos homens, passando a ser um espaço para a produção de conhecimentos científicos engajados com a reflexão crítica sobre a realidade. A forma lendária como o biógrafo de Wolf immortaliza a história sobre sua matrícula na Universidade de Göttingen, exigindo que sua inscrição fosse como *studiosus philologiae*

---

<sup>883</sup> No original: „Wer einen Samen ausstreut, der in Zoega, in Voß und Wolf, in den Gebrüdern Humboldt und Schlegel so verschiedene Frucht getragen hat, darf in noch höherem Sinne als Gesner ein Praeceptor Germaniae genannt werden.“ — Leventhal (1986, p. 244) acrescenta ainda Samuel Coleridge à lista dos alunos insígnies de Heyne. Para mais referências às contribuições de Heyne à história dos Estudos Clássicos: KROLL, [1908] 1919, p. 113-6; SANDYS, 1908b, p. 36-44; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 45-6; BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 230-74; LANZA, 1949, p. 196-7; RIGHI, [1962] 1967, p. 149-53; PFEIFFER, 1976, p. 171; GRAFTON, 1981a, p. 103-9; LANZA, 1981, p. 545-6; LEVENTHAL, 1986; BERNAL, 1987, p. 220-3; SCHINDEL, 1990; CHIARINI, 1995, p. 682-3; p. 688-703; FERRERI, 2007, p. 237-41; HARLOE, 2009, p. 94-109; FORNARO, 2011; LEONHARDT, [2012] 2014; TURNER, 2014, p. 118; FORNARO, 2016.

[estudante de Filologia] — para a contrariedade e o assombro tanto de Heyne quanto do pró-reitor (o médico Baldinger) —, explora justamente alguns aspectos dessas transformações histórico-sociais e aproveita a oportunidade para reforçar a imagem heroica de alguém que não tanto se beneficia de uma nova situação, mas se apresenta como o principal responsável por promovê-la (KÖRTE, 1833, p. 46-7).<sup>884</sup>

Em sua formação e seu trabalho universitário, Wolf incorpora as tensões características desse tempestuoso momento de transição entre os séculos XVIII e XIX, com as prerrogativas do *Neuhumanismus* [neo-humanismo] gradualmente cedendo às reivindicações de uma abordagem historicista, cada vez mais encarada como produto de uma ciência positiva. Suas leituras de juventude são Voltaire, Rousseau, Winckelmann e Lessing — homens do Século das Luzes, dotados de vasto conhecimento enciclopédico, como ainda seriam capazes de se mostrar Herder e Goethe, por exemplo —, contudo, seus próprios esforços consistem em tentar superar o que ainda pudesse haver de amadorismo nesse tipo de abordagem em termos filológicos. Para isso, ele busca aliar a dimensão humanista do estudo de autores clássicos à necessidade de delimitar uma área de especialização para estudá-los com o devido rigor. Em 1783, quando começa a ocupar uma cátedra na Universidade de Halle (graças a uma indicação de seu antigo professor, Heyne), Wolf precisa enfrentar o questionamento que, nesse ambiente moderno e pragmático, com frequência se coloca sobre a utilidade do ensino de línguas e culturas “mortas”. É nesse espírito que devem ser encaradas suas tentativas de se dissociar das velhas práticas da Teologia, enquanto almeja oferecer a seus estudantes os instrumentos básicos para que compreendam a relevância da Filologia no mundo contemporâneo e dominem esse campo de estudos com a qualidade necessária para exercer uma influência pedagógica positiva sobre seus futuros alunos.

Nesse contexto, começam a surgir preocupações institucionais com o projeto de uma educação nacional. Em 1779, Frederico II e seu ministro da educação, von Zedlitz, durante suas reformas educacionais para o reino da Prússia, pedem aos professores que disponibilizem o quanto antes edições e traduções nacionais dos autores da Antiguidade a fim de empregá-las nos estabelecimentos de ensino sem precisar pagar impostos estrangeiros (BÉRARD, 1917, p. 33-4). Wolf atende ao pedido e, na década de 1780, organiza reedições nacionais (a partir de

---

<sup>884</sup> Sobre a atuação dos filólogos nesse contexto específico: McCLELLAND, 1980, p. 177; JARAUSCH, 1986, p. 45-7; PALTER, 1996b, p. 375-87. — Para a importância da noção de *Bildung* nas discussões dessa época: CREUZER, 1807; WOLF, 1807; NIETZSCHE, [1872] 2003; 1875; ELIAS, [1939] 2011; LANZA, 1949, p. 196-7; RINGER, [1969] 2000; BERLIN, 1976, p. 199-216; HORSTMANN, 1978; LACOUÉ-LABARTHE, NANCY, 1978, p. 44-52; p. 190-205; GRAFTON, 1983b; O'BOYLE, 1983; BERNAL, 1987, p. 281-316; LEVENTHAL, 1986; READINGS, 1996, p. 62-88; GILDENHARD, 2003, p. 180-2; LEGHISSA, 2007; ANDURAND, 2013; BARROSO, 2014; HÜBSCHER, 2016; MEDEIROS, 2018b, p. 73-90.

materiais anteriores) com os textos de Hesíodo, Homero, Platão e outros autores gregos, geralmente em formato econômico e acessível. Sua concepção de “enciclopédia filológica” — aplicada em cursos ministrados com frequência anual, às vezes, semestral — também se insere nesse contexto de expansão educacional na Prússia: seus objetivos pedagógicos são evidentes, na medida em que tal “enciclopédia” busca oferecer a seus estudantes (geralmente não pastores) as ferramentas necessárias para ministrar cursos de Filologia com o que há de mais avançado em termos de conhecimento técnico, sem gastos muito dispendiosos; da mesma forma, seu *Seminarium Philologicum*, fundado em 1787 e modelado a partir de suas experiências com Heyne (em Göttingen), constitui um desdobramento dessa orientação, apresentando um ambiente propício para a formação de professores capazes de pesquisar com profundidade as línguas e literaturas antigas, sem perder o foco do papel formador a que esses estudos devem aspirar num ambiente escolar laico. Com a proposta implementada em seu *Seminarium*, Wolf libera de vez a Filologia de sua relação de dependência com a Teologia e o Direito, diferenciando suas atividades daquilo que propunham Gesner e Heyne, na medida em que esses continuavam a trabalhar com a ideia de que o papel principal do filólogo seria formar e fornecer material para teólogos e juristas. Como se depreende desse breve panorama histórico, Wolf prioriza suas tarefas pedagógicas e vai se considerar mais professor do que escritor (ou pesquisador) até o fim de sua vida, como atestam suas atividades, sugestivamente sintetizadas numa carta de dezembro de 1807 (FUNKE, 1990, p. 524). Contudo, as circunstâncias parecem destiná-lo a uma posição de destaque na história dos Estudos Clássicos, a partir de seus polêmicos estudos sobre Homero.<sup>885</sup>

Desde o final de 1770, Wolf nutre um vivo interesse pela questão da oralidade e da transmissão escrita da poesia helênica do período arcaico, como atesta sua correspondência dessa época (GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 16). Nas observações anexadas a sua edição da *Teogonia* de Hesíodo (1783), ele reflete sobre a questão com todo o pessimismo filológico que se tornaria característico de seus *Prolegomena ad Homerum* (escrito pouco mais de uma década depois, em 1795):

Em Hesíodo, não menos do que em Homero, para além de todos esses diferentes gêneros de interpolação, esconde-se ainda uma outra fonte deles, pouco investigada pela maioria ainda hoje, da qual é possível notar que o

---

<sup>885</sup> Para referências sobre a juventude de Wolf e suas primeiras décadas como filólogo (na Universidade de Halle): KÖRTE, 1833; VOLKMANN, 1874, p. 35-48; BONNET, 1892, p. 65-7; KROLL, [1908] 1919, p. 114-6; SANDYS, 1908b, p. 51-8; PECK, 1911, p. 403-5; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 48-52; BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 323-8; RIGHI, [1962] 1967, p. 173-5; PFEIFFER, 1976, p. 173-5; GRAFTON, 1981a; LANZA, 1981, p. 529-39; DONATO, 1986; FUNKE, 1990; LEGHISSA, 2007, p. 25-9; HAUGEN, 2020, p. 509-512.

contágio do erro se espalha com facilidade, quando se considera qual foi a fortuna desses cantos nos tempos mais recuados, por qual via — antes que o uso das letras se tornasse mais difundido — eles primeiro foram dados ao público e depois transmitidos para a posteridade. Uma vez considerada essa questão com diligência, a menos que eu esteja completamente enganado, isso nos conduz necessariamente a desesperar da possibilidade de restabelecer neles aquele grau de integridade que possuem os escritos posteriores, confiados por seus autores a uma superfície duradoura. (WOLF, 1783, p. 55).<sup>886</sup>

Segundo sua forma de analisar a questão já no início de 1780, portanto, Wolf descrê da possibilidade de remontar aos textos originais das canções atribuídas a Homero e Hesíodo. Ainda assim, ele organiza reedições escolares da *Odisseia* (1784) e da *Ilíada* (1785), reimprimindo antigas abordagens sobre a história da transmissão de seus textos que lhe parecem ainda razoavelmente atualizadas, como a *Historia critica Homeri* [*História crítica de Homero*], de Ludolph Küster (1696). Durante esse período, o estudioso familiariza-se com a fortuna crítica das últimas décadas sobre os escólios legados pela Antiguidade — inclusive alguns daqueles de Veneza, Leiden e Leipzig, comentando os poemas homéricos — e consolida o cerne de seu posicionamento sobre a questão. É nesse contexto que deve ser compreendida a publicação pelo erudito francês Jean-Baptiste Gaspard D’Ansse de Villoison, em 1788, de uma enorme quantidade de “novos” escólios, preservados com o conhecimento de pouquíssimas pessoas num manuscrito pertencente à Biblioteca Marciana (ou de São Marcos), em Veneza. Esses escólios, embora tardios (século X), citam estudiosos do período helenístico para justificar determinadas decisões textuais e interpretativas, oferecendo, por isso, uma mina inestimável de informações sobre a história da transmissão do texto homérico e sua interpretação, além de vislumbres das práticas “filológicas” da Antiguidade. D’Ansse de Villoison editou e publicou esse material com a esperança de que — com base na autoridade dos gramáticos alexandrinos, principalmente Aristarco, nome mais citado pelo “Venetus A” (que é como o Ms. gr. 454 ficou conhecido) — fosse possível restabelecer o texto original de Homero. Afinal, as variantes antigas preservadas pelos comentadores bizantinos talvez pudessem fornecer o material necessário para a formação de um sistema capaz de indicar as

---

<sup>886</sup> No original: “Sed in Hesiodo neque minus in Homero cum occurrunt omnia haec interpolationum diversa genera, tum alius adhuc latet novus fons, parum a multis hodie exploratus, unde facilius etiam huius labris contagio dimanasse videri potest, si, quae prima aetate fuerit carminum fortuna, quaque via ante usum litterarum paulo celebriorem illa edita primum, mox posteritati propagata sint, apud animum consideres. Quae res diligenter perspecta, nisi me omnia fallunt, eo nos adducat necesse est, ut de hoc integritatis gradu, quem scriptorum, mansuris chartis sua demum inscribentium, seriora monumenta obtinent, in illis prorsus desperemus.” — Para reflexões sobre o trecho: BÉRARD, 1917, p. 248-9; GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 16; HARLOE, 2013, p. 155.

interpolações a serem expurgadas e as corruptelas a serem corrigidas. A esse respeito, expressava-se com um entusiasmo matizado de rigor:

Esses escólios, nunca antes publicados, lançam fortíssima luz sobre os versos homéricos, iluminam passagens obscuras, explicam os ritos, os costumes, a mitologia e a geografia dos antigos, estabelecem uma autêntica e sincera leitura, além de examinarem várias lições dos vários códices, edições e correções dos críticos. Pois é de se constatar que o texto homérico, recitado de memória por rapsodos e cantado pela boca de todos, já tivesse sido corrompido desde muito cedo; pois os diversos rapsodos de diversas regiões da Grécia, como não podia deixar de ser, necessariamente removeram, acrescentaram e mudaram muitas coisas. No início do primeiro livro de seu *Contra Apião*, Josefo nega que Homero tenha deixado por escrito seus poemas. E essa opinião parece ser favorecida por um escoliasta inédito de Dionísio Trácio, quando conta que as canções de Homero, preservadas apenas pela mente e pela memória dos homens, já que não haviam sido escritas, pereceram ao tempo de Pisístrato e que ele então ofereceu um prêmio a quem lhe trouxesse versos homéricos, de modo que muitos, ávidos por dinheiro, venderam para Pisístrato seus próprios versos no lugar dos homéricos. Os críticos deixaram esses versos espúrios na edição, mas os marcaram com o óbelo. (D'ANSSE DE VILLOISON, 1788, p. XXXIV).<sup>887</sup>

O estudioso ecoava aqui discussões de sua própria época. Os escólios corroboravam o posicionamento de quem defendia uma origem iletrada e bárbara de Homero — na linha do que vinha sugerido por Vico, Blackwell, Wood e muitos outros, inclusive entre os autores alemães do movimento “*Sturm und Drang*” [Tempestade e Fúria], que exaltavam Shakespeare como o gênio indomável moderno —, porque mostravam a indignação e a perplexidade despertadas por esse tipo de poesia inculta em críticos de tempos mais “civilizados”, como os estudiosos do período helenístico. A consequência inevitável desse pressuposto era algo que também vinha certificado pelos escólios: os rapsodos, responsáveis por apresentar os poemas homéricos com base apenas na memória, incorporaram a esse material (ainda que de modo involuntário) inúmeras interpolações, acréscimos e modificações. A existência de variantes registradas nos escólios deveria indicar precisamente isso. Da perspectiva de D’Ansse de Villoison, contudo,

---

<sup>887</sup> No original: “Hisce Scholiis, nunquam antea vulgatis, maxima Homericis versibus lux affunditur, loca obscura illustrantur, veterum ritus, mores, Mythologia, Geographia explicantur, germana & sincera lectio constituitur, variae variorum Codicum & Editionum lectiones atque Criticorum emendationes perpenduntur. Homericum enim contextum, qui memoriter a Rhapsodis recitabatur, quique omnium ore decantabatur, jam pridem corruptum suisse constat; cum fieri non potuerit, quin multa necessario demerent, adderent, immutarent, diversi diversarum Graecia regionum Rhapsodi. Homerum scripto consignauisse sua poemata negat Josephus in limine prioris libri contra Apionem; & huic opinioni favere videtur Dionysii Thracis Scholiastes ineditus, narrans Homeri carmina, quae in sola hominum mente ac memoria conservabantur, nec exarata erant, periisse tempore Pisistrati, & hunc ideo praemium iis proposuisse, qui Homericos versus ipsi afferrent, & proinde multos, pecuniae avidos, Pisistrato suos versus pro Homericis venditasse. Hos quidem spurios Critici in Editione ita reliquerunt, ut eos tamen obelo notarent.” — Na tradução que Malta (2011, p. 40-1) oferece de parte desse mesmo trecho, falta a importante oração “[esses escólios] estabelecem uma autêntica e sincera leitura” [*germana & sincera lectio constituitur*].

essas não eram razões para desespero: enfatizando os aspectos primitivos da poesia de Homero e dos tempos de sua transmissão oral — inclusive com um apêndice em que propunha um estudo antropológico dos gregos iletrados e rústicos que conheceu em suas viagens pela Grécia —, ele defendia a possibilidade de restaurar sua “autêntica e sincera leitura” [*germana & sincera lectio*].<sup>888</sup>

A questão não se colocava de forma tão otimista para Heyne. Em sua resenha da obra, apesar de reconhecer os méritos científicos da publicação de D’Ansse de Villoison, destacando o efeito positivo que a descoberta poderia ter para os estudos sobre as mudanças do alfabeto grego e as modalidades de leitura dos críticos alexandrinos — notavelmente desprovidos de sentido histórico e bom gosto, durante essa “infância da gramática” [*Kindheit der Grammatik*] (HEYNE, 1789, p. 562) —, ele estava convencido do seguinte:

A *Iliada*, tal como saiu da cabeça e da boca de Homero, nunca mais a teremos de novo; isso está entendido; não mais do que os livros de Moisés e dos Profetas, tal como saíram das mãos de seus autores, podem ser recuperados de novo; nem a primeira versão escrita da *Iliada*, já que ela foi transcrita pela primeira vez com um sistema de escrita ainda incompleto. (HEYNE, 1789, p. 561-2).<sup>889</sup>

Em outros estudos desse mesmo período, o erudito demonstrava a mais completa descrença de que os escólios publicados por D’Ansse de Villoison pudessem fornecer pistas para esclarecer o quadro histórico geral da composição original dos poemas homéricos.<sup>890</sup> Tamanha aporia era consequência de premissas hermenêuticas das quais Heyne só parece ter começado a desconfiar depois de 1795, pois até então acreditava que sua missão filológica fosse reconstituir o texto originalmente intencionado por Homero, entendido como o autor responsável por cantar a *Iliada* e a *Odisseia*: sua referência à cabeça e à boca de Homero, no trecho supracitado, são bastante eloquentes de sua consciência da dimensão oral dessa poesia, mas também de sua inconsciência acerca de seus próprios pressupostos intencionalistas. Embora já conhecesse os trabalhos de Herder, o erudito continuava a interpretar textos (mesmo textos “originalmente orais”) dentro de um quadro neoclássico em que o estilo é a forma de

---

<sup>888</sup> Para referências sobre a vida e a obra de D’Ansse de Villoison: JORET, 1910; BÉRARD, 1917, p. 222-49; GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 7-8; FERRERI, 2007, p. 267-73; LEGHISSA, 2007, p. 31-2; MALTA, 2015, p. 39-43; DUÉ, MARKS, 2020, p. 586.

<sup>889</sup> No original: „Die Iliade, wie sie aus Homers Kopf und Munde kam, erhalten wir wohl nicht wieder; das versteht sich; eben so wenig, als die Bücher Mosis und die Propheten so, wie sie aus der Verfasser Händen kamen, wieder herzustellen sind; auch nicht nach den ersten Abschriften, wie die Iliade zuerst mit der damals unvollkommenen Schrift geschrieben ward.“

<sup>890</sup> Para referências aos trabalhos de Heyne sobre Homero nessa época: VOLKMANN, 1874, p. 24-8; GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 14-5; CHIARINI, 1995, p. 708-9; FERRERI, 2007, p. 240-1; p. 299-308; HARLOE, 2013, p. 144-52.



expressão, segundo um conjunto de regras retóricas, do pensamento de um determinado autor. Heyne desesperava-se porque não via como reconquistar o acesso perdido ao pensamento de Homero. Esse desespero, contudo, seria mefistotelicamente transmutado por Wolf para se converter na mais orgulhosa afirmação das novas condições de possibilidade — não apenas dos estudos sobre Homero, mas, bem mais do que isso — da própria prática da Filologia. E essa intuição já aparece anunciada em sua resenha à publicação de D’Ansse de Villoison, quando proclama o seguinte:

Não há dúvida de que o destino de Homero e outros bardos mais antigos — muitos dos quais desapareceram mesmo depois dos tempos de Heródoto —, qual seja, o destino de terem sido disseminados [*fortgepflanzt*] por um período exclusivamente por meio da memória, deve ter dado a primeira motivação e origem da crítica filológica. (WOLF, 1791, col. 246).<sup>891</sup>

Mas essa mesma ideia se manifestaria com ainda mais pungência na imagem poética empregada alguns anos depois, em trecho especialmente loquaz de seus *Prolegomena*:

Na verdade, aqui, de certo modo, *as próprias ruínas pereceram*. O Homero que temos em nossas mãos não é aquele que viveu na boca de seus gregos, mas um que foi de várias formas modificado, interpolado, corrigido e editado, desde os tempos de Sólon até os dos alexandrinos. Homens doutos e sagazes já tiveram uma intuição sobre isso, partindo de alguns indícios esparsos; agora, as vozes de todos os tempos oferecem um único testemunho e pronuncia-se a história. (WOLF, 1795, p. CCLXIV; [1795] 1985, p. 209).<sup>892</sup>

A partir de Wolf, portanto, pela primeira vez, a história ganharia voz. Feita a constatação de que o Poeta já estava desde sempre ausente — inclusive para os próprios gregos antigos —, entra em cena o filólogo e seu trabalho consiste em possibilitar que a própria história se pronuncie. Ou melhor, a História, com H maiúsculo... E esse é apenas o começo da *nossa* história.

---

<sup>891</sup> No original: „Es ist kein Zweifel, daß das Schicksal Homers und anderer ältern Barden, dergleichen noch nach Herodots Zeiten mehrere verloren gegangen sind, wir meynen das Schicksal, eine Zeitlang durch das bloße Gedächtnis fortgepflanzt zu werden, der philologischen Kritik die erste Veranlassung und Entstehung geben mußte.“

<sup>892</sup> No original: “Nam et hic quodammodo *ruinae perierunt*. Habemus nunc Homerum in manibus, non qui viguit in ore Graecorum suorum, sed inde a Solonis temporibus usque ad haec Alexandrina mutatum varie, interpolatum, castigatum et emendatum. Id e disiectis quibusdam indiciis iam dudum obscure colligebant homines docti et sollertes; nunc in unum coniunctae voces omnium temporum testantur, et loquitur historia.” — O trecho destacado em itálico por Wolf é uma alusão a Lucano (9.969).

## *Der Wolfische Homer*<sup>893</sup>

Entre 1788 e 1791, Wolf debruça-se sobre os escólios publicados por D’Ansse de Villoison e estrutura o argumento que só defenderia mais longamente com a publicação dos *Prolegomena ad Homerum* (1795). Ainda assim, sua resenha não deixa margem para dúvidas: desde aquele momento, o filólogo já tem plena compreensão de que a ausência originária de Homero foi a condição de possibilidade para o advento da Filologia na Antiguidade e que, portanto, essa descoberta pode permitir a renovação de sua prática na Modernidade. Tomar consciência da história da Filologia — a partir do que se revelou a necessidade antiga de estabelecer e estudar textos desde sempre já modificados, interpolados e perdidos — consiste em tomar o caminho sem volta para fora do Paraíso: o conhecimento não se desenvolve num espaço fora do espaço, num tempo fora do tempo, e todo projeto de República das Letras está fadado a operar como nada mais do que um conveniente engodo. Refletir com atenção sobre o destino de Homero e seus poemas revela quão intrinsecamente as produções do espírito humano estão condicionadas por processos históricos: se isso pode ser compreendido de forma literal para o caso da *Iliada* e da *Odisseia*, afinal, com esses poemas, “*as próprias ruínas pereceram*”, essa constatação não deixa de ter validade também para o caso de obras menos “problemáticas”, como seriam as tragédias de Sófocles e os diálogos de Platão, ou mesmo para obras modernas e até contemporâneas. O autor está desde sempre já morto e a única forma de restaurar o sentido efetivo de uma obra é reinseri-la em seu processo histórico.

Wolf tem plena consciência de que os escólios bizantinos precisam de estudos muito mais detalhados, capazes de estabelecer referências básicas sobre sua autoria e suas principais fontes antigas. Apesar de esboçar algo nesse sentido, ele não está interessado nesse trabalho, mas sim em expandir aquilo que os escólios permitem vislumbrar acerca dos poemas homéricos — ou melhor, do problema de se transmitir textualmente um vasto repertório composto e disseminado por uma longa tradição oral —, refletindo criticamente sobre a dimensão histórica de todo o material filológico e, portanto, de toda a Filologia. Os *Prolegomena* são importantes não porque ajudem a estabelecer com mais rigor o texto dos poemas homéricos, mas sim porque mostram o imbricamento originário da Filologia na escrita desses poemas, assinalando a necessidade de que a própria prática filológica seja estudada e compreendida, caso se queira perceber de que modo esse imbricamento reverbera na malha dos textos. Daí os apontamentos

---

<sup>893</sup> “O Homero de Wolf”, título em alemão de um dos poemas satíricos de Schiller sobre o trabalho crítico de Wolf com o material tradicional dos poemas homéricos.

introdutórios, mas inestimáveis, de Wolf sobre a participação de Aristóteles, Antímaco, Zenódoto, Aristófanes e Aristarco no longo processo de correção e edição dos poemas homéricos.<sup>894</sup>

Em 1795, ocorre a publicação de sua obra sob o título de *Homeri opera omnia ex recensione F. A. Wolfii, Tomus Prior: Prolegomena ad Homerum sive de operum Homericorum prisca et genuina forma variisque mutationibus et probabili ratione emendandi, Vol. I.*<sup>895</sup> Trata-se, portanto, de um título enganoso. E Wolf sabe disso. Ele, no entanto, joga com as expectativas de seu público. Não há mais um Homero a quem se possa atribuir com segurança essas obras. Não há mais esperança de se restaurar sua forma antiga e genuína. Nem possibilidade de estabelecer um método de correção desse material. Alguns leitores queixam-se de que as promessas do título não sejam cumpridas no livro, mas a verdade é que seu autor não deseja enunciar as teses principais de sua obra com toda a clareza. E ele parece ter razão em hesitar, afinal, o destino póstumo do abade d'Aubignac — excomungado algumas décadas atrás pela heresia de negar a Homero a existência histórica assegurada pela tradição — parece assombrá-lo, alertando-o para a violência das reações que seu posicionamento idiossincrático pode despertar. Em breve, veremos de que modo o espectro de d'Aubignac se manifesta nos *Prolegomena* e vem a ser exorcizado por Wolf. Contudo, gostaria primeiro de sintetizar as principais teses de seu livro e sugerir em que medida elas são (ou não) inéditas.<sup>896</sup>

Anteriormente, vimos como d'Aubignac, numa publicação póstuma (de 1715), defendia que os problemas de gosto, razão, estilo e poética presentes na *Ilíada* sugeriam que esse poema não fosse obra de um só autor, mas sim o resultado de uma compilação de diversos cantos, levando à conclusão lógica de que “Homero não existiu”. Em 1735, Blackwell defendia que o Poeta tinha sido uma espécie de rapsodo, cujo meio de apresentação consistia em recitar de memória seus poemas pitorescos e improvisar uma forma de conectá-los durante a performance. Em 1767, Wood explorou as conexões entre os poemas homéricos e sua realidade histórico-geográfica, enfatizando a dimensão realista da representação de Homero, entendido como um

---

<sup>894</sup> Alguns desses pontos são elaborados em outros termos por: GRAFTON, 1981a, p. 118-9; GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 16-8; MAHLER, 2011, p. 191.

<sup>895</sup> A tradução do título seria: *Obras completas de Homero a partir da revisão de F. A. Wolf, Primeiro Tomo: Prolegômenos a Homero ou sobre a forma antiga e genuína das obras homéricas, incluindo suas várias transformações e o provável método para corrigi-las. Vol. I.*

<sup>896</sup> Panoramas sobre os *Prolegomena* e seu significado para a história dos Estudos Clássicos incluem: VOLKMANN, 1874, p. 48-71; JEBB, 1887, p. 107-13; BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 344-51; HORSTMANN, 1978, p. 58-9; GRAFTON, 1981a, p. 109-29; LANZA, 1981, p. 533-9; DONATO, 1986; FUNKE, 1990; GRAFTON, [1997] 1998, p. 71-2; PORTER, 2000, p. 69-81; 2004a, p. 335-6; FERRERI, 2007, p. 273-90; LEGHISSA, 2007, p. 29-35; MANGUEL, 2007, p. 152-7; MAHLER, 2011; MAUFROY, 2011, §7-10; FORNARO, [2012] 2014; HARLOE, 2013, p. 137-59; TURNER, 2014, p. 118-9; MALTA, 2015, p. 45-70; HAUGEN, 2020, p. 509-512.

cantor atento a seus entornos. Desde publicações da década de 1760, Heyne vinha chamando atenção para a importância de se interpretar uma obra à luz do contexto histórico em que seu autor a produziu, como fica claro em seu discurso de inauguração do Instituto Histórico de Gatterer (pronunciado em 1765, mas publicado em 1785) ou em seu *Encômio a Winckelmann* (de 1778). Embora Wolf pareça não ter tido qualquer conhecimento de Vico antes de publicar os *Prolegomena*, é provável que os escritos de Herder tenham lhe fornecido ideias parecidas sobre a linguagem como meio de expressão de um povo num contexto histórico específico. Além disso, Johann Bernhard Merian apresentara em 1789, na Academia de Berlim, seu *Exame da questão se Homero escreveu seus poemas* (texto que foi publicado em 1793, em francês), onde reunia os argumentos para a defesa da dimensão originalmente oral da poesia homérica.<sup>897</sup> Assim sendo, é correto afirmar que muitas das teses defendidas pelos *Prolegomena* de Wolf não são novidade e suas próprias referências nas notas de rodapé evidenciam isso. Ainda assim, o estudioso adota uma retórica que pode conduzir seus leitores a imaginar rupturas muito mais abruptas com o *status quo* do que de fato são. E suas propostas parecem suficientemente abruptas para chocar boa parte de seus contemporâneos: Wolf defende que o texto dos poemas homéricos de que dispomos hoje é produto da Antiguidade tardia; que talvez seja possível, com muito esforço, reconstituir uma parte do texto que os gramáticos alexandrinos estabeleceram, embora seja impossível remontar à forma de apresentação desse material no período clássico e, muito menos, no período arcaico; que, portanto, não é possível restaurar a poesia originalmente oral, atribuída pelos antigos a Homero (perdido de uma vez por todas e fadado a se tornar apenas a casca vazia de um nome); enfim, que cabe à Filologia se ocupar daquelas áreas onde o método científico de estudo da história pode ajudar a esclarecer o presente, isto é, o material legado pelo passado e estudado nos dias de hoje. Unindo a ousadia de seus mestres do Iluminismo à consciência histórica desenvolvida com os principais representantes da Filologia de seu tempo, Wolf leva a cabo um efetivo trabalho de *crítica* (no sentido kantiano do termo) e busca responder à seguinte pergunta: “até onde a história pode ser efetivamente conhecida?”

Os desdobramentos de sua empreitada crítica precisariam aguardar as reviravoltas dos próximos anos, mas é possível imaginar que suas preocupações pedagógicas já o estivessem pressionando a refletir sobre uma próxima questão, de viés prático: “o que é possível fazer com esse conhecimento da história?” A muitos pode ter parecido que, obrigado a escolher entre uma abordagem classicizante (representada pela existência unitária de Homero) e uma abordagem historicizante (representada pela multiplicidade da autoria dos poemas homéricos), Wolf tenha

---

<sup>897</sup> Para reflexões sobre Merian e seu texto (em contraste com os *Prolegomena* de Wolf): VOLKMANN, 1874, p. 32-5; BÉRARD, 1917, p. 182-212; FERRERI, 2007, p. 227-37.

se decidido indubitavelmente pela segunda opção. Contudo, nada é tão simples quanto certas leituras apressadas gostariam de sugerir. Na sequência imediata daquela alusão ao fato de que, no caso da poesia homérica, “*as próprias ruínas pereceram*”, o estudioso sugere o seguinte:

Mas o próprio vate parece contradizer a história e o senso do leitor testemunha em contrário. Nem os poemas são tão deformados e alterados a ponto de parecerem tão diversos de sua forma original em detalhes específicos. Com efeito, quase tudo em seu interior parece convergir para um mesmo engenho, os mesmos costumes, a mesma forma de pensar e falar. Qualquer um que leia com cuidado e senso, com profundidade, sente isso; e para que mais do que sentir, conheças sua razão de ser, basta trocá-los por Apolônio Ródio, outros poetas alexandrinos e aquele que costuma ser considerado a imagem de Homero, Quinto Esmirneu. E daí se devemos a restauração daquela miraculosa harmonia em primeiro lugar ao engenho refinado e à doutrina de Aristarco? Se ele mesmo removeu interpolações de Zenódoto e aquelas mais antigas, assim como muitos versos dissonantes?; faço referência àqueles versos que pouco antes mencionei e que levariam ao ridículo um novo editor que por acaso desejasse restaurá-los do exílio ao qual os enviamos, expondo-o às mesmas pessoas que atualmente riem de Aristarco. O que importa se Aristófanes e Aristarco, colecionando todos os restos da Antiguidade, tornaram-se peritos na linguagem apropriada a cada época e das formas legítimas da linguagem primitiva, que aqueles mesmos homens expulsaram da família homérica como ilegítimos os *Hinos* e outros livros que outrora eram vendidos em grande número sob o nome de Homero e que estabeleceram um precedente glorioso como os primeiros homens a demonstrar excelência nessa área de juízo profundo e sutil, mas menos difícil para os homens gregos? (WOLF, 1795, p. cclxv-cclxvi; [1795] 1985, p. 210).<sup>898</sup>

Wolf sacrifica Homero. Quanto a isso não há dúvidas. Contudo, ele não está disposto a sacrificar seu classicismo. Muito antes pelo contrário, o sacrifício de Homero serve apenas para propiciar a elevação da Filologia a seu lugar como legítima herdeira de sua autoridade clássica. Em termos sociais, é claro, mas também epistemológicos e pedagógicos. Ou seja, como modelo para a *Wissenschaft* [ciência] e para a *Bildung* [formação]. Daí a substituição de Homero pelos

---

<sup>898</sup> No original: “At historiae quasi obloquitur ipse vates, et contra testatur sensus legentis. Neque vero ita deformata et difficta sunt Carmina, ut in rebus singulis priscae et suae formae nimis dissimilia esse videantur. Immo congruunt in iis omnia ferme in idem ingenium, in eosdem mores, in eandem formulam sentiendi et loquendi. Eam rem quisque intime sentit, qui accurate et cum sensu legit: ac ne id sentias tantum, sed causis suis cognoscas, saepe tibi ab his Carminibus ad Apollonium Rhodium, ad alios Alexandrinos poetas et ad eum, qui vulgo Homeri imago putatur, Quintum Smyrnaeum transcurrendum est. Quid autem? si mirificum illum concentum revocatum in primis Aristarchi eleganti ingenio et doctrinae debemus. Quid? si hic ipse Zenodoti et antiquiores interpolationes multosque absonos versus sustulit; tales dico, quales paullo ante notavi quos qui forte erutos nobis postliminio restituere vellet novus editor, rideretur, ut opinor, ab iis ipsis, qui nunc Aristarchi acumen rident. Quid? si Aristophanes et Aristarchus comparandis vetustatis monumentis omnibus proprium aetatis cuiusque sonum et legítimas antiquae orationis formas calluerunt, et iidem Hymnos ceterosque libros, olim magno numero Homeri nomine venditatos, tanquam spurios Homericam familia summovent, primique in hoc genere altioris ac subtilioris iudicii, sed hominibus Graecis minus difficilis, excelluerunt atque praeclara exempla dederunt.”

filólogos alexandrinos. Mas não apenas pelos filólogos *alexandrinos*, porque se essa “genealogia” permite conferir uma espécie de nobreza à atividade filológica por sua origem pretensamente antiquíssima, o filólogo moderno reivindica ao mesmo tempo ser tão original que só poderia ser único:

Nesse ponto, é preciso abolir a opinião por meio da qual modelamos os críticos daquele tempo segundo a mesma fórmula da crítica moderna. Nem mesmo o próprio Aristarco deve ser julgado segundo essa fórmula, como em breve demonstrarei. Certamente consideramos que os primeiros avanços da arte foram vagos e temerários, quer consideremos sua matéria nas *diaphōniais* [disputas] dos rapsodos e manuscritos, quer a índole do engenho grego, quer a condição daqueles tempos, quer — enfim — os próprios restos da arte. Talvez muitos tenham se esforçado ao máximo de sua habilidade para representar Homero fielmente e em si mesmo; mas tinham que se esforçar ainda mais para fazê-lo jamais aparecer inconsistente ou indigno de si, frequentemente removendo muitos versos e, em outros lugares, adicionando outros polidos, onde antes não havia nenhum. Da mesma forma que hoje um homem elegante e engenhoso, mas crítico inexperiente, trabalharia com um monumento poético antigo de nossa língua, um que tivesse encontrado por acaso numa forma mutilada e anotada com variantes nas margens (deixadas por muitos leitores), assim, eu defendo, é mais ou menos como aqueles primeiros corretores labutaram para corrigir e harmonizar seus vates. Eles ainda estavam bem distantes da severidade que rigorosamente se abstém de introduzir algo não escrito pelo próprio autor da obra: ainda que, mesmo atualmente, nem sempre consiga evitar esse recife quem se destaca pelo engenho. Enfim, toda essa arte teve início mais no que nossos conterrâneos chamam de juízo estético do que no crítico, ou, se eu puder colocar assim, mais na confiança poética do que na documental. Muitos outros argumentos podem ser facilmente reunidos a partir de todo o nosso livrinho para completar o raciocínio e, como veremos, a mesma coisa é sugerida pelo método que até os melhores alexandrinos usaram para corrigir os textos. (WOLF, 1795, p. clxxiii-clxxiv; [1795] 1985, p. 157-8).<sup>899</sup>

Wolf sacrifica Homero e entroniza em seu lugar de prestígio na Antiguidade a Filologia alexandrina, mas nega que essa Filologia seja aquilo que ele próprio e seus contemporâneos

---

<sup>899</sup> No original: “Penitus hic nobis tollenda est opinio, qua Criticos illius aetatis ad hanc novae artis formulam fingimus. Ne ipsum quidem Aristarchum ex hac formula iudicandum esse, paullo mox demonstrabo. Nimirum primum artis ingressum vagum in primis et temerarium fuisse reperimus, sive materiem eius in antiquis διαφωνίαῖς rhapsodorum et codicum, seu Graeci ingenii indolem, seu horum temporum conditionem, seu denique ipsas reliquias artis spectemus. Ut repraesentarent Homerum fide integra et suo habitu, laborabant forsitan nonnulli, quantum poterant; at debebant etiam magis laborare, ut nusquam non similis sui seque dignus appareret, detrahendis saepe multis versibus, alibi addendo nitore, ubi nitor nullus esset. Quemadmodum igitur hodie elegans homo et ingeniosus, sed abnormis Criticus, in prisco poëtico monumento nostrae linguae versaretur, quod lacerum forte reperisset, et a multis lectoribus in margine variatum, ita ferme primos illos emendatores in corrigendis et concinnandis vatibus suis operam navasse contendo. Adeo longe abfuerunt illi ab hac severitate, quae cavet, ne quid aliud quam ab ipso auctore operis scriptum inducatur: tametsi ne nunc quidem illum scopulum satis fugiunt, qui ingenio valent. Denique omnis haec ars profecta est potius ab aethetico, quod nostrates vocant, quam critico iudicio, vel, ut ita dicam, a poëtica potius quam diplomatica fide. Praeter reliqua huius rei argumenta, quae ex universo libello nostro facile ad perfectam inductionem colligi poterunt, ipsa illuc ducit ratio, quam vel optimos Alexandrinorum in emendando secutos esse videbimus.”

praticuem na Modernidade. Segundo um gesto paradoxal, que, entretanto, terá valor fundacional e será repetido pelas mais diversas *Histórias dos Estudos Clássicos*, Wolf defende que esse campo de estudos tem uma origem antiquíssima, embora — ao mesmo tempo — seja tão original que possa reivindicar um lugar de destaque entre as primeiras disciplinas modernas.<sup>900</sup> No trecho citado, cumpre notar o desprezo com que o estudioso se refere ao estágio de infância em que se encontra a crítica textual dedicada a línguas vernáculas (com uma possível alusão a Bodmer e seu trabalho como editor de poesia germânica medieval), assim como à disciplina da estética (numa referência ao termo cunhado por Baumgarten algumas décadas antes). Wolf reivindica a autoridade clássica que a Antiguidade confere à Filologia, mas reclama a dimensão fundamentalmente moderna de sua disciplina. É nesse sentido que cumpre entender o que havia sido proposto no final do primeiro capítulo desta tese, a partir de um panorama da recepção posterior da figura wolfiana nas *Histórias dos Estudos Clássicos*, ainda que agora seja possível ter mais clareza sobre os pontos em que seu posicionamento é inovador (ou não): assassino do antigo Homero e fundador dos modernos Estudos Clássicos; descobridor de um Homero moderno e destruidor dos antigos Estudos Clássicos. Fundador porque disposto a matar; descobridor porque disposto a destruir.

A própria História passa a falar. Friedrich Schlegel, num de seus *Fragmentos sobre filologia* (1.54), burila com precisão essa ideia ao anotar: “Os *Prolegômenos* de Wolf são únicos em seu gênero por meio do espírito histórico.”<sup>901</sup> Como ficará manifesto em sua obra, mas também na de outros *Frühromantiker*, trata-se da tomada de consciência dos modernos acerca de sua própria Modernidade. Uma espécie de Queda, portanto. Já aponte em que medida esse “espírito histórico” estava circulando em obras do final do século XVIII e não constituía prerrogativa exclusiva de ninguém, mas não há dúvidas de que é Wolf quem se dispõe a invocá-lo para deliberadamente desafiar o “deus dos poetas”. Entretanto, a coincidência entre o posicionamento de Wolf, com seu historicismo filológico, e aquele assumido por d’Aubignac, com seu neoclassicismo beletrista, no final do século XVII, parece assombrar o filólogo alemão e faz com que ele escreva uma nota monstruosamente longa (com quatro páginas de extensão na publicação original), da qual seria proveitoso citar aqui o primeiro parágrafo:

*O dado está lançado, e certamente não vim despreparado para isso. Dois homens eruditíssimos que ainda estão vivos (oxalá assim permaneçam por*

---

<sup>900</sup> Algumas passagens das *Histórias dos Estudos Clássicos* onde esse mesmo movimento é retomado incluem: REINACH, 1880, p. 47; BONNET, 1892, p. 40-1; SANDYS, 1903, p. 135; KROLL, [1908] 1919, p. 27-9; PECK, 1911, p. 109-10; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 2-3; RIGHI, [1962] 1967, p. 49; MONTANARI, 2011, p. 22.

<sup>901</sup> SCHLEGEL, [1797-1803] 2016, p. 18, trad. Constantino Luz de Medeiros e Márcio Suzuki.

muito tempo!) talvez se lembrem de que eu, nos anos de 1780 e 1781, discuti sobre esse tema com eles em conversas e cartas. Mas desde esse tempo, desviado por outras preocupações, raramente me permiti entre amigos opor uma palavra sequer que pudesse perturbar o silêncio e a opinião compartilhada pelos doutos. Também em meus cursos, durante muitos anos, imitei os intérpretes da doutrina sagrada, que, atemorizados pelo medo dos éditos, não ensinam aquilo com que concordam, mas o que foi prescrito como aceitável pela Igreja há muito tempo; nem publiquei algo sobre essas dúvidas. Além disso, repetidamente deixei de lado e destruí tudo o que anotasse acerca delas, a fim de que, depois que me fugissem da memória e da mente, uma nova reflexão, em outro momento, arrancasse aqueles escrúpulos. Certa vez, com efeito, fiquei bastante envergonhado de mim mesmo e me desagradei de meu caminho (ou erro), quando li o livro de Charles Perrault, *Paralelo dos Antigos e Modernos no que diz respeito às artes e ciências* ([1692] vol. 3, p. 35), onde, para trazer opróbio à Antiguidade, avança uma hipótese similar àquela de um de seus conterrâneos (prevista para publicação). Pouco depois recebo a pequena obra que — como ele ameaçava — depois de negar que Homero tivesse existido, ensina terem ganhado corpo [*sōmátion*] seus poemas *a partir da junção de tragédias e várias cantigas triviais, de mendigos e vagabundos, à la manière des chansons du Pont Neuf* [ao modo das canções da Ponte Nova], e outras coisas assim: e, na Introdução, afirma não ter aprendido nada de valor da literatura dos gregos. Esse último ponto é um de seus poucos posicionamentos que deve despertar a confiança de todos. Os restantes são sonhos e delírios. Essa obra, chamada *Conjecturas acadêmicas ou Dissertação sobre a Ilíada*, escrita por um homem de resto não obscuro ou estúpido, e conhecido na Alemanha por outros livros também (François Hédelin, abade d’Aubignac), foi publicada depois que seu autor morreu (Paris, 1715), tendo permanecido longamente escondida junto aos editores de Charpentier e outros, que, por amor de seu amigo ou dos antigos, retardaram ao máximo sua publicação. Lida e relida por mim várias vezes, como disse, essa obra me desagradou de minha própria opinião, pois a caprichosa temeridade e a ignorância da Antiguidade presentes em d’Aubignac calharam de apresentar pontos semelhantes com ela; seriamente, comecei a procurar razões em defesa da posição comum, por mais incoerente que se mostrasse. Mas via que uma boa resposta a d’Aubignac não havia sido proposta por Boileau, Dacier e outros. Então, depois de me esforçar de vários modos para encarar as dificuldades históricas, logo voltava a ser atacado por elas e forçado a ceder novamente. Tenho consciência de que em nada me dobrei à vaidade da ambição ou à novidade da proposição, e que empreguei todos os meus nervos para evitar as armadilhas do erro. Como testemunhas disso, tenho muitos amigos próximos, com quem compartilhei esse meu trabalho ao longo desses últimos anos, incitando-os a buscar a verdade e juntar cuidadosamente, dentro de um único conjunto, tudo aquilo que, nos próprios poemas, parecesse se opor a mim. E mesmo agora não estou discutindo essas questões para convencer alguém que já não esteja convencido pela própria matéria, mas para que, caso tenha errado ou distorcido algo com falsidade, possa ter meu erro condenado por alguém mais perspicaz. (WOLF, 1795, p. cxiii-cxv; [1795] 1985, p. 116-7).<sup>902</sup>

---

<sup>902</sup> No original: “*Iacta est alea, ad quam certe non imparatus accessi. Superstites adhuc sunt, (et utinam diu sint!) memineruntque fortasse duo litteratissimi viri, quid ego annis 1780 et 1781 de hac re secum et sermonibus et litteris egerim. Ab illo inde tempore ad alias curas digressus, raro mihi inter amicos passus sum verbum excidere, quo silentium et firmatam opinionem doctorum interpellarem. Etiam in praelectionibus meis multos annos imitatus sum interpretes doctrinae sacrae, qui edictorum metu territi non id docent, quod sibimet ipsis placet, sed quod*



Trata-se aqui de uma tentativa de exorcizar o espírito do classicismo que ronda a fundação pretensamente científica do historicismo, muito mais do que uma tentativa malfadada de esconder um descarado plágio, na linha das acusações de Bérard (1917, p. 90-150). Ainda veremos esse gesto de negação ser repetido num momento decisivo da obra de outro importante filólogo alemão, mas gostaria de destacar o que essa desesperada tentativa de recalcar a presença do abade d'Aubignac e, mais do que isso, a da *Querelle des Anciens et des Modernes* indica para um leitor contemporâneo. Num sentido muito mais profundo e prenhe de agouros do que Bérard parece ter imaginado, no momento em que escrevia seu libelo contra Wolf — nos estertores da Grande Guerra, sob o título polêmico de *Uma mentira da ciência alemã* —, podemos compreender que “[a] crítica homérica dos modernos é uma das filhas de Descartes.” (BÉRARD, 1917, p. 54). A longuíssima nota de Wolf consiste num sintoma do mal-estar provocado pela estranha proximidade de fundo que as discussões de uma disciplina pretensamente moderna, histórica e científica podem apresentar com relação a um debate pretensamente ultrapassado, anacrônico e impressionista. Não vou me aproveitar da manifestação desse sintoma para inferir que Wolf revele assim o temor de que sua ciência seja menos objetiva do que gostaria de acreditar, ou que seu historicismo se apoie em mais anacronismos do que conseguiria admitir, ou mesmo que sua Modernidade tenha mais em comum com os antigos do que poderia aceitar. Acredito que tudo isso já tenha sido suficientemente proposto no segundo capítulo da presente tese e agora nos resta apenas abordar

---

ecclesiae olim ex tempore probandum prae scriptum est; neque publice quidquam de dubitationibus istis prodidi. Reposui praeterea subinde et abolevi, quidquid illarum mihi notaveram, si forte iis ex memoria et animo elapsis succedens alio tempore nova cogitatio scrupulos tolleret. Semel adeo puduit me et taeduit plane viae vel erroris mei, lecto Perralti libro de Comparat. vett. et recentt., ubi T. III. p. 35. in contempionem antiquitatis refert, aliquid simile a quodam popularium suorum commentatum esse et aliquando proditurum. Paulo post accipio opusculum, quod ille minabatur, hominis, Homerum negantis unquam fuisse, utrumque autem *σωμάτιον* conflatum esse docentis ex *tragoediis et variis canticis de trivio, mendicorum et circulatorum, à la manière des chansons du Pont neuf*; cetera in eundem modum: et in Prooemio omnino nihil se ex Graecis litteris operae pretium didicisse confirmat. Quod unum est ex: paucis, in quibus facile apud omnes fidem inveniat: reliqua somnia sunt et deliramenta. Hominis alioquin non obscuri neque insulsi, aliisque libris etiam in Germania noti, (*Fr. Hedelin Abbé d'Aubignac.*) libellus ita inscriptus: *Conjectures academiques ou Diss. sur l'Iliade*, quum diu latuisset apud Charpenterium et alios, qui, incertum amici an veterum amore, illius editioni moram nectebant, tandem mortuo Hedelino prodit Par. 1715. 8. Is aliquoties mihi perlectus, ut dixi, taedium attulit opinionis meae, in cuius similitudinem quandam levissima temeritas et inscitia antiquitatis delapsa esset; serioque coepi vulgari quamvis male cohaerenti rationi argumenta conquirere. Nam ne Hedelino quidem a Boilavio, Dacerio et aliis bene responsum videbam. Ita varie annis, ut historicis difficultatibus alia atque alia via occurrerem, mox denuo vexatus illis, denuoque coactus cedere, conscius mihi sum, nihil me nec vanitati cupiditatis nec sententiae novitati indulsisse, et omnes intendis nervos, ut ab erroris laqueis caverem. Testes rei habeo multos familiarium meorum, quibuscum per hos proximos annos laborem meum communicavi, provocando eos ad quaerendum verum, et omnia, quae in ipsis Carminibus mihi adversari viderentur, studiose colligenda et sub unum adspectum rogenda. Ac ne nunc quidem haec disputo, ut cuiquam persuadeam cui non ipsa res persuader, sed ut, si quid erraverim aut in falsum detorserim, erroris convincar ab acutioribus.”

algumas das consequências mais significativas de tudo isso para a história dos Estudos Clássicos, a fim de refletirmos criticamente sobre nossa situação no presente.

Na imediata sequência da publicação de sua obra, Wolf envolve-se em duas polêmicas principais para tentar assegurar a precedência de suas descobertas científicas. Uma delas com Herder, que publica anonimamente em setembro do mesmo ano de 1795 o texto “Homero, o preferido do tempo”, na revista editada por Schiller, *Die Horen* [As Horas]. Não entrarei nos detalhes da publicação, mas o autor comemora as pesquisas recentes sobre os poemas homéricos e sugere que elas confirmam suas mais antigas impressões sobre o caráter oral e tradicional desse repertório. Aludindo a Blackwell, Wood e, por fim, Wolf, o autor sugere que as buscas pelo estabelecimento de uma versão “depurada” da poesia homérica tinham ignorado a natureza do processo histórico de transmissão desses poemas e conclui que “quem acredita num texto original de Homero, na forma em que esse fluiu de sua boca, é bastante crédulo de fato.” (HERDER, 1795, p. 62).<sup>903</sup> A reação exagerada de Wolf é quase imediata, aparecendo numa publicação de 24 de outubro do *Allgemeine Literatur-Zeitung* [Jornal da Literatura em Geral] e sugere sua indignação perante o que lhe parece uma descarada tentativa de apropriação indébita de suas descobertas. Pouco depois, no dia 18 de novembro, Wolf envia uma carta para seu antigo mestre, Heyne, destacando os pontos principais de seus *Prolegomena* e solicitando uma apreciação de suas propostas por meio de uma resenha universitária, a fim de que elas não sejam arruinadas pelas leituras canhestras de amadores (como no caso do autor até então anônimo do texto publicado em *Die Horen*). É provável que, quando Heyne recebe essa carta, já tenha sua resenha bastante adiantada porque três dias depois, em 21 de novembro, sua apreciação é publicada no *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* [Anúncios de Göttingen sobre assuntos eruditos]. Em seu texto, o estudioso reconhece a importância do trabalho preliminar de D’Ansse de Villoison para o que Wolf desenvolve nos *Prolegomena*, observando ainda que Merian já havia reunido com clareza os principais argumentos para a defesa de que a poesia de Homero tem caráter oral, mas reconhece o mérito da demonstração de que não deve ter havido um único cantor capaz de reunir na memória todo o material da *Iliada* e da *Odisseia* antes que pudesse contar com o apoio da escrita. Faz, contudo, uma maliciosa insinuação na sequência imediata do argumento:

Para o Sr. Prof. Wolf, a expressão desse pensamento parece nova e ousada; ele demonstra, com muitos volteios, mas de forma erudita e perspicaz, a improbabilidade de que Homero já tivesse composto um todo épico bem

---

<sup>903</sup> No original: „Wer also an einen Urtext Homers, wie er aus seinem Munde floß, glauben kann, der glaubt viel.“  
— Para mais referências sobre essa contribuição: FERRERI, 2007, p. 308-11.

articulado, nas páginas cix-cxxxviii. Para o autor desta resenha, contudo, a coisa parece bastante simples e ele sempre a apresentou dessa forma: não existem evidências históricas para o “sim” e o “não”; então é preciso que a probabilidade histórica decida; para isso, as regras elaboradas por nosso tempo são melhores do que as conhecidas pelos antigos gramáticos, que, como nós, apenas conjecturavam ou defendiam uma conjectura. (HEYNE, 1795a, p. 1861-2).<sup>904</sup>

Se Wolf recorre a Heyne com o objetivo de estabelecer a originalidade de suas ideias e se precaver contra o risco de que sejam deturpadas ou plagiadas por literatos e amadores, imediatamente após a leitura dessa resenha deve ter percebido que a questão seria um pouco mais complicada do que isso. Essa querela já foi abordada algumas vezes pelos historiadores dos Estudos Clássicos e, à luz da presente exposição, não creio ter deixado dúvidas quanto a meu posicionamento: Wolf foi aluno de Heyne e, sem dúvida, aprendeu uma forma inovadora de compreensão histórica da Antiguidade com ele; contudo, propôs desdobramentos radicais desses aprendizados e ousou encarar um abismo que seu professor até então tinha preferido ignorar; Heyne era um homem do Século das Luzes e trabalhava com princípios neoclássicos de interpretação da poesia antiga, mesmo quando se mostrava consciente da existência de um quadro histórico mais amplo. Nesse sentido, Wolf é uma figura de transição entre duas épocas e já prenuncia o tipo de leitura que se tornaria característico do século XIX, com seu interesse em compreender os textos mais como testemunhos históricos de uma dada época do que como a expressão da individualidade de um autor por meio de seu estilo.

A querela entre os dois dura algumas semanas e, dessa troca epistolar, fica textualmente provado que a modalidade de leitura praticada por Heyne até 1795 simplesmente não se ajustava com a possibilidade de interpretar a *Ilíada* e a *Odisseia* sem pressupor a existência de um autor único e genial chamado Homero. Wolf ironiza precisamente isso no final de sua última e mais longa carta, enviada em 9 de janeiro de 1796, aludindo ao fato de que Heyne — em sua mais recente edição da *Eneida* de Virgílio, mas também em seus *Comentários sobre a origem e as causas das fábulas de Homero*, no oitavo volume dos *Novos comentários da Sociedade Real de Göttingen*, no “Prefácio” das *Alegorias de Heráclito* e em muitos outros lugares de sua produção — destacava as intenções e invenções do poeta Homero por meio de sua conhecida fórmula: *Succesit ecce Homerus*. Ou seja: “Eis que veio Homero”. Os termos amargos dessa

---

<sup>904</sup> No original: „Dem Hrn. Prof. scheint die Aeusserung dieses Bedenkens neu und gewagt zu seyn; er führt die Umwahrscheinlichkeit, daß Homer bereits ein episches Ganzes zusammen gestellt habe, umständlich, aber gelehrt und scharfsinnig, aus. S. CIX – CXXXVIII. Dem Rec. schien die Sache sehr einfach zu seyn, und er trug sie immer so vor: Historische Beweise fehlen für Ja und Nein; also muß historische Wahrscheinlichkeit entscheiden; und hiervon sind die Regeln zu unserer Zeit besser bearbeitet, als die alten Grammatiker sie kannten, welche auch, so gut, wie wir, nur bloß gemuthmaßer, oder eine Muthmaßung behauptet haben.“

última missiva, já despida de toda a polidez e respeito que possam ter existido nas relações entre Wolf e Heyne, revelam a consciência aguda sobre duas visões de poesia dificilmente conciliáveis. Haveria o que explorar nesse debate ainda, mas não entrarei em maiores detalhes: esses documentos são acessíveis e é possível lê-los a fim de que se tire as próprias conclusões. A meu ver, não deixa de ser significativo que, após as acusações mais graves e textualmente demonstradas de Wolf contra Heyne, este se recuse a responder, enquanto seu antigo discípulo é quem reúne todo o material escrito durante a querela e o publica sob o título de *Cartas ao Senhor Conselheiro Heyne, enviadas pelo Professor Wolf: Um apêndice às mais recentes pesquisas sobre Homero* (1797).<sup>905</sup>

A dimensão pública das querelas intelectuais iniciadas por Wolf contra o autor anônimo do texto publicado na revista de Schiller, *Die Horen* (como vimos, ninguém menos que Herder), assim como contra seu antigo professor da Universidade de Göttingen, Heyne, talvez tenha ajudado a suscitar o caráter explosivo da recepção dos *Prolegomena* no final do século XVIII. Em todo caso, a verdade é que a obra divide opiniões entre filólogos, críticos e poetas, sendo debatida por algumas das mais célebres figuras da cena pública alemã (e europeia), distribuídas basicamente entre seus admiradores e seus detratores. Proponho um breve panorama desse material para que se tenha uma ideia do impacto cultural que uma questão assim pode alcançar nesse contexto, partindo principalmente do que se encontra reunido no trabalho de Volkmann (1874, p. 71-115):

- numa carta de agosto de 1795, o grande filólogo holandês Ruhnken acena com sua admiração pelo trabalho de Wolf, ainda que não deixe de expressar certa incredulidade com relação à tese principal sobre Homero (mesmo assim, cumpre admitir a sinceridade do erudito, porque em 1797 ele convidaria Wolf para assumir sua cátedra na Universidade de Leyden, na Holanda);<sup>906</sup>

---

<sup>905</sup> Esse material está disponibilizado em tradução para o inglês no final da edição dos *Prolegomena* publicada por Grafton, Most e Zetzel (1985, p. 232-47). Dentre os estudiosos do tema, a maioria sequer entra na polêmica (assumindo automaticamente a precedência de Wolf no que diz respeito à originalidade de seu trabalho). Contudo, dos que abordam a questão, aqueles que se posicionam a favor de Heyne incluem: BÉRARD, 1917, p. 263-73; SEURE, 1936, p. 67; LEVENTHAL, 1986; CHIARINI, 1995, p. 711-2; FORNARO, 2011; 2016, p. 21-3. — Aqueles que se posicionam explicitamente a favor de Wolf: VOLKMANN, 1874, p. 79-97; SANDYS, 1908b, p. 41-2; KROLL, [1908] 1919, p. 114-6; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 48-9; HORSTMANN, 1978, p. 54; LEGHISSA, 2007, p. 27-8; HARLOE, 2009; 2013, p. 144-59.

<sup>906</sup> Para a surpresa de alguns historiadores, Wolf recusa a oferta, embora faça uma visita a Ruhnken em Leyden (pouco antes de sua morte). Especulações sobre a razão de sua recusa envolvem desde nacionalismo (afinal, a Universidade de Halle é prussiana) até possíveis temores de perseguição por seus posicionamentos modernos, incluindo uma eventual desconfiança quanto à qualidade do ensino filológico naquele momento em Leyden (como sugere a anedota de que Wolf teria se mostrado surpreso com o fato de que Ruhnken praticamente não soubesse

- Friedrich Schlegel, tanto em sua correspondência privada quanto em publicações desse período, reconhece sua admiração pelo empreendimento filológico de seu antigo professor, mas pondera que sua abordagem precisaria ser complementada por uma visão estético-histórica para oferecer um panorama mais autêntico e completo da poesia homérica;<sup>907</sup>
- Wieland recebe o livro com entusiasmo pouco após sua publicação, exaltando-o como uma fusão bem-sucedida entre a erudição polímata do século XVII e a fina sutileza da filosofia iluminista;
- em setembro do mesmo ano, sai uma apreciação positiva dos *Prolegomena* no texto lançado anonimamente por Herder, “Homero, o preferido do tempo” (já mencionado);
- pouco depois, Heyne publica suas apreciações críticas das contribuições (não tão) inovadoras de Wolf, insinuando sua própria precedência em muitas das discussões propostas por ele (numa resenha também já mencionada antes);
- durante esse período, em correspondência privada, o poeta Klopstock repudia as proposições do filólogo;
- ainda em 1795, Schiller afirma que uma teoria sobre a origem dos poemas homéricos a partir de um revezamento de rapsodos é algo selvagem [*barbarisch*] e, talvez à guisa de desforra, compõe o seguinte poema (intitulado “Íliada”):

Sempre arruinar a coroa de Homero e enumerar os pais  
Da obra eternamente perfeita!  
Mas há apenas *uma* mãe e os traços dessa mãe,  
Teus traços imortais, ó Natureza.<sup>908</sup>

---

improvisar oralmente em latim). Para detalhes: BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 193-210; RIGHI, [1962] 1967, p. 143-4; LANZA, 1981, p. 536-7; DONATO, 1986, p. 129.

<sup>907</sup> Essa ambiguidade acerca da filologia praticada por Wolf aparece em muitos outros dos já citados *Fragmentos sobre filologia* de Schlegel ([1797-1803] 2016, trad. Constantino Luz de Medeiros e Márcio Suzuki): [1.26] “Wolf começa a historicizar um pouco. Mas está longe de ser suficiente.” (p. 13); [1.75] “Perigo de que aconteça a Wolf o que aconteceu com Winckelmann, Kant e Lessing, na antiga doutrina da arte, na filosofia e na teologia. Uma gota no oceano da trivialidade.” (p. 21); [2.198] “Há igualmente uma ironia propriamente filológica, e Wolf é o único que a possui.” (p. 80); [2.213] “Os *Prolegômenos* de Wolf são talvez a melhor rapsódia que existe.” (p. 83); [2.214] “Wolf parece que chegou apenas até a polêmica na verdadeira filologia, e não até a própria crítica. <Ele sabe o que é falso, mas não pode suplementar, substituir o verdadeiro.>” (p. 83). — Para mais referências sobre as relações de Friedrich Schlegel e a Filologia Clássica: SANDYS, 1908b, p. 72-3; BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 275-96; RIGHI, [1962] 1967, p. 157-61; SCHAEFFER, 1983; BERNAL, 1987, p. 230-3; ANDURAND, 2013, p. 119-21; BARROSO, 2014, p. 121-218; MEDEIROS, 2018a; 2018b.

<sup>908</sup> Esses versos são publicados depois numa coletânea das poesias de Schiller escritas entre os anos de 1789 e 1805. No original: „Immer zerreiβet den Kranz des Homer und zählet die Väter/ Des vollendeten ewigen Werks!/ Hat es doch *eine* Mutter nur und die Züge der Mutter./ Deine unsterblichen Züge, Natur.“

- em 1796, o barão e antiquarista francês Guillaume de Sainte-Croix — depois de ler uma resenha sobre o livro de Wolf no *Magasin Encyclopédique* [*Revista Enciclopédica*] — escreve e publica sua *Refutação de um paradoxo sobre Homero* nessa mesma revista (JORET, 1910, p. 379), buscando reunir o máximo possível de argumentos de autoridade (principalmente dos antigos), com o objetivo de desacreditar os *Prolegomena* (SAINTE-CROIX, [1796] 1798);<sup>909</sup>
- pouco depois, o próprio D’Ansse de Villoison lê a *Refutação* escrita por Sainte-Croix e lhe envia uma carta de agradecimento cuja formulação tem grande interesse para a presente exposição (não apenas porque tenta se eximir de qualquer participação na “heresia” de Wolf, mas também porque indica em que termos a obra é inicialmente vista na França):

Recebi com o mais vivo reconhecimento o belo presente que tiveste a bondade de me enviar e sou muito grato pela atenção cuidadosa que demonstraste ao me fazer gozar de uma obra tão sólida e judiciosa. Homero encontrou em ti... um defensor digno dele. Tua dissertação é uma obra-prima de crítica, erudição e verdadeiro gosto. O Sr. Wolf é um erudito de primeira linha, mas sofre da doença do século: o furor de inovar. Ao mesmo tempo, como é quase impossível encontrar agora um erro novo, ele se limitou a ressuscitar aquele do abade d’Aubignac e tomou o cuidado para apoiá-lo com todos os recursos que lhe forneceu sua vasta erudição. Algumas observações dos críticos antigos, cujos trechos publiquei parcialmente nos Prolegômenos de meu próprio Homero, podem ter lhe fornecido algumas armas. Com leitura e espírito, é possível chegar a provar qualquer coisa e sacudir as mais incontestáveis verdades. (D’ANSSE DE VILLOISON, 1796 *apud* JORET, 1910, p. 379);

- ainda em 1796, Goethe compõe os entusiasmados versos para brindar em homenagem a Wolf:

Primeiro, a saúde do homem que, enfim, do nome de Homero  
 Libertando-nos com ânimo, nos chamou à via mais completa.  
 Pois quem ousou a luta contra os deuses? E quem contra o Um?  
 Afinal, ser um Homérida, ainda que o último, é uma coisa bela.<sup>910</sup>

<sup>909</sup> Sobre os posicionamentos de Sainte-Croix: FERRERI, 2007, p. 313-5.

<sup>910</sup> Esses versos seriam incorporados à versão lírica do poema “Herman e Doroteia” [„Hermann und Dorothea“], em publicação de 1827. No original: „Erst die Gesundheit des Mannes, der, endlich vom Namen Homeros/ Kühn uns befreiend, uns auch ruft in die vollere Bahn./ Denn wer wagte mit Göttern den Kampf? und wer mit dem Einen?/ Doch Homeride zu sein, auch nur als letzter, ist schön.“

- em 1797, numa resenha do poema épico recentemente publicado por Goethe, *Hermann und Dorothea*, August Wilhelm von Schlegel ressalta os avanços que os estudos de Wolf permitem na compreensão dos poemas homéricos;<sup>911</sup>
- nesse mesmo ano, sai uma coletânea de versos de Schiller e Goethe sob o título de *Xenien*, da qual consta o célebre dístico de sabor satírico (de autoria schilleriana), „Der Wolfische Homer“, ou seja, “O Homero de Wolf” (com um trocadilho intraduzível entre o nome do filólogo, o sentido comum do substantivo *Wolf* em alemão [lobo] e uma alusão a seu comportamento “lupino”, “wolfiano”):

Sete cidades brigavam para ser sua terra natal:  
Wolf o dilacerou e deu um naco para cada qual.<sup>912</sup>

- em 16 de maio de 1798, Goethe parece já ter mudado de ideia sobre os *Prolegomena*, porque envia nessa data uma carta para Schiller onde confessa estar cada vez mais convencido da unidade e indivisibilidade da *Ilíada* (posicionamento que se consolida com o tempo, como indicam passagens do final de sua vida, escritas na década de 1820);<sup>913</sup>
- em 1799, Voss exprime uma opinião que já havia partilhado alguns anos antes com o próprio Wolf (durante um encontro em 1794), segundo a qual uma teoria como aquela sobre Homero só poderia ser uma brincadeira intelectual, porque não tinha qualquer relevância para o sentido profundo dos poemas homéricos;<sup>914</sup>
- desde 1799, o filólogo italiano e tradutor de Homero, Melchior Cesarotti, interessa-se pelo livro de Wolf e inicia uma correspondência com seu autor, publicando em 1802 suas *Digressões sobre os Prolegômenos de Friedrich August Wolf*, nas quais — embora não pareça definitivamente convencido de nenhuma de suas teses principais — reconhece a solidez da argumentação do erudito e pronuncia uma das mais equilibradas avaliações da obra:

<sup>911</sup> Sobre as contribuições de August-Wilhelm Schlegel para os Estudos Clássicos: SANDYS, 1908b, p. 71-2; WERLE, 2014.

<sup>912</sup> No original: „Sieben Städte zankten sich drum, ihn gebahren zu haben,/ Nun da der Wolf ihn zerriß, nehme sich jede ihr Stück.“

<sup>913</sup> Sobre a mudança de atitude de Goethe face aos *Prolegomena*: SANDYS, 1908b, p. 69-71; BUTLER, [1935] 1958, p. 121-35; LANZA, 1981, p. 540-1; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005, p. 17; LEGHISSA, 2007, p. 53-63; MANGUEL, 2007, p. 155-7; MALTA, 2015, p. 98.

<sup>914</sup> Sobre os trabalhos de Voss no campo dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1908b, p. 61-4; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 48.

Há um grande risco de que em sua abordagem Wolf não tenha satisfeito suficientemente nenhum dos dois partidos formados em torno da questão. Certamente não ao dos homéricos, que serão os mais escandalizados, porque seu posicionamento não parecerá a blasfêmia de um libertino, mas a heresia de um teólogo; nem tampouco o partido dos desconfiados, porque, onde esses respeitam de bom grado Homero e desprezam sua *Ilíada*, ele, ao contrário, admira e exalta a *Ilíada*, mas sacrifica sem escrúpulos Homero. (CESAROTTI, [1802] 1882, p. 197).<sup>915</sup>

O impacto da recepção posterior de Wolf poderia continuar a ser delineado século XIX afora, na linha do que sugeri no final do primeiro capítulo da tese, pois aparece na obra de personalidades tão diferentes quanto Schelling e Leopardi,<sup>916</sup> para nem mencionar a quantidade de filólogos alemães — vários deles discípulos diretos do próprio Wolf, como K. F. Heinrich, Gottfried Hermann, Friedrich Creuzer e Barthold Georg Niebuhr<sup>917</sup> — que exaltam a importância histórica dos *Prolegomena*. Detratores sempre existiram e seguramente continuam existindo também nesse período. O que importa, contudo, é que Wolf se torna uma figura pública europeia e seus posicionamentos exercem influência sobre discussões de literatura, filologia e educação. É levando em conta as possíveis consequências socioculturais de seus posicionamentos que cumpre analisar um aspecto curioso do comportamento do filólogo desde o momento em que delineia o plano de seu livro (no início da década de 1790) até o final de sua vida: apesar da mais firme convicção interior, certa hesitação quanto à recepção de suas ideias.

A esse respeito, emblemática é uma carta que Wolf escreve em francês e remete, em maio de 1799, ao então Secretário vitalício da Academia de Ciências da Prússia, ninguém menos que Johann Bernhard Merian (autor do *Exame sobre a questão se Homero escreveu seus poemas*, de 1793):

No que diz respeito ao Senhor Cesarotti, quanto mais eu leio seus comentários — que só obtive graças a teus esforços —, mais eu prevejo que esse erudito não admitirá minhas ideias, como aliás nenhum tradutor de Homero. Pois quanto mais se penetra por meio da crítica histórica no fundo desse poeta, ou

---

<sup>915</sup> As relações entre Cesarotti e Wolf são abordadas criticamente por Bérard (1917, p. 119-20) e Seure (1936, p. 64-5). Para mais referências: GRAFTON, 1983b, p. 181-2; FERRERI, 2007, p. 253-60; p. 315-8.

<sup>916</sup> Schelling sugere que o trabalho de Wolf, paradigmático na Filologia, ainda se tornaria um modelo para os futuros pesquisadores das Ciências Naturais, propondo o seguinte raciocínio: a terra é um livro formado por uma miscelânea de fragmentos datando de épocas muito díspares; cada mineral é um real problema filológico; na geologia, ainda se aguarda pelo gênio que analisará a terra como Wolf analisou Homero (GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 27). Sobre a experiência reveladora de Giacomo Leopardi ao ler os *Prolegomena*: DONATO, 1986, p. 135.

<sup>917</sup> Sobre a vida e a obra de filólogos “wolfianos” na história dos Estudos Clássicos: REINACH, 1880, p. 14-5; KROLL, [1908] 1919, p. 117-20; SANDYS, 1908b, p. 77-101; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 52-5; BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 453-536; PFEIFFER, 1976, p. 178-88; BERNAL, 1987, p. 285-307; ESPAGNE, MAUFROY, 2011, §7-10.



melhor, cantor, mais se perde a vontade de compartilhá-lo com um público moderno.

Por acaso viste o julgamento pronunciado por Frederico, o Grande, numa de suas cartas publicadas recentemente? “Virgílio diverte-me, mas Homero me aborrece” — e é assim que sente a maioria dos homens que têm gosto, ainda que nem todos se pronunciem tão positivamente quanto os reis e os Merciers. Nós mesmos, contudo, Sr. Merian, não pensaríamos de outra forma, se lêssemos apenas traduções latinas ou francesas. Até onde posso compreender, quem não leva em conta o ponto de vista histórico que dei a minhas pesquisas, quem vê os dois poemas como produções da arte ensinada por Aristóteles, e não como monumentos da mais recuada antiguidade, estará sempre arriscando julgar desastrosamente a integridade e mesmo o mérito desse aqui presente Deus dos poetas [*ce ci-devant Dieu des poètes*]. (WOLF, 1799 *apud* SEURE, 1936, p. 64-5).

Em várias outras partes de sua correspondência, Wolf demonstra preocupação com o que pode advir da exposição pública de um argumento como o que está defendendo. Se reis, como Frederico II da Prússia, e críticos beletristas de jornal, como Louis Sébastien Mercier, podem se manifestar abertamente sobre uma questão assim, um filólogo precisa se mostrar muito mais cauteloso.<sup>918</sup> Nesse sentido, a preferência pelo latim como língua de publicação, além de ser uma praxe convencional ainda preservada em ambientes eruditos, assegura que o acesso a suas ideias seja restrito a uma pequena elite intelectual europeia, evitando chamar atenção indesejada de autoridades políticas que pudessem ficar desconfiadas. Como se isso não bastasse, o autor adota ainda um estilo elíptico e ziguezagueante na exposição de seus argumentos, desenvolvendo um aspecto retórico dos *Prolegomena* que costuma ser destacado tanto por sua força sugestiva quanto por sua frouxidão conceitual: afinal, quem muito sugere, mas pouco define, incentiva que seu texto seja lido e reapropriado das mais diversas formas.<sup>919</sup> E essa é uma estratégia para jogar com as expectativas do público, avançando certas posições aos poucos, por meio de uma dramatização dos movimentos hesitantes de um pensamento vivo. Isso emerge em mais de uma passagem da obra, sendo desenvolvido em momentos importantes de outras produções de Wolf, como no “Prefácio” de sua edição crítica da *Ilíada*, onde afirma que lhe ocorre de eventualmente se afastar dos argumentos históricos e sentir o ímpeto de voltar

---

<sup>918</sup> A citação de Wolf ao trecho da *Correspondência entre Frederico II e o marquês d’Argens* (Paris, 1798) é feita de forma imprecisa. Segundo Seure (1936, p. 65, n. 1), a passagem inteira seria: “É certo que Virgílio diverte e Homero aborrece. Há belas pinturas em Homero... Mas ele só toca duas vezes o coração: uma no encontro entre Héctor e Andrômaca; a outra, quando Príamo pede o retorno do corpo de seu filho a Aquiles; enquanto isso, o poeta latino é cheio de graças tocantes e variadas.”

<sup>919</sup> Uma apreciação certa disso é a de Milman Parry, um dos principais articuladores da teoria oralista em bases antropológicas no século XX: “A força de Wolf estava em sua própria inexatidão. Ele tornou possível o grande número de diferentes teorias que apareceram no século XIX sobre a composição.” (Milman PARRY *apud* Adam PARRY, 1971, p. xvi).

a ler o texto como faziam os velhos gramáticos.<sup>920</sup> Mas esses flertes com a tradição são evocados apenas para serem afastados como característicos de uma fase superada na história da Filologia. Em sua correspondência pessoal, Wolf não demonstra o menor sinal de fraquejar em suas convicções mais profundas. Numa carta ao filólogo inglês Barker (n. 657 Reiter), enviada em 1810, ele não tem dúvidas em sintetizar sua tese nos seguintes termos: *diu est quod Homerum quemdam auctorem Iliadis et Odysseae putare desii*. Ou seja: “É preciso considerar muito posterior a Homero quem quer que seja o autor da *Iliada* e da *Odisseia*”.

Esse quadro geral talvez explique por que, embora viesse dedicando cursos teóricos sobre sua concepção moderna de “enciclopédia filológica” desde meados da década de 1780, Wolf mostra-se hesitante em reunir esse material para defender publicamente a modernização do ensino de Filologia, com suas implicações sobre a prática da educação de modo geral. Contudo, as circunstâncias históricas acabam forçando-o a assumir também essa responsabilidade. Em 1806, tropas napoleônicas avançam sobre o território da Prússia e, com a ocupação inimiga, a Universidade de Halle é obrigada a fechar, sob a acusação de articular tentativas de resistência e fomentar ideais nacionalistas. Wolf muda-se para Berlim onde começa a segunda fase de sua vida.<sup>921</sup>

Antes de acompanhar os empreendimentos a que doravante se dedica o filólogo, gostaria de aproveitar para traçar um breve panorama dos acontecimentos históricos mais significativos desse período e apontar algumas de suas implicações para a história dos Estudos Clássicos. A Revolução Francesa eclodiu em 1789 e as primeiras notícias despertaram vivas esperanças — pelo menos entre parte da elite intelectual europeia — de que certas transformações sociopolíticas poderiam ser consolidadas na França e, depois, disseminadas Europa afora.<sup>922</sup> Críticas ao *Ancien Régime* tinham sido uma constante no pensamento iluminista de figuras com o apelo continental de um Voltaire, um Diderot e mesmo um Rousseau, constituindo parte do ideal reivindicado por pensadores europeus de outras regiões. Para o que nos interessa aqui,

---

<sup>920</sup> O que sugeri na paráfrase acima fica evidente a partir do seguinte trecho: “Nunc quoque usu evenit mihi nonnumquam, quod non dubito eventurum item aliis esse, ut, quoties abducto ab historicis argumentis animo redeo ad continentem Homeri lectionem et interpretationem mihi que impero, illarum omnium rationum oblivisci, quantum potest, et cum veteribus Grammaticis nonnullas ῥήσεις postremarum rhapsodiarum ut interpolatas legere, et alia pro indubiis sumere plura, quae nos ad pristi nam legendi consuetudinem reducant, atque ita penitus immergor in illum veluti prono et liquido alveo decurrentem tenorem actionum et narrationum [...]” (WOLF, 1804, p. xxi-xxii).

<sup>921</sup> Isso aparece bem marcado pela biografia que seu genro, Körte (1833), escreve, porque o segundo volume inicia-se justamente com a partida de Wolf para Berlim.

<sup>922</sup> Sintetizo aqui apontamentos propostos anteriormente (Rafael SILVA, 2019b). Sobre a Revolução Francesa e diferentes aspectos dos Estudos Clássicos: CANFORA, 1980, p. 11-9; FURET, [1982] 1990, p. 119-22; MOMIGLIANO, 1985, p. 107-8; HARTOG, [1995] 2003; DÉCULTOT, 2000; BRUHNS, 2005, p. 21-7; LEHISSA, 2007, p. 74-5; ANDURAND, 2013, p. 41-3; HARLOE, 2013, p. 10-11; p. 32-4.

convém notar que a Antiguidade também foi convocada a “pegar em armas” pela Revolução. Os jacobinos, mesmo os mais radicais dentre eles, empregaram uma retórica classicizante, buscando retomar uma série de lugares-comuns da história antiga com o objetivo de propor uma renovação do imaginário relativo à realidade presente. Nesse sentido, seja por meio de uma retomada da Esparta de Licurgo, seja por alusões à formação da República Romana (com a expulsão da realeza), a Antiguidade evocada pelos revolucionários representava sempre ideais de ruptura. A superficialidade do conhecimento dessas referências determinou seu caráter retórico, frequentemente talhado em idealizações anacrônicas, como nas evocações do ideal de “igualdade” numa Esparta comandada por uma elite de algumas centenas de guerreiros nobres (os únicos considerados de fato *homoíoi* [semelhantes]) ou mesmo numa República romana dominada pelas elites que compunham o Senado e os cargos públicos de maior poder social. Independentemente disso, essas evocações desfrutavam de autoridade e apresentavam considerável eficácia retórica.

As principais obras sobre a Antiguidade a que tinham acesso as camadas médias da França nesse período eram aquelas do abade de Mably, Rousseau e Winckelmann (disponibilizadas em tradução para o francês desde muito cedo). A fascinação que os antigos exerciam sobre esses autores é perceptível em muitas de suas obras, como nas *Observações sobre os gregos* (1749) e nas *Observações sobre os romanos* (1751), da autoria do primeiro, na descrição da cidade do *Contrato social* (1762) e no esboço de uma *História da Lacedemônia*, do segundo, mas principalmente nas *Reflexões sobre a imitação da arte antiga* (com tradução para o francês no mesmo ano de publicação, 1755) e na *História da arte da Antiguidade* (traduzida em 1766, no ano seguinte ao que foi originalmente publicada em alemão, com outras duas versões saindo em 1781 e 1794). Para muitos leitores franceses da época, de Mably, Rousseau e Winckelmann apareciam como arautos de um retorno da antiga liberdade perdida. Em todo caso, o filtro imposto por essa fascinação pré-romântica com a simplicidade dos antigos e seus sistemas sociopolíticos esteve na base de parte das reflexões mais revolucionárias do período, inspirando uma passagem como esta, no início de um discurso inflamado de Robespierre, pronunciado num momento delicado da Convenção, a 7 de maio de 1794:

O mundo moral, muito mais ainda do que o mundo físico, parece cheio de contrastes e enigmas. A natureza mostra-nos que o homem nasceu para a liberdade, mas a experiência dos séculos mostra-nos o homem escravo; seus direitos estão escritos em seu coração, mas sua humilhação aparece escrita na história; a espécie humana respeita Catão, mas se curva sob o jugo de César; a posteridade honra a virtude de Bruto, mas ela só a admite na história antiga; os séculos e a terra são uma partilha do crime e da tirania; a liberdade e a

virtude mal repousaram um instante em alguns lugares do globo... Esparta brilha como um raio nas trevas imensas.  
Não diga, contudo, Bruto, que a virtude é um fantasma! E vocês, fundadores da república francesa, não percam as esperanças na humanidade e não duvidem por um só momento do sucesso de sua grande empreitada! (ROBESPIERRE, [1794] 1867, p. 309 Vermorel).

O destino reservado aos jacobinos e sua tentativa de encontrar na Antiguidade os modelos para uma ação revolucionária radical bem-sucedida, contudo, veio a ser a derrota. Nesse sentido, é emblemático que um termidoriano como Constantin Volney — discursando na *École Normale Supérieure* [Escola Normal Superior], pouco após a queda de Robespierre, em 1795 — já apontasse a contradição de quem reivindicava um ideal de liberdade com base em exemplos extraídos da Antiguidade: seja Esparta, onde uma multidão de escravos hilotas era massacrada sob o jugo feroz dos senhores lacedemônios; seja Atenas, onde um regime de escravidão igualmente difundido era em larga medida responsável pelo ócio do cidadão livre; seja a Roma republicana, onde uma forma de exploração análoga também vigorava em favor de uma pequena elite.<sup>923</sup> Ainda assim, mesmo que as apropriações mais radicais dos ideais antigos de “liberdade”, “igualdade” e “democracia” tenham começado a ser cada vez mais questionadas e afastadas, a produtividade desse imaginário perduraria ainda por bastante tempo, como sugeria a ascensão de Napoleão ao trono de Imperador. Em vista de preocupações políticas e nacionalistas, a propaganda napoleônica tendeu a enfatizar o exemplo de Carlos Magno, Rei dos Francos coroado Imperador do Ocidente em 800 E.C., mais do que comparações com qualquer outra figura da Antiguidade, embora a ideia de um Augusto redivivo estivesse presente também nessa reconfiguração de um imaginário carolíngio.<sup>924</sup>

Para o que interessa mais diretamente à exposição sobre Wolf e seu lugar na história dos Estudos Clássicos, cumpre observar que o tipo de apropriação da Antiguidade (sobretudo a latina) em prol da civilização francesa radicalizou certas tendências germânicas de reivindicar o legado helênico como matriz espiritual de sua própria cultura, em oposição direta à França. Aqui é preciso enfatizar o seguinte: esse movimento não teve origem no final do século XVIII, podendo ser remontado, pelo menos, ao período da Reforma, com seu fomento ao estudo do grego neotestamentário nas Universidades protestantes do norte da Europa. A defesa da identificação entre germânicos e helênicos, inclusive em termos linguísticos, conheceu suas primeiras propostas no final do século XVII — durante as tentativas de se conferir algum elã

---

<sup>923</sup> O trecho desse discurso, citado em tradução para o italiano, é referenciado e analisado por Canfora (1980, p. 16-19).

<sup>924</sup> Para referências sobre o diálogo entre a França napoleônica e a Antiguidade: SANDYS, 1908b, p. 270-1; DOUSSET-SEIDEN, 2005; BOUDON, 2014.

ao desejo de formação de um Estado nacional germânico (segundo uma lógica que se difundira antes na França e na Inglaterra) —, mas chegou ao zênite no século XIX e perdurou até meados do XX. Exemplos desse tipo de defesa incluem as seguintes obras:

- *De originibus linguae Germanicae* [Sobre a origem da língua germânica], de J. Lauterbach e J. Röhrborn (1689);
- *De meritis Germanorum in Graecas literas* [Sobre os méritos dos germanos nas letras gregas], de C. S. Schurzfleisch e J. C. Loescher (1697);
- *Über die Vergleichung der alten, besonders griechischen mit der deutschen und neuen schönen Literatur* [Sobre a comparação das belas letras antigas, em especial as gregas, com as alemãs modernas], de G. E. Groddeck (1788).<sup>925</sup>

A questão da influência francesa já era vivamente debatida e problematizada pelos intelectuais germânicos de meados do século XVIII, como testemunham certos trechos de Winckelmann, Lessing, Schiller e Schlegel (embora muitos outros pudessem ser mencionados),<sup>926</sup> nos quais — independentemente do posicionamento específico de cada um perante a primazia da civilização francesa — sempre é possível notar alguma ambivalência entre a necessidade de afirmar a própria autonomia (ou mesmo superioridade), em termos culturais, e reconhecer a grandeza de tudo o que foi produzido na França moderna. Cito alguns trechos que representam isso com clareza. Em primeiro lugar, nas *Reflexões sobre a imitação da arte dos antigos*, de Winckelmann:

Depois de Rubens não se tem empreendido e executado, em tempos modernos, nenhuma obra de pintura superior à da cúpula da Biblioteca Imperial, de Viena, pintada por Daniel Gran, e gravada em cobre por Sedelmayer. A *Divinização de Hércules*, em Versalhes, alusão ao cardeal Hercules de Fleury, pintada por Le Moine e da qual muito se gaba a França, afirmando tratar-se da maior composição do mundo, é, quando confrontada com o douto e engenhoso trabalho do artista alemão [*des deutschen Künstlers*], apenas uma alegoria bem vulgar e de pouco alcance. Parece um hino encomiástico cujas reflexões mais profundas se restringem aos nomes do calendário. Havia ali, no entanto, a oportunidade de se realizar algo de grande, sendo de admirar que tal não tenha acontecido. (WINCKELMANN, [1755] 1975, p. 67, trad. Gerd A. Bornheim, mod.).<sup>927</sup>

---

<sup>925</sup> Uma lista mais ampla de obras é fornecida por Andurand (2013, p. 47, n. 39). Hummel tem um estudo sobre o tema, ao qual infelizmente não tive acesso: « Histoire de la langue ou idéologie : l'allemand à la lumière du grec », *Die Sprache*, n. 45, 1-2, 2005, p. 68-80. Ver ainda: HUMMEL, 2000, p. 210-5.

<sup>926</sup> Como sugere um trecho da *Doutrina da Arte*, de August Wilhelm Schlegel ([1801-02] 2014, p. 262-9).

<sup>927</sup> Para o trecho original consultado: WINCKELMANN, [1755] 1756, p. 41-2.

Crítica semelhante pode ser detectada no final do capítulo de abertura da obra de Lessing, *Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*:

É notável que, entre as poucas tragédias que chegaram da Antiguidade até nós, encontram-se duas peças nas quais a dor corporal não constitui a menor parte do infortúnio que recai sobre o herói. Além do *Filoctetes*, o *Hércules morrendo* [*As Traquínias*]. E também este último, Sófocles deixa lamentar-se, gemer, chorar e gritar. Graças a nossos gentis vizinhos, esses mestres do decoro, doravante um Filoctetes gemente, um Hércules que grita, seriam as personagens mais ridículas e insuportáveis no palco. É verdade que um de seus poetas mais modernos aventurou-se no Filoctetes. Mas ele podia ousar mostrar a eles o verdadeiro Filoctetes? (LESSING, [1766] 2011, p. 88, trad. Márcio Seligmann-Silva, mod.).

Em *Poesia ingênua e sentimental*, Schiller faz alusão a esse mesmo *tópos* do caráter excepcional dos franceses na Modernidade, quando comenta:

Aquela nação que chegou a extremos, tanto na desnaturação como na reflexão sobre ela, tinha de ser a primeira a ver-se tocada com mais força pelo fenômeno do *ingênuo* [*das Naive*], encarregando-se de dar-lhe esse nome. Tal nação foi, tanto quanto sei, a *dos franceses*. Mas a sensação do ingênuo e o interesse por este são naturalmente muito mais antigos e datam já do início da corrupção moral e estética. (SCHILLER, [1795] 2003, p. 58, trad. Teresa Rodrigues Cadete, mod.).

Enfim, seria possível citar integralmente o trecho formado pelos últimos parágrafos de *Sobre o estudo da poesia grega*, de Friedrich Schlegel, que ilustraria vários pontos abordados aqui. Contudo, o trecho mais significativo propõe o seguinte:

No que concerne à comunicação de conhecimentos, costumes e gosto, os franceses nos superam há muito tempo. Exatamente por essa razão é que, na poesia pública, eles podem alcançar um nível de perfeição mais elevado do que quaisquer outras nações cultas da Europa. Provavelmente se pretenderá explicar esse fenômeno inesperado como sendo o resultado da nova forma política, que talvez nada mais seja que o feliz impulso exterior a despertar uma força há muito adormecida. [...]

O belo drama, ao contrário, exige amplitude absoluta da formação, e a completa liberdade de limites nacionais, qualidades que os franceses estão muito distantes de alcançar! Muitos séculos podem se passar antes que eles sejam capazes de alcançar essas qualidades: pois a nova forma política apenas concentrará ainda mais a parcialidade de seu caráter nacional, isolando-o de forma ainda mais aguda. É por essa razão que a chamada tragédia francesa se tornou um modelo clássico de algo completamente equívoco. Ela não é apenas uma formalidade vazia, sem força, encanto e matéria, mas até mesmo sua forma é um absurdo, um mecanismo bárbaro, sem princípio vital interno e organização natural. (SCHLEGEL, [1797] 2018, p. 156-7, trad. Constantino Luz de Medeiros).

Durante a segunda metade do século XVIII, pensadores alemães esforçaram-se por refletir sobre o lugar de sua própria cultura no âmbito do contexto mundial cada vez mais interconectado, segundo uma lógica da afirmação nacional em contraposição às demais nações. A consequência mais evidente disso era a disputa colonial e a política imperialista europeia (com implicações catastróficas para o resto do mundo). As posições de Estados tradicionais como a França e a Inglaterra estavam bem consolidadas, de modo que o material para o desenvolvimento de outras identidades nacionais frequentemente precisava ser conquistado por meio de polêmicas e conflitos. A meu ver, os trechos supracitados indicam o engajamento desses pensadores alemães na disputa pela tentativa de afirmação nacional da própria cultura — em termos artísticos, literários, filosóficos, científicos, mas principalmente linguísticos — contra a hegemonia francesa, que havia exercido influência incontestável por décadas, mas que começava a ter suas prerrogativas questionadas.<sup>928</sup>

Aqui entram em cena os antigos, principalmente os gregos antigos: destituídos pela França iluminista de seu privilégio como modelos de ciência, filosofia, arte, política, literatura e mesmo educação, esses restolhos serão aproveitados pelos alemães para construir as bases de suas futuras reivindicações nos mais diversos campos de atividade do espírito humano. Evidentemente, não se trata de mero retorno do mesmo material rejeitado pela cegueira narcisista do Iluminismo. Na linha do que testemunhamos com os *Prolegomena* de Wolf, é preciso levar a cabo um processo de idealização da história que permita analisar esse material e inventar uma espécie de fundação grega antiga da Alemanha moderna. Da mesma forma, Goethe empreende vivos esforços para reconquistar Winckelmann para os alemães após a malfadada tentativa dos revolucionários franceses de se apropriar dele: em 1805, ele organiza e publica *Winckelmann e seu século, em cartas e ensaios*, um grande volume com contribuições de eruditos alemães — dentre os quais ninguém menos que Wolf, além do próprio Goethe —, contando com uma recepção, que embora não seja tão impactante a princípio, prepara o terreno para a futura consagração de Winckelmann entre seus conterrâneos.<sup>929</sup> Diante desse quadro, não é coincidência, portanto, que os Estudos Clássicos sejam constituídos por tantos nomes germânicos determinantes para a realização de sua própria história a partir de meados do século

---

<sup>928</sup> Para reflexões sobre as disputas culturais entre pensadores alemães desse período e a França: SANDYS, 1908b, p. 25-6; ELIAS, [1939] 2011, p. 21-61; IGGERS, [1968] 1983, p. 6-7; BERLIN, 1976, p. 180-6; HARTOG, [1995] 2003, p. 171-4; HUMMEL, 2000, p. 194-203; BRUHNS, 2005, p. 21-7; ESPAGNE, 2005; KAMINSKI, 2007, p. 68-71; LEGHISSA, 2007, p. 49-76; SELIGMANN-SILVA, 2011, p. 9-10; ANDURAND, 2013, p. 37-117; BARROSO, 2014, p. 44-6; p. 99-120; HÜBSCHER, 2016, p. 19-20.

<sup>929</sup> O projeto de edição desse volume em homenagem a Winckelmann, por iniciativa de Goethe, é apresentado por Harloe (2009). A mesma estudiosa é quem oferece um panorama da recepção de Winckelmann entre os alemães dos séculos XIX e XX (HARLOE, 2013, p. 1-25).

XVIII (como estas últimas páginas têm indicado), mas principalmente ao longo de todo o XIX. Algo acontece nesse contexto que leva os alemães a identificarem nesses rejeitos da Modernidade o caminho para a conquista daquilo que desde sempre pareceu lhes fazer falta... uma identidade.<sup>930</sup>

Mas como imprimir essa dimensão prática, com suas implicações políticas, em estudos da Antiguidade? Será que por meio da velha Filologia? Refletindo sobre essas perguntas, Wolf — sob o estímulo constante de Wilhelm von Humboldt — aceita o desafio de Goethe e sintetiza um material destinado a se tornar a certidão de nascimento dos Estudos Clássicos na Modernidade.<sup>931</sup>

### ***Darstellung der Alterthums-Wissenschaft***<sup>932</sup>

Em 1807, Wolf publica sua *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft nach Begriff, Umfang, Zweck und Werth*, ou seja, *Apresentação da ciência da Antiguidade segundo seu conceito, escopo, objetivo e valor*. A escolha da palavra *Alterthums-Wissenschaft* para figurar no título da proposta não é fortuita e indica o desejo por uma série de rupturas que são propostas ao longo do texto: ruptura com a posição subalterna da velha Filologia com relação à Teologia; ruptura com o isolamento de abordagens neoclássicas voltadas para as gramáticas e os textos, sem levar em conta seus contextos históricos; ruptura com abordagens disciplinares pouco precisas sobre sua própria definição, objeto, finalidade e valor. É certo que expressões relativamente próximas da noção empregada por Wolf aparecem nos escritos de Heyne, mas o termo *Alterthums-Wissenschaft* é reivindicado aqui especificamente para sugerir mudanças de várias ordens, enquanto define essa disciplina como a súpula de todos os conhecimentos sobre os gregos e romanos da Antiguidade.

O plano disciplinar de viés enciclopédico proposto por Wolf não é o primeiro do gênero, nem será o último, mas exercerá uma influência considerável na história dos Estudos Clássicos

---

<sup>930</sup> Sobre a ideia de um projeto político alemão com base num trabalho crítico sobre a tradição clássica: ANDURAND, 2013; BARROSO, 2014 (esp. 290-301).

<sup>931</sup> O fato de que Lanza (1981, p. 542) fale de “documento fundador da filologia alemã” [*carta istitutiva della filologia tedesca*] serve de alerta contra o risco assumido — como acontece em todas as *Histórias dos Estudos Clássicos* lidas por mim — quando se supõe que a formação moderna dessa disciplina entre os alemães esteja na base de tudo o que até hoje se pratica em matéria de estudos da Antiguidade clássica (greco-romana). Esse talvez seja um ponto-cego digno de ser mais investigado, na linha do que sugere também Hummel (2009, p. 7-8).

<sup>932</sup> “Apresentação da ciência da Antiguidade”, título do livro de Wolf (1807) com seu plano para uma nova disciplina dedicada ao estudo da cultura greco-romana antiga.



(graças também ao valor simbólico adquirido pelo nome de seu autor). Antes dele, contudo, ainda que partindo de exposições apresentadas durante seus próprios cursos, E. J. Koch publicara uma *Encyklopädie aller philologischen Wissenschaften* [Enciclopédia de todas as ciências filológicas] (em 1793), naquilo que Diego Lanza (1981, p. 540) classifica como “edição pirata” dos cursos ministrados por Wolf na Universidade de Halle. Alguns anos depois, G. G. Fülleborn também publica nessa mesma linha uma *Encyclopaedia philologica* [Enciclopédia filológica] (1798). Mas é apenas com Wolf que o modelo de uma exposição sistemática de tudo o que deve estudar quem se dedica à Antiguidade ganha um formato mais definitivo, estabelecendo as bases para outras importantes publicações enciclopédicas da área, como a que produzirá ao longo de toda a vida seu discípulo, August Boeckh, com sua *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften* [Enciclopédia e metodologia das ciências filológicas] (escrita entre 1809-1865, embora só publicada postumamente, em 1877).<sup>933</sup>

As avaliações de Wolf e sua *Darstellung* costumam dividir-se em dois grandes grupos: quando escritas por admiradores, costumam exagerar seus méritos e calar seus defeitos; quando propostas por detratores, fazem antes o contrário, exagerando os defeitos e calando os méritos. Minha avaliação pretende esboçar um quadro mais nuançado do que esse.<sup>934</sup> Em breve, veremos que se trata de um texto incomum, atravessado por contradições de diversas ordens: é escrito às pressas, embora gestado em cursos universitários por mais de vinte anos; tem pretensões disciplinares e institucionais, mas é publicado numa revista recém-fundada; adota um viés historicista, entretanto, idealiza abertamente os gregos e seu valor para os alemães; defende a importância de se estudar a realidade material para a efetiva compreensão da Antiguidade, ainda que submeta hierarquicamente esse estudo à interpretação dos textos; etc. Muitas dessas contradições derivam de mudanças nos posicionamentos adotados pelo próprio Wolf em face dos acontecimentos de seu tempo. Durante a juventude, entusiasmara-se com ideais iluministas

---

<sup>933</sup> Hummel (2000, p. 292-309) oferece uma longa lista com exemplos de enciclopédias filológicas publicadas desde o final do século XVIII até o início do XX. Para reflexões sobre o tema: RIGHI, [1962] 1967, p. 177-81; HUMMEL, 2000, p. 219-57; PORTER, 2000, p. 167-224. — Talvez convenha mencionar que o próprio Nietzsche, em 1871, faz uma série de anotações para um curso intitulado *Encyklopädie der klassischen Philologie und Einleitung in das Studium derselben* [Enciclopédia da Filologia Clássica e Introdução a seu estudo]. Esse material foi traduzido para o francês por Françoise Dastur e Michel Haar: NIETZSCHE, [1871] 1994.

<sup>934</sup> Nas discussões recentes sobre as “origens” dos Estudos Clássicos na Modernidade e a participação específica de certos estudiosos, as tendências proselitistas costumam grassar: a tese de que Winckelmann seria o responsável pela invenção dos estudos da Antiguidade é defendida por Harloe (2013), enquanto Heyne encontra sua defensora em Fornaro (2011; 2016), Wolf tem seu campeão em Leghissa (2007) e o nome de Humboldt é avançado por Trabant (2016). Um pouco de *Einführung* [empatia] para compreender a História é fundamental — como sabiam todos os “inventores” supracitados —, mas, nos níveis de identificação a que esse sentimento tem chegado, corre-se o risco de que a história abdique de seu lugar em prol da hagiografia.

e formara os sentimentos anticlericais e antiaristocráticos que teria até o fim da vida; desencantado com os rumos da Revolução Francesa, contudo, passa a defender a causa nacional alemã e assume posições antidemocráticas e despóticas (como no que afirma sobre a escravidão antiga). Apesar de todas as contradições presentes no texto da *Darstellung* — derivadas das inconsistências do próprio Wolf àquela altura da vida —, é inegável que sua proposta de reconfiguração do campo de estudos da Antiguidade não apenas formaliza e consolida algumas tendências já vigentes no início do século XIX, mas também precipita outras.<sup>935</sup>

O texto abre o número inaugural da revista acadêmica *Museum der Alterthums-Wissenschaft* [*Museu da ciência da Antiguidade*], fundada com o propósito de funcionar como o veículo de comunicação “oficial” da nova disciplina. O volume inclui ainda estudos de Hirt, Buttman, Uhden, Schleiermacher (escrevendo sobre “Heráclito, o obscuro”), além de outro texto de Wolf, falando sobre o Homero de Vico. Há ainda uma dedicatória deste número inaugural a Goethe (sobre a qual voltarei a falar em breve), responsável basicamente por ditar o tom neo-humanista adotado tanto pela revista quanto pelo texto de Wolf e, portanto, pela própria disciplina delineada por ele. Esse jogo entre neo-humanismo e historicismo, ou entre idealização e historicização, atravessa toda a extensão da *Darstellung* e constitui um de seus legados para a prática moderna dos Estudos Clássicos. Nesse sentido, cumpre observar que Wolf propõe um estudo sistemático da Antiguidade, de viés histórico, capaz de proporcionar uma compreensão tanto dos textos (por meio da gramática, da crítica e da hermenêutica) quanto da cultura material (por meio da arqueologia, da numismática, da epigrafia etc.), com o objetivo de restaurar a “totalidade” do mundo antigo para o presente:

Caso seja necessário oferecer uma descrição mais precisa do todo de nossa ciência, diremos que é a súpula dos conhecimentos e informações sobre as condutas, os destinos, o estado político, erudito e doméstico dos gregos e romanos, bem como sobre a forma por que se dão a conhecer em sua cultura, suas línguas, artes e ciências, costumes, religiões, caracteres nacionais e formas de pensamento, de modo a ser possível: compreender basicamente suas obras que chegaram até nós, em seu teor e espírito; gozar da presença da vida antiga; e experimentar uma comparação entre ela e a vida atual. (WOLF, 1807, p. 30).<sup>936</sup>

---

<sup>935</sup> Para avaliações gerais sobre a *Darstellung* de Wolf na história dos Estudos Clássicos: CREUZER, 1807, p. 50-124; BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 328-81; RIGHI, [1962] 1967, p. 175-77; PFEIFFER, 1976, p. 175-6; LANZA, 1981, p. 539-53; BRAVO, 1986, p. 172-6; DONATO, 1986, p. 137-8; BERNAL, 1987, p. 283-5; HUMMEL, 2000, p. 139-61; SETTIS, 2004, p. 70-3; LEGHISSA, 2007, p. 38-47; p. 133-54; MAHLER, 2011; MAUFROY, 2011, §12-7; FORNARO, [2012] 2014; ANDURAND, 2013, p. 77-100; p. 121-7.

<sup>936</sup> No original: „Wird hienach noch eine nähere Beschreibung des Ganzen unserer Wissenschaft gefordert, so wird sie auf den Inbegriff der Kenntnisse und Nachrichten gehen, die uns mit den Handlungen und Schicksalen, mit dem politischen, gelehrten und häuslichen Zustande der Griechen und Römer, mit ihrer Cultur, ihren Sitten,

A dimensão neo-humanista dessa disciplina fica evidente tanto naquele “gozar da presença da vida antiga” quanto nesse “experimentar uma comparação entre ela e a atual”. Trata-se da atualidade que os antigos demonstram a cada instante do presente, graças à exemplaridade universal de seus valores humanos. Existe, contudo, outro artigo de fé da crença neo-humanista que precisa ser assimilado e defendido para que seus praticantes estejam devidamente protegidos contra o risco de que a dimensão historicista de sua disciplina se veja subitamente possuída pelo espectro do relativismo cultural. Afinal, o próprio Wolf é quem — talvez sob influência de um Humboldt começando a se abrir para o fenômeno da pluralidade das línguas e suas múltiplas potencialidades — admite um posicionamento que se abre para o risco de botar a perder o privilégio de gregos e romanos no âmbito desse estudo, quando afirma:

Quanto mais distante e diferente um povo está de nós em sua forma de pensar, em seus costumes e em seus modos de vida — e é principalmente o tempo que provoca tais divergências —, tanto mais os aspectos das coisas se tornam para nós inusuais; tanto mais a língua do povo suscita novas ideias e novas modificações. Uma prova aqui é a facilidade com que podemos aprender mais tranquilamente três línguas modernas de nossos vizinhos do que uma única antiga, já que o chamado neo-europeísmo uniu aquelas como se pertencessem a um único idioma: mas é a maior dificuldade de uma língua antiga, evidenciando um mundo estranho de ideias e figuras, que promete nos recompensar em geral de forma mais rica por nossos esforços. O que é defendido aqui para línguas afastadas temporalmente vale também para as contemporâneas que sejam de outras regiões do mundo; de tal modo que, se a escolha não dependesse de perspectivas convencionais, seriam estas cada vez mais dignas de serem aprendidas segundo os padrões de hoje. (WOLF, 1807, p. 95-6).<sup>937</sup>

Escutam-se aqui ecos do Humboldt linguista e seu ambicioso projeto antropológico, quando se torna estudioso do basco, do sânscrito, do chinês e das línguas austronésias, interessado em assimilar o máximo de cosmovisões [*Ansichten der Welt*] por meio do aprendizado de novas línguas. Para além de sua notória amizade com Wolf, veremos logo mais

---

Sprachen, Künsten und Wissenschaften, Religionen, National-Charakteren und Denkart bekannt machen, dergestalt daß wir geschickt werden, die von ihnen auf uns gekommenen Werke gründlich zu verstehen und mit Einsicht in ihren Inhalt und Geist, mit Vergegenwärtigung des alterthümlichen Lebens und Vergleichung des spätern und des heutigen, zu genießen.“

<sup>937</sup> No original: „Denn in dem Grade wie ein Volk von uns entfernter und abweichender ist in Denkart, Sitten und Lebensweise: und solche Abweichungen verursacht schon der Abstand der Zeit: um desto mehrere uns ungewohnte Ansichten der Dinge, um desto mehrere neue Ideen und neue Modificationen derselben muß nothwendig die Sprache des Volks darbieten. Ein Beweis hievon ist die Leichtigkeit, mit der wir ungefähr drei heutige Sprachen unserer Nachbarn gegen eine der alten lernen, indem ein gewisser, man möchte sagen, Neo-Europäismus diese wie zu Einem Idiom vereinigt: allein eben die größere Schwierigkeit einer alten Sprache, die auf eine fremde Welt von Ideen und Bezeichnungen hinweist, verspricht auch im Allgemeinen unsere Mühe reichlicher zu belohnen. Was aber hier von Sprachen entfernter Zeiten behauptet wird, gilt ebenso von den gleichzeitigen der entferntern Weltgegenden; so daß diese, wenn die Wahl nicht durch conventionelle Rücksichten Einmal bestimmt wäre, unter den heutigen immer die lernenswertheren seyn möchten.“

que Humboldt aparece longamente citado nas notas da *Darstellung* (ainda que sem atribuição clara de autoria, aludida apenas de forma elíptica), indicando os efeitos de um diálogo contínuo de mais de uma década. Ora, é sabido que àquela altura Humboldt já tem composto o ensaio “Hélade e Lácio” (1806), no qual seu filo-helenismo começa a ceder terreno à compreensão antropológica de que a diversidade cognitiva implicada pela pluralidade linguística não autoriza privilegiar-se uma língua (e, para efeitos práticos, uma cultura) em detrimento das demais.<sup>938</sup> A meu ver, Wolf conhece as pesquisas de Humboldt e as compreende, embora não possa aceitar plenamente seus resultados, sob o risco de ver as prerrogativas reivindicadas para o estudo do grego antigo e do latim tomadas por forças adversárias capazes de arruinar seu plano disciplinar. É de se notar, portanto, que — embora mencione no trecho citado a riqueza oferecida por línguas exóticas, afastadas geográfica e culturalmente — esse argumento aparece no interior de sua defesa do que as línguas antigas, especificamente o grego e o latim, têm a oferecer a quem as aprende na medida de seu afastamento temporal. Isto é, Wolf tenta exorcizar o espectro do relativismo linguístico-cultural, mas não é certo que sua proposta sistemática esteja livre de incoerências dessa ordem.<sup>939</sup>

Um dos mais importantes artigos de fé da crença neo-humanista é justamente a superioridade linguístico-cultural dos antigos (gregos e romanos) com relação aos demais povos. O próprio Wolf define isso com todo o rigor no início de seu texto, sintetizando uma série tão complexa de pontos do programa etnocêntrico e imperialista da *Alterthums-Wissenschaft* que prefiro citar textualmente esse trecho mais longo para que se compreenda o nível de violência empregado por seu ato fundacional:

A fim de começar a definir a matéria de que se ocupa nossa ciência, precisamos nos voltar para as grandes ondas migratórias responsáveis por reconfigurar o mundo mais próximo de nós da Idade Média — esse intervalo entre a cultura antiga e a moderna —, para, a partir daí, lançar um olhar sobre o curso dos séculos anteriores. Aí, vemos brilhar um após o outro, nas mais

---

<sup>938</sup> Um dos trechos mais significativos desse ponto é esta defesa radical da diversidade cognitiva da linguagem: “[U]ma vez que o espírito manifesto ao mundo não pode ser exaustivamente reconhecido por uma quantidade limitada de visões, mas que cada nova língua descobre sempre algo de novo, seria bom, ao contrário, multiplicar as línguas diferentes, tanto quanto permitir o número de pessoas habitantes da terra.” (HUMBOLDT, 1806 *apud* TRABANT, 2016, p. 43). No original: „[U]nd da der in der Welt sich offenbarende Geist durch keine gegebene Menge von Ansichten erschöpfend erkannt werden kann, sondern jede neue [Sprache] immer etwas Neues entdeckt, so wäre es vielmehr gut die verschiedenen Sprachen so sehr zu vervielfältigen, als es immer die Zahl der den Erdboden bewohnenden Menschen erlaubt.“

<sup>939</sup> Sobre a vida e a obra de Humboldt na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1908b, p. 68; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 47-8; BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 397-430; RIGHI, [1962] 1967, p. 196-7; GUSDORF, 1964, p. 68-70; IGGERS, [1968] 1983, p. 40-62; GRAFTON, 1981a, p. 108-9; 1981b; LLOYD-JONES, 1982b, p. x; BERNAL, 1987, p. 285-8; PORTER, 2000, p. 186-93; LEGHISSA, 2007, p. 51-3; p. 133-7; ANDURAND, 2013, p. 45-62; p. 71-6; TURNER, 2014, p. 134-6; ESPAGNE, MAUFROY, 2016; FORNARO, 2016, p. 18-26; HÜBSCHER, 2016, p. 20-3; TRABANT, 2016.

belas regiões do mundo antigo, uma série de povos, cuja vida e cuja obra de outrora ainda hoje se deixam adivinhar por mais ou menos monumentos. Seria desejável reunir todos esses povos numa mesma área; mas várias razões tornam aqui uma separação necessária e não permitem situar *egípcios*, *hebreus*, *persas* e outras nações do Oriente numa mesma linha que os gregos e romanos. Uma das mais importantes distinções entre umas e outras dessas nações é que aquelas não desenvolveram de todo, ou apenas muito pouco, um tipo de formação, limitando-se a algo que poderia ser chamado de *urbana civilidade ou civilização*, por oposição à *verdadeiramente superior cultura espiritual*. Esse tipo de cultura (palavra que precisa ser diferenciada, caso se queira distinguir certas coisas com mais precisão) ocupa-se diligentemente com as condições de vida, como segurança, ordem e conforto; para isso, ela certamente precisa das nobres descobertas e conhecimentos que se obtêm por caminhos não científicos, como é o caso de muito do que se deu entre os egípcios e outros povos antigos, ainda que isso não possa reivindicar o estatuto de uma sabedoria mais elevada; ela não precisa de, e por isso não cria, uma *literatura*, isto é, um conjunto de escritos que não se limitam a uma única casta segundo seus fins e necessidades de burocracia administrativa, mas em que cada indivíduo da nação deposita o que considera ser melhor para o esclarecimento de seus concidadãos. Isso, que, num povo vantajosamente organizado, pode começar antes mesmo da exigência de ordem e segurança da existência exterior, não se produziu de modo algum em outro povo antes dos gregos e nenhum, antes deles, atingiu essa cultura superior, espiritual ou literária. Não é preciso temer que os povos do oriente sejam aqui vistos abaixo de seu valor: um exame mais detalhado de minha observação dissiparia uma suspeita assim. A conformação mental, de dimensão quase estritamente natural, incapaz de constituir propriamente uma arte de composição em prosa — como a que recebemos especialmente dos *hebreus* por meio de seus livros sagrados —, porta entre os vários orientais um caráter totalmente diverso daquele dos gregos; assim, os restos de suas obras de arte nessas regiões, antes de se helenizarem, apresentam um estilo tão distante de qualquer gosto europeu que só seria possível reuni-los com o que Grécia e Roma nos legaram sob o risco da mais completa heterogeneidade. Em terceiro lugar, obstaculiza nosso acesso a tais povos o número limitado de obras restantes deles, a falta de conhecimento mais elevado de sua língua, pois não temos noções aprofundadas de sua organização espiritual e de seu caráter particular. Então permanecem para nós apenas duas nações da Antiguidade cujo conhecimento pode formar uma ciência homogênea, os gregos e os romanos. *Asiáticos* e *africanos* — povos não cultivados em termos de literatura, mas apenas civilizados — serão incontestavelmente excluídos de nossos termos; mesmo os árabes, que depois se tornaram significativos, graças ao apoio nos gregos (como os romanos antes deles), e alcançaram certo grau de formação erudita. As literaturas de todos esses povos, estejam em fragmentos ou em livros escondidos em masmorras, e mais ainda aquelas dos mais distantes povos da Ásia, serão deixadas para os orientistas, que se dividem em várias classes; mas só nos será permitido, no espírito dos antigos, que desprezavam orgulhosamente os *bárbaros* como espécies ignóbeis de seres humanos, aplicar o nome de *Antiguidade* em seu sentido excepcional para os dois povos refinados por sua cultura espiritual, erudição e arte. (WOLF, 1807, p. 15-9).<sup>940</sup>

---

<sup>940</sup> No original: „Um zuerst den Stoff zu bestimmen, den unsere Wissenschaft zu behandeln habe, thun wir rückwärts von den großen Völker-Wanderungen, mit denen die Umgestaltung der uns näher liegenden Welt zum Mittel-Alter, gleichsam eine Kluft zwischen älterer und neuerer Cultur, ihren Anfang nimmt, einen Blick auf den Gang der vorhergehenden Jahrhunderte. Dort sehen wir in, den schönsten Gegenden der alten Welt nach und neben

Difícil saber por onde começar uma análise, mas já remeto o(a) leitor(a) ao Apêndice da presente tese, onde ofereço uma tradução integral do texto da *Darstellung* para que se faça uma ideia mais completa do que significa a instituição moderna dos estudos da Antiguidade. Em primeiro lugar, essa divisão hierárquica entre povos dotados de cultura espiritual [*Geisteskultur*] e povos capazes apenas de suprir necessidades materiais por meio de civilização [*Civilisation*]. Explorando o par dicotômico cuja produtividade para discussões do século XVIII sobre níveis de progresso de uma sociedade está bem repertoriada pelo estudo clássico de Norbert Elias ([1939] 2011, p. 23-61), Wolf opera uma espécie de transvalorização do que geralmente se encontra em jogo nesses termos: a *Cultur* costuma ser associada à manifestação das particularidades nacionais anteriores aos avanços representados pela *Civilisation*, que impõe valores aristocráticos de polidez, civilidade e bom gosto; enquanto a *Civilisation* costuma ser prerrogativa de franceses e ingleses, a *Cultur* aparece junto aos demais povos, embora seja especialmente associada aos alemães; Wolf, contudo, inverte esses valores, de

---

einander eine Reihe von Völkern handelnd auftreten, die noch heute ihr vormaliges Leben und Wirken in mehrern oder wenigern Ueberresten ankündigen. Man möchte gern alle solche Völker zusammen zu Einer Kunde umfassen; doch vielerlei Ursachen machen hier eine Trennung nothwendig, und erlauben uns nicht, Aegyptier, Hebräer, Perser und andere Nationen des Orients auf Einer Linie mit den Griechen und Römern aufzustellen. Eine der wichtigsten Verschiedenheiten unter jenen und diesen Nationen ist die, daß die erstern gar nicht oder nur wenige Stufen sich über die Art von Bildung erhoben, welche man *bürgerliche Policirung* oder *Civilisation*, im Gegensatze höherer *eigentlicher Geisteskultur*, nennen sollte. Jene Art von Cultur (deren Name übrigens gleichgültig seyn mag, wenn nur die Sache genauer als bisher unterschieden wird) ist mit den Bedingungen eines Sicherheit, Ordnung und Bequemlichkeit bedürfenden Lebens fleißig beschäftigt; sie gebraucht dazu selbst gewisse edlere Erfindungen und Kenntnisse, die jedoch meistens auf unwissenschaftlichen Wegen gefunden, wie mehrere bei Aegyptiern und andern ältern Völkern, nie den Ruf erhabener Weisheit hätten erregen sollen; sie braucht hingegen weder, noch schafft sie eine *Litteratur*, d. i. einen Vorrath von Schriften, worin nicht eine einzelne Kaste nach amtlichen Zwecken und Nothdurften, sondern jeder aus der Nation, welcher bessern Einsichten vertrauet, Beiträge zur Aufklärung der Zeitgenossen darlegt. Das letztere, was bei einem glücklich organisirten Volke schon früher anfangen kann als Ordnung und Ruhe des äußern Lebens, ist vor den Griechen überhaupt von keinem Volke geschehen, und keines gewann vor ihnen jene höhere Cultur, die geistige oder litterarische. Man fürchte nicht, die Völker des Orients hier unter ihr Verdienst geschätzt zu sehen: eine nähere Ausführung obiger Bemerkung würde dergleichen Verdacht leicht abwenden. Allein die bloß natürlichen, kaum zu eigentlicher Kunst des prosaischen Vortrages vorgeschrittenen Anfänge geistiger Ausbildung, dergleichen wir besonders von den *Hebräern* durch ihre heiligen Bücher erhalten haben, tragen bei sämmtlichen Orientalen einen von dem griechischen so auffallend verschiedenen Charakter; und gleicherweise die Reste von Kunstwerken jener Gegenden hatten, ehe sie hellenisirten, eine von allem europäischen Geschmacke so abweichende Manier, daß sie mit dem, was Griechenland und Rom uns hinterließen, sich nur zu einem sehr heterogenen Ganzen vereinigen würden. Drittens schreckt uns noch bei allen solchen Völkern die äußerst geringe Zahl übrig gebliebener Werke zurück, die höchstens ein nothdürftiges Verstehen ihrer Sprachen, aber kein innigeres Auffassen ihrer geistigen Organisation und ganzen Eigenthümlichkeit gestatten. So bleiben uns denn nur zwei Nationen des Alterthums, deren Kenntniß eine gleichartige Wissenschaft bilden kann, Griechen und Römer. *Asiaten* und *Afrikaner* werden als litterarisch nicht cultivirte, nur civilisirte Völker, unbedenklich von unsern Grenzen ausgeschlossen; so auch die später bedeutend gewordenen Araber, wiewohl sie mit Hülfe der Griechen, wie vorher die Römer, einen gewissen Grad gelehrter Bildung erreichten. Es werden demnach dergleichen entweder fragmentarische oder in Bücher-Kerkern annoch versteckte Litteraturen, und weit mehr jene der entferntesten Völker Asiens, gänzlich den Orientalisten überlassen, die selbst sich wieder in mehrere Classen theilen; ja es wird erlaubt seyn, im Geiste der Alten, die auf die *Barbari* als auf unedlere Menschengattungen mit Stolz herabsahen, sogar den Namen *Alterthum* in ausnehmendem Sinne auf die beiden durch Geisteskultur, Gelehrsamkeit und Kunst verfeinerten Völker einzuschränken.“

modo que, ao reivindicar para gregos e romanos a *Cultur* como uma espécie de manifestação mais autêntica do espírito, sugere sub-repticiamente uma relação entre esses povos e os germânicos, com as implicações negativas da *Civilisation* sendo projetadas não apenas sobre egípcios, hebreus, persas e outros povos orientais, mas também franceses e ingleses (caracterizados como responsáveis por sociedades materialistas e incapazes de se preocupar com aspectos mais profundos da existência espiritual). As consequências dessa transvaloração — que está longe de ser uma “invenção” de Wolf, mas já se encontra em ação nas obras de Kant e Goethe, por exemplo — repercutirão ao longo de todo o século XIX e ecoarão ainda até o XX. Contudo, como se vê, a *Darstellung* emprega a reconsideração dessa dicotomia não apenas para assegurar o privilégio de gregos e romanos no âmbito de estudos da Antiguidade, mas para afirmar uma superioridade que, se o raciocínio proposto acima estiver correto, cabe aos próprios alemães em termos de cultura espiritual frente aos demais europeus.<sup>941</sup>

Cumprido destacar o papel da literatura nesse arranjo. Por meio de termos iluministas, não de todo incompatíveis com aqueles empregados por Madame de Staël, em *Da literatura* (1800), Wolf associa diretamente as produções do espírito às manifestações literárias, aproximando os efeitos benéficos que essas atividades desprovidas de finalidades práticas apresentam para o desenvolvimento superior das sociedades em que são produzidas. Embora fosse possível problematizar a inconsistência entre a definição de literatura proposta aí (na linha de algo que aponta mais para um produto da *Civilisation*) e o fato de que seja entendida como manifestação autêntica no âmbito da *Cultur*, gostaria apenas de aproveitar para já deixar indicado o despontar de algo que nos afeta até os dias de hoje: a associação entre literatura e cultura nacional. No primeiro capítulo da tese, acompanhamos a permanência dessa questão no âmbito das *culture wars* e, em breve, analisaremos de que forma o conceito moderno de literatura vem a desempenhar plenamente a função que Wolf quer lhe atribuir na passagem supracitada.

Finalmente, há ainda a referência ao “orientalismo”. Constatada a superioridade radical da cultura dos gregos e romanos perante a de todos os demais povos da Antiguidade, Wolf postula que o material produzido por esses outros povos — em nada desvalorizados pelo que não passaria de mera divisão disciplinar (ou assim ele sugere) — deve ser tratado por um campo de estudos diferente, encarregado de estudar egípcios, hebreus, persas e outros orientais, segundo as várias especialidades. Precisamos notar que essa divisão não se dá com base em

---

<sup>941</sup> Para mais apontamentos sobre a dicotomia *Cultur* e *Civilisation*: RINGER, [1969] 2000, p. 95-8; DEJEAN [1997] 2005, p. 179-210; CASANOVA, [1999] 2002, p. 98-100; PORTER, 2000, p. 414, n. 229; LEGHISSA, 2007, p. 19-20; p. 77-96; BARROSO, 2014, p. 45-6; TURNER, 2014, p. 328-9; HÜBSCHER, 2016, p. 115-21; CALAME, 2018.

critérios estritamente linguísticos (como aqueles proporcionados pela hipótese do indoeuropeu, por exemplo), geográficos, históricos ou culturais. Afinal, o que uniria as línguas de gregos e romanos, por oposição às de todos os demais povos antigos?<sup>942</sup> E que regiões geográficas seriam exclusivas de uns e outros, quando havia romanos na Síria, egípcios em Roma, gregos no Egito e hebreus na Grécia (para nem mencionar os esquecidos celtas)? Não se trata de uma divisão temporal, evidentemente: todos eram antigos e coexistiam numa mesma zona de convergência geográfica (em torno ao mar Mediterrâneo), estabelecendo diferentes formas de contato cultural. Quando menciona a helenização dos hebreus e a apropriação do legado antigo pelos árabes, Wolf aponta para esses contatos e deixa entrever que essa partilha disciplinar é bem menos simples do que pretende sugerir. Mas ele escamoteia essas tensões e procede a uma estranha essencialização dos povos antigos a partir de seus pretensos descendentes no mundo moderno: os europeus são cultivados em termos de literatura e têm suas raízes na cultura espiritual dos gregos e romanos; os africanos e asiáticos são meramente civilizados e derivam das civilizações materiais de egípcios, persas, hebreus e outros. A divisão, portanto, é ideológica. Nas palavras inconfundivelmente violentas e arrogantes do estudioso: “só nos será permitido, no espírito dos antigos, que desprezavam orgulhosamente os *bárbaros* como espécies ignóbeis de seres humanos, aplicar o nome de *Antiguidade* em seu sentido excepcional para os dois povos refinados por sua cultura espiritual, erudição e arte.” (WOLF, 1807, p. 19).<sup>943</sup>

O problema principal dessa partilha não é tanto o ideário etnocêntrico e o vocabulário imperialista empregados por Wolf para estabelecê-la, mas o fato de que ela continue produzindo efeitos abissais em termos disciplinares. Apontei para a questão em outros momentos da tese, mas é fundamental compreender que — se houve esforços individuais ao longo da história moderna dos Estudos Clássicos a fim de denunciar as limitações dessa partilha, e tais esforços

---

<sup>942</sup> Sobre o desenvolvimento do indoeuropeísmo nesse contexto: SANDYS, 1908b, p. 205-11; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 72; RIGHI, [1962] 1967, p. 199-200; FOUCAULT, 1966, p. 292-307; TURNER, 2014, p. 127-34.

<sup>943</sup> Trata-se da ideia de uma autoctonia da cultura europeia, como outro trecho da *Darstellung* deixa suficientemente claro: “Que diversidade de instituições políticas vemos aí [entre gregos e romanos antigos], desde que se reuniram as primeiras associações familiares em Estados mais ou menos republicanos e se estabeleceram todas as artes humanas em suas formas mais simples, dando-se a conhecer não sob uma organização arbitrária, mas a partir de um crescimento natural direto do próprio solo!” (WOLF, 1807, p. 123-4). No original: „Welche Mannichfaltigkeit politischer Einrichtungen sehen wir dort überall versucht, seitdem die ersten Familien-Vereine in mehr oder weniger republicanische Staaten übergegangen waren, woraus wir die zusammengesetzteste aller menschlichen Künste in ihren einfachern Formen, und nicht unter willkürlichen Anordnungen, sondern im natürlichen Aufwuchs aus ihrem Boden kennen lernen!“ — Uma formulação como essa está na base do que despertou meu assombro no comentário de uma colega alemã durante um curso que fiz sobre o canto IX da *Odisseia* na Universidade de Freiburg (como relatei na Introdução da tese). Sobre o tema: BERNAL, 1987, p. 224-316; LYOTARD, 1988a, p. 148-53; HARTOG, 1996, p. 87-115; GREENWOOD, 2009, p. 2-3; COZZO, 2011; MARCHAND, 2011.



têm se mostrado de fato cada vez mais contundentes em seus posicionamentos críticos<sup>944</sup> —, ainda assim, a ideia de que o campo deva se dedicar prioritariamente ao estudo de gregos e romanos como ancestrais privilegiados da cultura ocidental se mantém e continua a formar novas gerações segundo esse modelo. Alguns classicistas eventualmente reconhecem a artificialidade da partilha e iniciam por conta própria seus estudos de algumas das “outras” línguas e culturas, dentre as árabes, hebraicas, persas, egípcias e, atualmente, hititas, babilônicas, assírias, acádias etc. Contudo, a área continua a operar com um recorte que pressupõe a primazia cultural de gregos e romanos, de modo que — numericamente falando — esses esforços se revelam muito limitados e não conseguem alcançar a maior parte dos classicistas, formados para não ter interesse em reconhecer os pontos cegos dos pressupostos sobre os quais assenta sua própria formação. E este é o problema real: sem uma mudança disciplinar e institucional, esses pressupostos são silenciosamente transmitidos e assimilados geração após geração, minando os esforços isolados de classicistas capazes de transitar entre as várias línguas e culturas da Antiguidade. Por mais contundentes que sejam suas demonstrações sobre o imbricamento oriental na malha dos poemas homéricos e hesiódicos, por exemplo, ou a presença de elementos judaico-cristãos no processo de transmissão de materiais dos períodos mais recuados, esses pontos aparecem sempre como uma espécie de complemento acessório; o que de fato importa não está neles e apenas pesquisadores já entronizados podem se dedicar a esse tipo de investigação suplementar. Aqui, eu falo principalmente por mim: chegado a este ponto da pesquisa, percebo a falta que me faz conhecer melhor o hebraico e a tradição judaico-cristã para compreender a história dos Estudos Clássicos e a constituição da figura de Homero do início da Era Comum até o século XV, temas que pretendo estudar com mais profundidade no futuro. Ainda assim, qual é o incentivo disciplinar e institucional para que se conduza uma pesquisa nesses termos? Em quantas universidades públicas do Brasil é possível receber a formação necessária para desenvolver um trabalho nesses moldes? Em que curso uma obra como essa encontraria seu público: Teologia? Letras Clássicas? História Antiga? Filosofia Antiga? E esse é apenas um exemplo dos inúmeros problemas criados pela “clássica” partilha de Wolf.

Essa digressão oferece a oportunidade para que consideremos as consequências quase imediatas dessa partilha sobre estudiosos atuando sob o paradigma da *Alterthums-Wissenschaft* (a partir do início do século XIX). Durante muito tempo predominaram avaliações dos *Prolegomena* de Wolf a partir exclusivamente de seus débitos e contribuições para os Estudos

---

<sup>944</sup> Anteriormente, destaquei alguns dos estudos pioneiros nesse sentido: WALCOT, 1966; WEST, 1973; NAGY, 1974; BURKERT, 1984; WEST, 1997; 2007.

Clássicos (greco-romanos): admiradores e detratores elencavam mais ou menos as mesmas fontes que elenquei aqui e refletiam sobre as inovações ou não daquilo que Wolf defendia sobre Homero e a Antiguidade clássica. Desde os estudos de Anthony Grafton, na década de 1980, contudo, a relação dos *Prolegomena* com os trabalhos crítico-textuais de um teólogo contemporâneo seu têm sido cada vez mais exploradas. A bem da verdade, em alguns momentos de sua obra, o próprio estudioso sugeriu que um paralelo importante para sua pesquisa sobre a história dos poemas homéricos era o trabalho sobre a história textual do *Antigo Testamento*, a partir da tradição massorética.<sup>945</sup> Sua principal referência era Gottfried Eichhorn, teólogo formado — aliás, como Wolf — em Göttingen, sob a supervisão de Michaelis para questões teológicas e Heyne, para as filológicas. O diálogo entre os *Prolegomena* e a crítica textual veterotestamentária não parece ter sido nada excepcional nesse contexto, uma vez que, no relatório de Heyne para a Sociedade de Ciências de Göttingen, isso era indicado sem qualquer alarde (HEYNE, 1795b, p. 2026). Até o final do século XVIII, esse tipo de diálogo parece ter sido muito mais comum do que se tornaria depois disso: o próprio Heyne desenvolveu parte de suas técnicas de crítica textual em diálogo com Michaelis e as pesquisas sobre o texto bíblico de figuras como Richard Simon, Isaac La Peyrère e, antes deles, Erasmo e Valla, serviram de modelo para investigações filológicas de outros textos da Antiguidade. Isso ainda valeria até a época de Lachmann, por exemplo, e reapareceria mesmo nas trocas entre Usener, Wellhausen, Wilamowitz-Moellendorff e Schwartz.<sup>946</sup> O que gostaria de apontar, contudo, é que esse tipo de diálogo se torna cada vez mais difícil desde que os praticantes da *Alterthums-Wissenschaft* assumem e incorporam a partilha proposta por Wolf, arruinando as bases necessárias para um tipo de compreensão integrada da Antiguidade.

Os estudiosos sugerem que as motivações por trás dessa partilha seriam o anticlericalismo de Wolf e o desejo de liberar definitivamente a Filologia de sua posição ancilar com relação à Teologia.<sup>947</sup> E isso está correto, embora não abarque a questão em toda a sua

---

<sup>945</sup> O filólogo prenuncia isso desde sua resenha do trabalho de D'Ansse de Villoison (WOLF, 1791, col. 246), além de fazer sugestões nesse sentido nos próprios *Prolegomena* (WOLF, 1795, p. cl; p. clxvi; p. cclxi; [1795] 1985, p. 141; p. 152; p. 207). O esboço de Wolf para o segundo volume dos *Prolegomena* também conserva muitos paralelismos entre as duas tradições textuais (GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 220-6). Para mais reflexões sobre o tema: HORSTMANN, 1978, p. 59; GRAFTON, 1981a, p. 119-26; 1983b, p. 178-9; GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 18-26; DONATO, 1986, p. 136; CHIARINI, 1995, p. 709-10; GRAZIOSI, 2002, p. 246-7; FERRERI, 2007, p. 291-6; FORNARO, 2011, §20.

<sup>946</sup> Sobre as relações entre estudos crítico-textuais da *Bíblia* e aqueles de outras obras da Antiguidade: SANDYS, 1908b, p. 127-31; REYNOLDS, WILSON, [1968] 1991, p. 188; PFEIFFER, 1976, p. 130; MOMIGLIANO, 1985, p. 169-92; GRAFTON, 1991, p. 204-13; [1996] 1997, p. 154-6; FERRERI, 2007, p. 102-12; MARCHAND, 2011; TURNER, 2014, p. 58-64; p. 73-80; p. 112-7; p. 210-20; p. 357-80.

<sup>947</sup> Isso é sugerido por: LANZA, 1981, p. 547; GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 26; LEGHISSA, 2007, p. 124-5; MARCHAND, 2011, §5-13.

complexidade. Wolf estabelece uma nova disciplina para o estudo da Antiguidade, reivindicando sua centralidade para a formação de novas gerações no presente: com isso, usurpa o lugar da Teologia e faz da *Alterthums-Wissenschaft* uma espécie de religião (como indicarei), mas, ao mesmo tempo, dá voz a um desejo conflituoso que assombra o seio da Modernidade e recalca um de seus elementos culturais formadores, a tradição judaica. Anteriormente, aludi a manifestações antijudaicas durante o período do Renascimento e da Reforma, mas ainda haveria muitas outras a mencionar. Essa resistência a aceitar o “corpo estranho” do Judaísmo não apenas no interior do Cristianismo, mas em sua fundação, é algo que assume formas violentas de negação e destruição, em variados níveis, durante toda a história da Cristandade. Trata-se da relação complicada com o Outro, evocando a lembrança constante de que sua origem não é sua. Nem seus textos. Nem sua língua. Daí o desejo de expurgar da própria cultura — com os meios que se mostrarem necessários — qualquer resquício desse “corpo estranho”. Recito *ipsis litteris* um dos trechos mais significativos em que Wolf expressa isso para que não se tenha a impressão de que esteja exagerando:

A conformação mental, de dimensão quase estritamente natural, incapaz de constituir propriamente uma arte de composição em prosa — como a que recebemos especialmente dos *hebreus* por meio de seus livros sagrados —, porta entre os vários orientais um caráter totalmente diverso daquele dos gregos; assim, os restos de suas obras de arte nessas regiões, antes de se helenizarem, apresentam um estilo tão distante de qualquer gosto europeu que só seria possível reuni-los com o que Grécia e Roma nos legaram sob o risco da mais completa heterogeneidade. (WOLF, 1807, p. 18).<sup>948</sup>

Uma conformação mental naturalmente incapaz de compor obras em prosa num estilo ao gosto europeu é o que aparece como a justificativa de Wolf para excluir os “hebreus” (destacados em itálico pelo autor, aliás, como também os “africanos” e os “asiáticos”, classificados igualmente como “bárbaros”), realçando sua incompatibilidade com a Europa desejada pela *Alterthums-Wissenschaft*. A exclusão encontra sua razão de ser num elemento “quase estritamente natural” e corrobora a tentativa de se evitar o risco da heterogeneidade. Disciplinarmente. Expurgo e pureza.<sup>949</sup>

---

<sup>948</sup> No original: „Allein die bloß natürlichen, kaum zu eigentlicher Kunst des prosaischen Vortrages vorgeschrittenen Anfänge geistiger Ausbildung, dergleichen wir besonders von den *Hebräern* durch ihre heiligen Bücher erhalten haben, tragen bei sämtlichen Orientalen einen von dem griechischen so auffallend verschiedenen Charakter; und gleicherweise die Reste von Kunstwerken jener Gegenden hatten, ehe sie hellenisirten, eine von allem europäischen Geschmacke so abweichende Manier, daß sie mit dem, was Griechenland und Rom uns hinterließen, sich nur zu einem sehr heterogenen Ganzen vereinigen würden.“

<sup>949</sup> Sobre o etnocentrismo constitutivo da *Alterthums-Wissenschaft*: LANZA, 1981, p. 547-8; BERNAL, 1987, p. 281-94; VERMEULE, 1996, p. 269-70; MARCHAND, GRAFTON, 1997, p. 13-4; PORTER, 2000, p. 273-86;

Como adiantei acima, as consequências dessa partilha aparecem quase imediatamente entre estudiosos atuando sob o novo paradigma. Nas décadas seguintes à publicação da *Darstellung*, consolida-se uma espécie de idealização segundo a qual Wolf teria sido o responsável por estabelecer um modelo de crítica textual tão inovador que: sua obra precisaria ser estudada com atenção praticamente exclusiva (Bancroft, 1818); só então teria sido aperfeiçoada a crítica superior (Niebuhr, 1827); mesmo o campo dos estudos bíblicos teria sido transformado por ele (Varnhagen von Ense, 1861). Na linha dessas indicações referenciadas por Grafton (1981a, p. 127-8), Wolf atinge uma dimensão tão elevada no imaginário filológico da época, que mesmo especialistas chegam a confundir a cronologia mais simples dos fatos. Num discurso em homenagem a Eichhorn, em 1827, na Academia de Jena, um filólogo chega a propor a seguinte comparação:

Lembrai-vos ainda, ó ouvintes, de quantos e quão céleres progressos, assim que o temor da verdade foi removido, fizeram todas as formas daquela conjectura que os críticos chamam de superior, sob o incentivo e o resguardo das discussões de Eichhorn sobre o cânone do *Antigo Testamento* e os livros apócrifos, sobre a natureza do cânone entre os judeus egípcios e palestinos, assim como sobre a origem, composição e autoridade dos livros individuais contidos no cânone. Ele organizou essas discussões de tal forma que, o mesmo que Wolf providenciou no caso da “questão homérica”, também ele providenciou, de forma não diferente, no caso da *Bíblia*. (EICHSTÄDT, [1827] 1850, p. 607).<sup>950</sup>

Testemunhamos aqui o momento histórico em que o prestígio tradicional da Teologia é definitivamente usurpado pela Filologia. Ou melhor, pela *Alterthums-Wissenschaft*. Pois trata-se também disso. Disputas por reconhecimento social e, portanto, direito a investimentos nas novas instituições de ensino que começam a ser fundadas. Tal como indicado por Grafton (1981a, p. 128-9), depois que os efeitos da prática da nova disciplina para o estudo da Antiguidade se fazem sentir, já não é mais possível dar continuidade a um programa comparatista como o que o próprio Wolf fizera em seus *Prolegomena* a partir dos trabalhos de Eichhorn. Empregar material hebraico para refletir sobre a poesia homérica pareceria um oximoro por volta de 1840, pois, nesse período, a usurpação do que restava do prestígio

---

MARCHAND, 2005; LEGHISSA, 2007, p. 79-82; STRAY, 2007, p. 10-4; PORTER, 2010, p. 116-7; COZZO, 2011; ANDURAND, 2013, p. 85-90.

<sup>950</sup> No original: “Recordamini porro, Avditores, quantas et quam celeres progressionones, sublata tandem veritatis formidine, totum illud fecerit coniecturale genus altioris, quam vocant, critices, excitatum roboratumque Eichhornii disputationibus de canone V. T. et libris apocryphis, de canonis apud Iudaeos Aegyptios et Palaestinenses ratione, de origine, compositione et auctoritate singulorum, qui canone continentur, librorum. Quas ille disputationes sic instituit, ut, quod Wolfius praestitit in Homericæ crisi, idem nec dispari eventu in biblica praestaret.”

tradicional dos hebreus na Europa já está consolidada. Ademais, com o progresso da pesquisa especializada, esse tipo de comparação intercultural começa a parecer cada vez mais uma prática amadora e pouco científica. Mas isso não implica numa condenação do tipo de trabalho escrito por Wolf. Muito antes pelo contrário, condiciona seu tipo de recepção entre eruditos alemães e europeus durante todo o século XIX: afinal, esse aspecto de sua pesquisa parece simplesmente não ser notado e gerações debruçam-se sobre os *Prolegomena* sem perceber seu diálogo com a tradição massorética e os estudos crítico-textuais do *Antigo Testamento*. Nesse sentido, Wolf apresenta-se como o último dos filólogos ainda nascido na República das Letras; o primeiro a inaugurar a construção da *Alterthums-Wissenschaft*.<sup>951</sup>

Em certas passagens da *Darstellung*, o texto deixa-se levar por uma espécie de inspiração e ganha ares de Escritura, com devaneios oníricos e arrebatamentos agressivos, enquanto estabelece com rigor a ascese exigida de quem pretende se converter e praticar com ortodoxia a nova fé. Ao final da longa exposição sobre os vinte e quatro campos que o neófito precisa estudar para ser introduzido plenamente à *Alterthums-Wissenschaft* — sendo de se destacar que o último deles prenuncia o que depois se tornará a história dos Estudos Clássicos<sup>952</sup> —, é em termos exaltados que o autor evoca

*os fins últimos de todos os esforços — fins apenas aludidos anteriormente, ora reunidos numa unidade maior —, aquilo que os sacerdotes de Elêusis chamavam de epópsia [Epoptie] ou contemplação do que há de mais sagrado. As recompensas individuais, oferecidas por nós, têm relação apenas preparatória com o que há de se conquistar aqui e todas as perspectivas anteriores convergem juntas para o mais nobre dos objetivos, como para um ponto central. Esse objetivo não é outro se não o conhecimento da própria humanidade antiga, conhecimento que, partindo do estudo dos restos antigos, emerge da contemplação de uma formação nacional significativa e organicamente desenvolvida. Nenhum ponto de vista inferior a esse pode fundamentar as pesquisas gerais e científicas sobre a Antiguidade; e a ele estão parcialmente subordinados os demais, assim como ao objetivo comum que se*

---

<sup>951</sup> Sobre o advento do antissemitismo europeu no século XIX, a reboque de formas mais antigas de antijudaísmo: RINGER, [1969] 2000, p. 135-8; MOMIGLIANO, 1985, p. 226-31; CALDER, 1986, p. 415-6; BERNAL, 1987, p. 337-99; ROGERS, 1996a, p. 430-5; MARCHAND, GRAFTON, 1997, p. 16-8; BERLINERBLAU, 1999, p. 166-7; PORTER, 2000, p. 414, n. 235; p. 415, n. 240; LEONARD, 2006, p. 121-3; FLEMING, 2012b, p. 109-113; TURNER, 2014, p. 113-4; p. 211-2. — A esse respeito, que se leve em conta uma formulação como esta, presente no encerramento do primeiro tomo do *Manual de Filologia Clássica* de Reinach (1880, p. 357): “O Cristianismo não precisou vencer o paganismo greco-romano; sendo ele próprio meio oriental, combateu religiões orientais e, se saiu vencedor, se apenas ele pôde se tornar uma *religião de governo*, fato é que, oriental e semítico por sua origem, o Cristianismo era ariano e helênico por seu espírito.” E a conclusão do raciocínio, na última frase da obra: “A vitória do Cristianismo não é um triunfo do espírito semítico: é um renascimento do espírito ariano.” (REINACH, 1880, p. 358).

<sup>952</sup> Numa conversa informal, Sara Anjos me sugeriu de forma instigante que Wolf pode ter manifestado (conscientemente ou não) algum tipo de rivalidade com relação aos poemas homéricos (ou sua função pedagógica), quando estabelece como 24 o número de partes de sua ciência da Antiguidade: o mesmo número de cantos em que tanto a *Ilíada* quanto a *Odisseia* estão divididas.

relaciona com o *conhecimento das obras belas e clássicas dos gêneros elaborados pelos antigos*, segundo o que se encontra na base dos chamados *Humaniora*. (WOLF, 1807, p. 124-5).<sup>953</sup>

Formação nacional [*National-Bildung*]. Humanidade antiga [*alterthümlichen Menschheit*]. Os fins e os meios. A contemplação do que há de mais sagrado para a *Alterthums-Wissenschaft* consiste na formação da juventude nacional a partir do estudo da Antiguidade. Esse estudo, segundo o arranjo disciplinar proposto por Wolf, converte-se numa espécie de religião estatal por meio da qual os povos germânicos poderão conquistar novamente a unidade daquilo que desde sempre já lhes falta. Institucionalmente. Retorno e identidade.<sup>954</sup>

Em associação com essa investida contra a centralidade da Teologia na educação alemã, percebe-se um movimento de idealização dos estudos da Antiguidade e entronização de seus textos sagrados: os poemas homéricos. Não mais Homero — opção que tinha se tornado inviável após a publicação dos *Prolegomena* —, mas a própria ideia de “homérico”. Entender o movimento histórico consumado aqui é fundamental para que um dos principais argumentos desta tese seja compreendido. Após a grande amnésia do grego antigo e dos poemas homéricos na Europa ocidental, o processo de anamnese foi lento e complicado: num primeiro momento, houve tentativas de aproximação do material judaico-cristão tradicional para que essa analogia funcionasse como um caminho para investir a cultura do Poeta grego pagão (inspirado pelas Musas) com a autoridade reconhecida no texto inspirado do Deus cristão, segundo um movimento que explica muitas das leituras neoplatônicas de viés alegorizante; num momento posterior, os instrumentos críticos para acessar os dois *corpora* começam a ser comparados e amplamente empregados, dando início a um processo de desinvestimento de sua dimensão divina, com uma gradual migração desse investimento para sua dimensão popular [*volkisch*]; com isso, os poemas homéricos surgem como os textos sagrados de uma ideia (alemã) de *arkhē* da Europa, enquanto o material bíblico — sobretudo o veterotestamentário, mais evidentemente hebraico — é associado ao Oriente, isto é, ao não-europeu. Tudo dentro da mais estrita lógica

---

<sup>953</sup> No original: „[...] letzten Ziele aller in Eins verbundenen Bemühungen, gleichsam zu dem, was die Priester von Eleusis die *Epoptie* oder Anschauung des Heiligsten benannten. Die einzelnen von uns angegebenen Gewinne verhalten sich zu dem hier zu erwerben den im Grunde nur wie Vorbereitungen, und alle bisherigen Ansichten laufen zu diesem vornehmsten Ziele, wie zu einem Mittelpunkte, zusammen. Es ist aber dieses Ziel kein anderes als die *Kenntniss der alterthümlichen Menschheit selbst, welche Kenntniss aus der durch das Studium der alten Ueberreste bedingten Beobachtung einer organisch entwickelten bedeutungsvollen National-Bildung hervorgeht*. Kein niedrigerer Standpunkt als dieser kann allgemeine und wissenschaftliche Forschungen über das Alterthum begründen; und ihm sind theils andere untergeordnet, theils der gewöhnliche, der sich auf die Kenntniss der schönen und classischen Werke der von den Alten bearbeiteten Gattungen bezieht, als welcher bei den sogenannten *Humaniora* zum Grunde liegt.“

<sup>954</sup> Sobre a dimensão religiosa da *Alterthums-Wissenschaft*: BRAVO, 1986, p. 175-6; FUNKE, 1990, p. 525-6; AFRICA, 1993, p. 146; HUMMEL, 2000, p. 134-8; p. 184-6; GILDENHARD, 2003, p. 182-8; HUMMEL, 2003, p. 95-6; ANDURAND, 2013, p. 124-7.

do “amor ao *lógos*”: expurgo e pureza; retorno e identidade. Na formulação lapidar de um estudioso cujos trabalhos têm me ajudado a compreender certos aspectos da questão: “Um mito sobre Homero é aparentemente desejado no mundo moderno tanto quanto foi no mundo antigo.” (BURGESS, 2001, p. 124).<sup>955</sup>

O plano disciplinar de Wolf é publicado em Berlim, em 1807, na esteira da derrota prussiana para os exércitos de Napoleão na Batalha de Jena. Afastado de sua cátedra na Universidade de Halle, o estudioso resolve engajar-se na luta que interpela seus conterrâneos e — sintetizando suas ideias sobre o papel que os estudos da Antiguidade ainda poderiam desempenhar pela Prússia — escreve em poucas semanas sua *Darstellung*: a publicação não apenas sai em alemão, mas inclui um longo trecho onde o estudioso justifica a importância de se recorrer a uma língua vernácula para a disseminação da mensagem desses estudos para além dos círculos aristocráticos aos quais até então tinham ficado restritos (WOLF, 1807, p. 116-22). Ainda assim, longe de Wolf assumir um posicionamento democrático no que diz respeito à disseminação desses estudos; afinal, como ele mesmo estabelecera pouco antes, a instrução intelectual não cabe à população responsável pela manutenção das condições materiais necessárias ao desenvolvimento da cultura espiritual de sua sociedade (WOLF, 1807, p. 111). Em sintonia com o próprio tempo, o que ele está propondo ao assumir a língua alemã é, portanto, romper com a prática tradicional de publicações eruditas em latim, de modo a se dirigir não tanto à audiência europeia da República das Letras, mas sim ao escol da sociedade de língua alemã. Certos trechos de sua argumentação em prol do emprego de uma língua vernácula para trabalhos de erudição contradizem posicionamentos anteriores de Wolf, mas essas incoerências respondem aos acontecimentos extremos promovidos pela política externa agressiva da França sob Napoleão. Acredito que Wolf não tenha concebido sua *Encyclopaedia philologica* na década de 1780 como uma disciplina que tivesse relações viscerais com a formação nacional, mas o contexto histórico do início do século XIX exige uma mudança

---

<sup>955</sup> Segundo Wolfe (2020, p. 502), tanto Melanchthon quanto Budé aproximaram Homero das Sagradas Escrituras, e Simonsuuri (1979, p. 152) menciona que, desde o século XVII, “escritores como Bogan, Grotius, Duport, Croese e Barnes escreveram tratados comparando a *Bíblia* e a épica clássica [homérica]”, sendo de se notar que o ápice do projeto filológico de Richard Bentley (por volta da década de 1730) era justamente preparar edições críticas dos poemas homéricos e dos textos bíblicos (PFEIFFER, 1976, p. 156). Exemplos recentes da comparação entre o valor de Homero e o da *Bíblia* incluem ainda (independentemente do teor mais ou menos crítico com que a aproximação pode ser feita): PECK, 1911, p. 13; p. 27; FINLEY, [1943] 1954, p. 3-4; MEHMEL, 1954, p. 17; BUFFIÈRE, 1956, p. 11; VERDENIUS, 1970, p. 209-10; PFEIFFER, 1976, p. 76; LONG, 1992, p. 44; HARTOG, 1996, p. 207; GRAZIOSI, 2002, p. 246; PORTER, 2004a, p. 324; NAGY, 2009, p. 66-7; TURNER, 2014, p. 7; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 31-2. — Como vimos, em momentos cruciais de seus *Prolegomena*, Wolf também aproxima os poemas homéricos dos textos bíblicos (do Antigo Testamento), extraindo daí algumas lições: WOLF, 1795, p. XV, p. CLVI; [1795] 1985, p. 52, p. 146. — Para outros exemplos dessa aproximação durante a história moderna: TURNER, 1981, p. 135-86; GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 18-26; MAUFROY, 2011.

brusca de atitude: a meu ver, é nesse sentido que precisa ser compreendida sua reivindicação de mobilizar a *Alterthums-Wissenschaft* junto à educação nacional, por meio da língua alemã. Seria possível citar aqui as passagens onde certa francofobia emerge de sua exposição, como quando faz uma alusão crítica à *Querelle des Anciens et des Modernes* (WOLF, 1807, p. 110) ou quando opõe nações modernas dotadas de *Cultur* àquelas que se contentam com os produtos materiais de sua própria *Civilisation* (WOLF, 1807, p. 131).<sup>956</sup>

A própria dedicatória a Goethe, na abertura desse número inaugural da revista *Museum der Alterthums-Wissenschaft*, coloca a nova disciplina a serviço da futura educação nacional alemã, por meio do papel modelar que os antigos poderiam desempenhar para a parte mais distinta de sua juventude. Wolf tem consciência de que uma parte de seus posicionamentos é arriscada, uma vez que o apelo à língua vernácula e a sugestão da necessidade de se unificarem os povos de cultura germânica sob um Estado-Nação podem ser entendidos como perigosamente próximos de certos pontos do programa revolucionário francês. Contudo, ele faz todo o possível para evitar esse tipo de confusão, como quando afirma, em seu endereçamento a Goethe:

Possam vossa palavra e gesto — vós, o mais digno dentre nossos grandes — ajudar doravante que vigorosamente impeçamos que o paládio desses saberes seja arrancado da pátria por mãos profanas; como alimentamos a esperança legítima de preservar assim, pelas gerações por vir, uma herança imperecível. Onde quer que se encontre a razão para isso, seja na natureza de nossa língua, ou no parentesco de um de nossos clãs primordiais com os helênicos, ou em qualquer outro ponto, nós, alemães, mesmo após tantas deformações, somos os mais aptos dos modernos a nos harmonizar com os modos do canto e da declamação dos gregos [...]. A quem recebeu tanto do sopro divino, parecerá ainda mais leve o pensamento grave de participar de todo o culto dos deuses inebriantes.

Não nos permitais, contudo, descurar a ponto de que o povo confundido se lance nessas orgias sem preparação e devoção, para se perder sob o domínio da embriaguez. Ofereçamos boas-vindas de bom grado a quem de nossos círculos busque o divertimento e o frescor após a seriedade das ciências mais

---

<sup>956</sup> Um aspecto curioso da recepção do texto de Wolf é sua tradução para o francês em 1812, onde sai sob o título de “Tableau systématique de la science de l’Antiquité”, pelo *Magasin Encyclopédique* (sem atribuição do responsável pela tradução). Vale lembrar que a França ainda se encontra sob o poder de Napoleão nessa época e uma espécie radical de “adaptação” ao público francês se nota em várias passagens do texto:

- onde Wolf (1807, p. 80-1; p. 113) delinea os aspectos mais antidemocráticos de seu projeto, o tradutor emprega supressões e modalizações (1812, Tome V, p. 374; Tome VI, p. 145);

- onde Wolf (1807, p. 85; p. 98-9) adota um tom patriótico alemão ou exalta sua língua, o tradutor realiza intervenções estratégicas para apagar esse elemento (1812, Tome V, p. 377-8; Tome VI, p. 119);

- mas o trecho mais assombroso se encontra próximo da conclusão, quando Wolf (1807, p. 140) delinea a dimensão nacionalista de seu plano educacional, enquanto o tradutor propõe a relevância pedagógica desse “quadro sistemático” para uma espécie de República das Letras europeia (1812, p. 145).

A bem da verdade, para além do jacobinismo e da desnacionalização, o texto francês de Wolf ainda acaba saindo sem uma parte das frases e parágrafos mais longos de sua seção final (sem outra motivação que não talvez a economia de tempo do tradutor e espaço da revista).



duras ou a aridez daquelas simplesmente mais lucrativas; as boas-vindas também a quem se apresente como um amador zeloso de tudo o que é belo [...]. Possa o alemão assim se tornar, e permanecer — sem desprezar o zelo do simples colecionador erudito e sem espantar o simples amador de cultura geral — o mais profundo pesquisador e intérprete da grandeza e beleza que fluem da Antiguidade; e que ele utilize esses tesouros, nas mudanças que afetam os destinos comuns, para fecundar o espírito de sua nação, cujos melhores membros, graças ao estudo das obras de sua pátria, não são de forma alguma despreparados para receber essa consagração suprema. (WOLF, 1807, p. vi-viii).<sup>957</sup>

O projeto esboçado aqui é o do renascimento do espírito germânico, após as humilhações impostas pelos exércitos napoleônicos à Prússia, a partir de uma renovação das forças originárias de sua cultura nacional. Para isso, Wolf propõe um trabalho privilegiado com a Antiguidade, especialmente com os gregos — que constituem, para muito além dos romanos, “a mais importante e sagrada nação para o pesquisador da história da humanidade”<sup>958</sup> —, objetivando colocar pesquisas históricas rigorosas a serviço do estabelecimento dos melhores modelos de educação já concebidos. A *Wissenschaft* [ciência] aliada à *Bildung* [formação], ou melhor, uma *National-Wissenschaft* trabalhando por uma *National-Bildung*.<sup>959</sup>

A proposta de Wolf encontra eco no plano educacional delineado e estabelecido por Wilhelm von Humboldt nos anos seguintes (1809-10): partindo de uma comissão do governo prussiano, desejoso de se atualizar em termos tecnológicos e científicos para fazer frente às

---

<sup>957</sup> No original: „Ihr Wort und Ansehen, würdigster unserer Edeln, helfe hinfort uns kräftig wehren, daß nicht durch unheilige Hände dem Vaterlande das Palladium dieser Kenntnisse entrissen werde; wie wir denn gegründete Hoffnung hegen, daran ein unverlierbares Erbgut für die Nachkommen zu bewahren. Wo auch der Grund zu suchen sei, in der Natur unserer Sprache, oder in Verwandtschaft eines unserer Urstämme mit dem hellenischen, oder wo sonst etwa: wir Deutschen nach so manchen Verbildungen stimmen am willigsten unter den Neuern in die Weisen des griechischen Gesanges und Vortrages [...]. Wer aber bereits so viel von dem göttlichen Anhauche daheim empfand, dem wird der ernsthafte Gedanke schon leichter, in den ganzen Cultus der begeisternden Götter einzugehen.

Nur lassen Sie uns nicht weniger verhüten, daß zu diesen Orgien nicht das buntgemischte Volk ohne Vorbereitung und Andacht sich dränge, um mit dem Stabe der Begeisterung umherzutaumeln. Bewillkommen wir zwar manchen gern, der in unsern Kreisen Erheiterung und Labsal sucht nach dem Ernste strengerer Wissenschaften oder der Dürre blos erwerbsamer; ebenso denjenigen, der sich als eifrigen Liebhaber alles Schönen ankündigt [...]. So werde, so bleibe der Deutsche, ohne die Emsigkeit des bloß gelehrten Sammlers zu verachten, ohne den bloßen Liebhaber allgemeiner Bildung zurückzuweisen, überall der tiefere Forscher und Ausleger des aus dem Alterthume fließenden Großen und Schönen; und er gebrauche solche Schätze, um unter dem Wechsel wandelbarer öffentlichen Schicksale den Geist seiner Nation zu befruchten, deren Bessere durch das Studium einheimischer Werke keinesweges unvorbereitet sind, die höhere Weihe zu empfangen.“

<sup>958</sup> No original: „[...] ist dem Forscher der Geschichte der Menschheit unter allen Nationen keine so wichtig, ja man darf sagen, so heilig, als die griechische.“ — No arranjo disciplinar idealizado pela *Darstellung* para a Antiguidade clássica, a posição dos próprios romanos só desfrutava de alguma relevância porque são transmissores da cultura espiritual dos gregos antigos. Nesse sentido, não deixa de ser tocante a reclamação de Righi ([1962] 1967, p. 236-7) contra o rebaixamento sistemático que os filólogos alemães impuseram a autores latinos, com efeitos que se fazem sentir sobre os Estudos Clássicos até os dias de hoje.

<sup>959</sup> Para referências básicas sobre o tema: RIGHI, [1962] 1967, p. 155-7; LANZA, 1981, p. 539-53; BERNAL, 1987, p. 281-3; READINGS, 1996, p. 62-69; PORTER, 2000, p. 69-81; LEGHISSA, 2007, p. 25-48; COZZO, 2011; ANDURAND, 2013, p. 90-112; p. 230-8; TURNER, 2014, p. 127-9. Ver ainda: CREUZER, 1807, p. 40-7.

demais potências europeias, Humboldt retoma uma ampla discussão sobre o modelo ideal a ser adotado numa universidade moderna; com contribuições de figuras tão ilustres quanto Kant, Fichte e Schelling, esse debate culmina na fundação da Universidade de Berlim, em 1810, segundo um modelo de produção do conhecimento capaz de aliar *Wissenschaft e Bildung* em prol da futura nação alemã, precisamente na linha do que Wolf reivindica em seu programa de 1807. Assim, sintetizando um debate complexo dos últimos anos, Humboldt implementa uma reorganização da educação prussiana e incorpora princípios neo-humanistas no programa destinado a educar a juventude de língua alemã pelas próximas décadas no amor e na admiração pela Antiguidade clássica, principalmente pela Grécia. O mito da origem grega antiga da Alemanha moderna ganha corpo e começa a gerar seus primeiros frutos.<sup>960</sup>

A questão pode não parecer tão relevante, mas a junção entre pesquisa e ensino é uma transformação fundamental no advento da universidade moderna no século XIX e aparece continuamente debatida pelos filólogos das próximas gerações, incluindo nomes tão diversos e prestigiosos quanto os de Creuzer (1807), Boeckh (1877) e Usener (orig. 1882). Apesar da permanência desse debate, o estabelecimento de um sistema educacional fundamentado na centralidade dos Estudos Clássicos — devido a sua importância para o sucesso de qualquer jovem estudante do *Gymnasium*, sobretudo em vista de sua posterior carreira acadêmica — acaba naturalizando para muitos filólogos alemães o prestígio de sua posição, assumido às vezes acriticamente como uma situação inalterável. Poucos parecem notar uma série de tensões operando continuamente no interior desse sistema educacional e seus pressupostos neo-humanistas. A reforma implementada por Humboldt acaba implicando menos numa revolução pedagógica do que num processo gradual de especialização, em que tanto professores quanto seus estudantes passam a concentrar-se na resolução de questões técnicas específicas. Com isso, os tópicos tradicionais da formação humanista deixam de ter apelo junto ao público e tornam-se obsoletos. Gradualmente, cada vez menos pesquisadores se dedicam a apreciações estéticas ou a exercícios de composição nas línguas antigas, enquanto cresce o número de cursos e publicações para especialistas sobre tópicos aprofundados. O próprio Humboldt parece

---

<sup>960</sup> Os estudiosos atualmente têm apontado a influência de Wolf sobre a concepção humboldtiana de universidade moderna, constituindo parte relevante de seu legado para a educação e a história dos Estudos Clássicos. Para mais reflexões sobre o tema: RIGHI, [1962] 1967, p. 161-7; GUSDORF, 1964, p. 65-72; RINGER, [1969] 2000, p. 37-40; p. 108-28; GRAFTON, 1981a, p. 108-9; 1981b, p. 374-6; LANZA, 1981, p. 552-3; BERNAL, 1987, p. 283-8; HUMMEL, 2000, p. 177-218; GILDENHARD, 2003, p. 174-82; LEGHISSA, 2007, p. 16-20; p. 35-8; p. 109-31; MAUFROY, 2011, §13; ANDURAND, 2013, p. 45-62; p. 100-12; HÜBSCHER, 2016, p. 23-4; TRABANT, 2016, p. 33-40. — Contudo, disputas de precedência nesse terreno são comuns, e há quem questione a primazia absoluta do modelo pedagógico de Humboldt em Berlim: afinal, ensino e pesquisa já eram praticados há muitos séculos no campo da Filologia; além disso, o *Seminarium Philologicum* de Gesner, depois aprimorado por Heyne (em Göttingen), assim como o *Seminarium* de Wolf (em Halle), já aliavam pesquisa a ensino de forma produtiva: GRAFTON, 1983b; LEVENTHAL, 1986; FORNARO, 2011.

decepcionar-se com o nível de especialização e ensimesmamento das novas pesquisas, mas essa consequência poderia ter sido pressentida: afinal, nesse novo modelo universitário, todos os estudantes precisam tomar parte das pesquisas — não apenas os poucos interessados em perseverar numa carreira universitária —, debatendo sobre filologia com um Wolf, história romana com um Niebuhr e hermenêutica com um Schleiermacher. À medida que avançam a *Altertumswissenschaft* e uma produção científica cada vez mais massiva e especializada, de interesse cada vez mais estritamente historicista e caráter abstruso para não especialistas, surgem atritos incontornáveis com a dimensão modelar adotada por uma concepção humanista de educação. “Razão”, “virtude”, “nobreza”, “igualdade”, “liberdade” e outros ideais são escrutinados segundo as particularidades da época em que circularam como noções importantes na Antiguidade e sua dimensão modelar para o presente se dilui, não apenas em meio a uma massa enorme de fontes e nuances de sentido, mas também perante as críticas contundentes a algumas de suas implicações sociais práticas no período em que tinham força discursiva. Em breve, acompanharemos algumas consequências dessas tensões.<sup>961</sup>

Antes de concluir esta seção, gostaria de indicar o papel que desempenha a consagração de Wolf, nesse contexto histórico, como herói fundador da *Alterthums-Wissenschaft* e suas implicações para a história dos Estudos Clássicos. Vivendo num momento de transformações que ditarão o compasso dos processos de ensino e pesquisa numa das universidades destinadas a se tornar um modelo para todo o mundo, Wolf participa da modernização da Filologia e indica a necessidade de se criarem outras áreas dedicadas aos estudos históricos em prol da compreensão da Antiguidade. Com isso, determina os rumos de várias áreas das Humanidades no século XIX, incluindo a História, a Filosofia e a Hermenêutica, por exemplo. Em sua proposta, essas áreas surgem parcialmente desoneradas do enorme legado de disciplinas mais antigas, como a Teologia e a própria Filologia, na medida em que novos trabalhos — operando segundo critérios científicos mais estritamente históricos e rigorosos — assumem a tarefa de transpor o conhecimento “válido” desses empreendimentos anteriores na nova linguagem da ciência. Assim, Wolf acaba se tornando o rosto humano em que se encarnam os ideais da *Alterthums-Wissenschaft* para todo o século XIX.

Já mencionei anteriormente uma passagem em que Niebuhr ([1827] 1843, p. 227) se refere a Wolf com a expressão de “herói e epônimo do clã dos filólogos alemães” [*Heros und*

---

<sup>961</sup> Para análises de certos aspectos desse processo: RIGHI, [1962] 1967, p. 155-72; IGGERS, [1968] 1983, p. 17-28; CANFORA, 1980, p. 11-30; GRAFTON, 1981b, p. 377-81; LANZA, 1981, p. 551-2; GRAFTON, 1983b, p. 167-8; READINGS, 1996, p. 60-9; BRUHNS, 2005; TURNER, 2014, p. 167-209; HÜBSCHER, 2016, p. 18-54. — Para uma crítica à oposição simples entre abordagens humanistas e historicistas: PORTER, 2000, p. 248-286.

*Eponymus für das Geschlecht deutscher Philologen*]. No ano seguinte, August Boeckh escreve um elogio contido, mas de valor inestimável, numa das páginas iniciais do projeto colossal que é o *Corpus Inscriptionum Graecarum* [*Corpus de inscrições gregas*]:

No que diz respeito a toda a orbe das letras antigas, alguns eruditos as organizaram de modo ordenado e consistente na forma de um conjunto de disciplinas; entre eles, destaca-se o homem que detém o primeiro lugar por seu mérito imortal nas letras, Friedrich August Wolf, meu antigo preceptor, por seu criterioso trabalho de edição e comentário de obras antigas. (BOECKH, 1828, p. VII).<sup>962</sup>

Pouco tempo depois, o erudito francês Dugas-Montbel (1831, p. 5; p. 143) em sua *História dos poemas homéricos*, refere-se a Wolf como “fundador e verdadeiro chefe da escola histórica”, atribuindo-lhe a responsabilidade por “uma verdadeira revolução filológica na Alemanha”. Juízo confirmado por Friedrich Ritschl ([1833] 1879), p. 3), quando propõe que “[u]m equilíbrio de opostos, ou melhor, uma aliança de especialidades foi buscada da forma mais fértil por F. A. Wolf, que pode ser considerado o representante da filologia alemã, cuja tarefa permanece justamente essa.”<sup>963</sup> Mas o mais eloquente encômio a Wolf — dentre os não antes citados aqui — é da autoria de Otto Jahn (1859), em seu texto sobre “O sentido e o lugar dos Estudos da Antiguidade na Alemanha”:

O que Heyne começou, Fr. Aug. Wolf (1759-1824) concluiu. Ele ultrapassou seu predecessor pela segurança de seu método do ponto de vista do estudo da língua e da crítica textual, que ele manejava com domínio, e mais ainda por seu espírito criador, sua sagacidade penetrante, seus dons de combinação e organização e pela clareza de sua exposição. Suas lições cobriam a totalidade das disciplinas filológicas que compreendiam a vida da Antiguidade, do conhecimento completo e vivo que ele transformou em objetivo da ciência da Antiguidade. Suas investigações sobre a origem dos poemas homéricos têm valor imperecível, não apenas como modelo de pesquisa erudita e perspicaz, mas também devido ao grande interesse que o problema, captado com espírito livre, oferece para a história da poesia e a cultura humana: mas seu sentido profundo repousa no grau superior do método com que foram conduzidas. (JAHN, [1859] 1868, p. 30-1).<sup>964</sup>

---

<sup>962</sup> No original: “Universum antiquarum litterarum orbem qui certarum quarundam disciplinarum ordine et compage in formam artis redacta complecti studuerunt, inter quos principem fere locum tenet vir de his litteris immortaliter meritis, Frid. Aug. Wolfius, meus olim praeceptor, eleganti de antiquitatis studiis commentatione edita.”

<sup>963</sup> No original: „Ein Gleichgewicht der Gegensätze, oder vielleicht richtiger, eine Verknüpfung der Einseitigkeiten wurde am fruchtbarsten von F. A. Wolf versucht, der deshalb als der Repräsentant der deutschen Philologie gelten kann, und wird auch die Aufgabe der nächsten Philologie bleiben.“

<sup>964</sup> No original: „Was Heyne begann, hat Fr. Aug. Wolf (1759-1824) vollendet, seinem Vorgänger überlegen durch sichere Methode in Sprachforschung und Kritik, welche ihn überall fest austreten ließ, und mehr noch durch schöpferischen Geist, eindringenden Scharfsinn, organisatorische Combinationsgabe und lichtvolle Darstellung.“

Mesmo um filólogo crítico como Friedrich Nietzsche revisita esse mesmo *tópos*, prestando sua reverência (talvez ligeiramente irônica) ao herói da *Alterthumswissenschaft*, numa anotação de 1875: “O dia 8 de abril de 1777, quando F. A. Wolf inventou para si o nome de *studiosus philologiae*, é o aniversário da filologia.” (NIETZSCHE, 1875, 3.2 = Mp XIII 6b. U II 8, 239–200).<sup>965</sup> Como essa breve antologia de testemunhos de peso indica, a consagração de Wolf como fundador de um novo campo de estudos da Antiguidade está bem estabelecida na Alemanha, e mesmo na Europa, desde meados do século XIX.

“*In principio erat Wolfius... et Wolfius erat apud deum.*”<sup>966</sup>

Com essas palavras zombeteiras, Victor Bérard (1917, p. 7) critica a tendência moderna de se fazer *tabula rasa* das contribuições filológicas que vieram antes de Wolf. Mesmo classicistas que resistem a suas propostas — no que diz respeito à leitura dos poemas homéricos ou de qualquer outro tema da Antiguidade — começam a partir de seus trabalhos como se ignorassem qualquer coisa que valesse a pena ser mencionada antes dele. Uma tendência assim demora algumas décadas para se consolidar, mas já aparece em todo o seu esplendor no final do século: é o que se testemunha, entre muitos outros exemplos possíveis, até na obra de um encarniado defensor da existência do poeta Homero (autor genial da *Ilíada* e da *Odisseia*), como o abade Victor Terret, com seu *Homero, estudo crítico e histórico* (1899), que tem por epígrafe esta citação de Boissonade: “A existência do deus da poesia é defendida contra os mais sutis argumentos pela convicção dos leitores de Homero...”. Ainda assim, como sugere pertinentemente Bérard (1917, p. 10), para os eruditos modernos, Wolf e Homero parecem ser dois nomes casados para sempre — como Napoleão e Austerlitz —, Homero não sendo nada mais do que o nome de uma grande vitória crítica conquistada por Wolf.<sup>967</sup>

Essa construção não é gratuita. Se há fatores históricos “externos” que ajudam a compreender de que modo isso ocorreu, é preciso reconhecer a participação do próprio Wolf nesse processo, empreendendo uma espécie de *self-fashioning* ao longo de toda a sua obra.

---

In seinen Vorlesungen umschloß er den ganzen Kreis philologischer Disciplinen, welche das Leben des Alterthums umfassen, dessen vollständige und lebendige Erkenntnis er als das Ziel der Alterthumswissenschaft hinstellte, und regte durch die Energie seiner geistvollen Persönlichkeit die verschiedensten Naturen zu eigenem Forschen an. Seine Untersuchungen über die Entstehung der Homerischen Gedichte haben nicht allein als Muster gelehrter und scharfsinniger Forschung, sowie durch das hohe Interesse, welches das mit freiem Geist erfaßte Problem für die Geschichte der Poesie und der menschlichen Cultur darbietet, unvergänglichen Werth: ihre weitgreifende Bedeutung beruht in höherem Grade in der Methode, mit welcher sie geführt wurden.“

<sup>965</sup> No original: „Der achte April 1777, wo F. A. Wolf für sich den Namen stud. philol. erfand, ist der Geburtstag der Philologie.“

<sup>966</sup> Em tradução: “No princípio era Wolf... E Wolf estava junto de deus.”

<sup>967</sup> Sobre a construção do caráter heroico de Wolf, em sua dimensão fundacional, e suas implicações sobre a história progressiva da Filologia: BÉRARD, 1917; SEURE, 1936; GRAFTON, 1981a, p. 126-9; 1983b, p. 159-62; HUMMEL, 2000, p. 116-34; FERRERI, 2007, p. 296-8; LEGHISSA, 2007, p. 169-74; MAUFROY, 2011, §1-6; ANDURAND, 2013, p. 140-4.

Assim como seu modelo pedagógico convidava o público a tomar parte no movimento constante de um pensamento vivo, seu estilo de escrita sugeria e insinuava desdobramentos ousados que parecem ter cativado os leitores da época. A julgar pela correspondência de Wolf, nada disso era executado sem um propósito deliberado de seduzir os leitores para junto de si. Cumpre levar em conta também seu caráter polêmico e irascível, frequentemente envolvido em disputas públicas mais ou menos escandalosas (como aquela que envolveu seu antigo mestre, Heyne, e a publicação de todo o material trocado por eles na época dos *Prolegomena*).<sup>968</sup> Ainda que parte das reivindicações de Wolf não fosse tão idiossincrática para a prática filológica da época — como acredito ter mostrado com o panorama histórico esboçado nas últimas seções —, sua retórica mefistofélica insistia na ideia de ruptura, ousadia e inovação. Esse elemento aparecia com frequência nas anedotas que ele próprio contava sobre si e que acabaram sendo imortalizadas na biografia escrita alguns anos após sua morte por seu genro: sua matrícula em 8 de abril de 1777 na Universidade de Göttingen como *studiosus philologiae*, para a incredulidade de todos os envolvidos; a fundação de seu próprio *Seminarium Philologicum*, na Universidade de Halle, ao abrigo das intervenções da Teologia; a publicação de seus *Prolegomena ad Homerum*, contrariando a opinião hegemônica sobre o Poeta, iletrado, mas bárbaro e genial, responsável por compor a *Ilíada* e a *Odisseia*; a influência de sua obra sobre poetas e pensadores alemães tão diversos quanto Wieland, Goethe, Herder, Schiller, Humboldt e Schlegel; a instituição de um programa para a *Alterthums-Wissenschaft*, como ciência moderna, na Universidade de Berlim; suas contribuições para o campo de estudos da Antiguidade nos trabalhos de nomes tão diversos quanto Hermann, Boeckh, Bekker, Lachmann, K. O. Müller e Droysen. Como se vê, muitas são suas conquistas de peso para a história dos Estudos Clássicos. Nem todas são tão originais ou disruptivas quanto os termos em que vão aí formuladas poderiam sugerir, mas é inegável que sua atuação foi determinante para os rumos tomados na prática desse campo de estudo. E, mais do que isso, a recepção de sua própria figura, tal como modelada por ele, exerceu uma influência histórica incomensurável, como tenho tentado indicar ao longo de toda a presente tese.<sup>969</sup>

---

<sup>968</sup> Como já mencionei antes, na publicação organizada por Wolf (1797), há inclusive a correspondência privada trocada pelos dois eruditos. À guisa de *captatio benevolentiae* junto a um público que poderia julgar pouco cortês sua querela contra o antigo mestre, Wolf seleciona como epígrafe de seu livro a seguinte passagem (de autoria do próprio Heyne): “Na província literária, qualquer um deve estar livre para reivindicar seu direito; e um bosque que se plantou com as próprias mãos não se deixa arrancar assim.” No original: „In dem litterarischen Freystaat muß es jedem frey stehen, sein Recht zu behaupten; und einen Wald, den man mit eigner Hand gepflanzt hat, laßt man sich nicht so geradezu umhauen.“

<sup>969</sup> Segundo Grafton, Most e Zetzel (1985, p. 33), Wolf é tão bem-sucedido em se projetar no papel de alemão revolucionário do espírito que Wieland saúda publicamente o prefácio de sua edição da *Ilíada* (1804) como “uma ousada canção de triunfo”, enquanto Goethe manifesta sua admiração por aquele que ousou “destronar o Moisés

Apesar do *glamour* que sua figura alcança, a verdade é que os últimos anos de vida do estudioso são basicamente desafortunados: a Prússia continua sob a pressão do exército francês, desde 1806 — “*per hunc anno quo Gallorum Caesar iram suam in Halenses exercuit*” — até 1813;<sup>970</sup> embora a situação melhore depois, Wolf leciona sem muito entusiasmo na Academia de Ciências de Berlim e praticamente não se envolve mais em projetos de pesquisa e escrita; ele jamais retoma suas promissoras publicações anteriores, iniciadas na época de Halle, como os *Prolegomena* ou sua “enciclopédia filológica” (da qual a *Darsellung* é apenas um esboço); além disso, algumas de suas últimas cartas sugerem uma situação financeira pouco confortável.<sup>971</sup>

É desse período mais sombrio de sua vida um curioso poema satírico escrito em latim e atribuído a Wolf por seus próprios filhos. Apesar dos protestos esboçados pelo erudito, alegando que jamais poderia ter escrito algo assim, inclino-me a concordar com os argumentos aventados por quem julga que a atribuição seja procedente.<sup>972</sup> Eis o poema:

*Vaticinor tibi, quod navalis laurea cinget  
Tempora, nec magnas spes mare destituet  
Dejiciet tua gens cunctas, nec Gallia victrix  
Denique frangetur littus ad Albionum.  
Sors bona, non mala sors concludet praelia. Quare  
Saecula te dicent Pars Bona, non Mala Pars.  
(WOLF, 1814 apud SEURE, 1936, p. 71).*

Cumprer observar que se trata de um poema escrito “*en langage d’écrivain*”, ou seja, forma uma espécie de palíndromo (em termos de palavras). Lido na ordem direta, sua tradução seria algo como:

Vaticino-te que louros navais não de cingir  
Tuas tēporas, o mar não frustrará as grandes esperanças,  
Tua nação submeterá a todos e a Gália vencedora  
Finalmente romperá o litoral de Álbion.

---

pagão”. Diferentes fios das atividades de Wolf e seus desdobramentos aparecem em comentários positivos como esses, mas também nos apontamentos mais ácidos de críticos como Bérard (1917) e Seure (1936).

<sup>970</sup> Em tradução: “Naquele ano em que o César dos gauleses lançou sua ira contra Halle.” A passagem consta da carta de n. 419 da edição de Reiter e vem citada por Seure (1936, p. 69).

<sup>971</sup> Os escritos enciclopédicos de Wolf são publicados postumamente por S. M. Stockmann (1831) e J. D. Gürtler (1831-5, 1839). Para mais apontamentos sobre o final de sua vida e sua entronização na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1908b, p. 59-61; PFEIFFER, 1976, p. 176-7; LANZA, 1981, p. 552-3; GRAFTON, MOST, ZETZEL, 1985, p. 26-35; BRAVO, 1986 (esp. 199-204); DONATO, 1986, p. 130; FUNKE, 1990, p. 526-7; HUMMEL, 2000, p. 106-24.

<sup>972</sup> O editor da correspondência de Wolf não acredita que o poema esteja à altura da dignidade dele, mas Seure (1936, p. 70-1) apresenta boas razões para que se possa acreditar na atribuição: em primeiro lugar, a sugestão é feita pelos próprios filhos do filólogo (que o conhecem bem); em segundo, Wolf domina a língua latina como poucos de sua época; finalmente, suas leituras de escritores satíricos como Voltaire, além de sua própria verve polêmica, reforçam esses argumentos.

Boa sorte, não uma má sorte, encerrará os combates. Razão pela qual  
Os séculos dirão de ti: um Bom Destino, não um Mau Destino.

Ou seja, a princípio, pareceria um poema encomiástico em louvor ao *Gallorum Caesar*, isto é, a Napoleão (aludido na expressão do último verso *Bona Pars*), comandando os franceses (a Gália) em seus empreendimentos marítimos, especificamente contra a Inglaterra (Álbion). Contudo, quando se lê as palavras de trás para a frente, o que temos é o seguinte:

Destino Mau, não um Bom Destino, os séculos dirão de ti. Por que razão?  
Uma má sorte encerrará os combates, não uma boa sorte.  
O litoral de Álbion romperá, enfim, vencedor  
A Gália e tua nação não submeterá a todos.  
O mar frustrará grandes esperanças e tuas tēmporas não hão de cingir  
Os louros navais. É isso o que te vaticino.<sup>973</sup>

Evidentemente, não consigo manter o jogo do palíndromo na tradução, mas espero que o *Witz* filológico do poema tenha ficado suficientemente claro. Parece-me possível e até previsível que alguém com o caráter polêmico de Wolf, frequentemente envolvido no *agôn* contra outros intelectuais, tivesse prazer em jogos de palavras e enigmas como os desse poema. Além disso, o possível aspecto jocoso de sua produção literária talvez nos ajude a compreender uma característica importante de seu empreendimento crítico: o humor. Por trás da sisudez construída pelas décadas de leitura filológica acachapante de seus textos, essa característica talvez tenha sido expurgada até se tornar quase imperceptível, mas está lá: nas alusões zombeteiras ao caráter divino de Homero; nas referências espirituosas à universalidade do bom gosto francês; nas ironias certeiras contra as pretensões de adversários intelectuais se apossarem de suas próprias teses. Como já mencionei antes, Wolf é o último dos filólogos nascido na República das Letras e sua educação se fundamenta tanto nas leituras de Scaliger, Casaubon, Bentley e Madame Dacier, quanto nas de Erasmo, Thomas More, Jonathan Swift e Voltaire.

À guisa de conclusão desse panorama sobre a vida e a obra de Friedrich August Wolf, em meio às peripécias de Homero e seus poemas na Modernidade, incluindo o advento da *Altertums-Wissenschaft* e seus aportes para a história dos Estudos Clássicos, gostaria de citar integralmente a carta escrita pelo doutor Segaud, um médico de Marseille — acionado pelos contatos de Goethe e encarregado de velar pelo filólogo durante sua licença médica por questões

---

<sup>973</sup> No original: “Pars Mala, non Pars Bona dicent te saecula. Quare?/ Praelia concludet sors mala, non bona sors./ Albionum ad littus frangetur denique victrix / Gallia, nec cunctas gens tua dejiciet./ Destituet mare spes magnas, nec tempora cinget/ Laurea navalis. Quod tibi vaticinor.



de saúde —, porque seus termos evocam notas patéticas que se harmonizam muito bem com tudo o que temos testemunhado sobre Wolf até aqui:

Marseille, 31 de agosto de 1824,

Senhor e honrado confrade,

Recebi no dia 19 de junho a carta cuja honra me concedeste ao escrevê-la no dia 24 de abril. O erudito ilustre que a entregou a mim e ao qual me pedias que eu aconselhasse, estava durante sua chegada num estado de definhamento notável. Mal tinha chegado à fronteira da Provence e os termômetros, que marcavam 15° em Réaumur, subiram de repente, poucos dias depois, para 25°. A mudança brusca e considerável de temperatura da atmosfera produziu uma revolução na economia animal e ocasionou um grande número de casos de cólera.

O Sr. Wolf, tendo um desgosto mortal por toda espécie de alimento saudável e conveniente a seu estado, tinha um regime desordenado. Sua alimentação consistia em sopa ao molho de cerveja, sorvetes e outras guloseimas dos confeitores. Sua bebida, além de algumas taças de vinho, era água com gelo (que seu empregado tinha o cuidado de trazer consigo quando iam passear): a essa dieta irregular e debilitante, ele acrescentou o costume de tomar banhos de mar e, em seguida, banhos domésticos. Por causa dessa conduta, que eu desaprovava veementemente, mas em vão, o Sr. Wolf, estando já extenuado, perdeu inteiramente suas forças e foi atingido de um mal que o teria infalivelmente matado em 24 horas, se o ópio, que eu lhe apliquei em altas doses, não tivesse impedido o progresso daquela cruel afecção mórbida. Ele ficou tão surpreso com o feliz e rápido efeito desse remédio que me disse, quando fui vê-lo no dia seguinte às 11 horas: “Senhor, não és um médico, mas sim um deus; selaste bem minhas tripas e me fizeste passar uma noite divina.” A inobservância das regras higiênicas, o regime bizarro que o doente seguia há muito tempo, os banhos frios que lhe subtraíram o pouco de calor que lhe restava e as evacuações repetidas (60 em 12 horas), tudo isso o colocou num estado difícil de descrever. Ainda assim, a natureza fez um novo esforço e o Sr. Wolf melhorou um pouco. Em breve, contudo, retomou sua maneira de viver e quis banhar-se, de onde o empregado o retirou semimorto. Então sobreveio-lhe uma disenteria e um catarro pulmonar que puseram fim a seus dias.

Durante todo o tempo que durou sua doença, prodiguei-lhe meus cuidados: em seus últimos momentos, eu consolava-o e o encorajava, fazendo acender-se em seus olhos a esperança de seu restabelecimento. Ele me dava mostras de muita amizade e parecia atento a meus discursos. Em seguida, ele me dizia não ter medo da morte; que ele era homem e sabia qual era o destino dos seres humanos. Suportou seus sofrimentos com calma e parecia dizer: “Dor, não és dor!” Expirou sem esforços e em meus braços. Felicito-me de ter visto morrer um erudito com tanta dignidade; é assim que eu desejo morrer. (SEGAUD, 1824 *apud* SEURE, 1936, p. 62-3).

Wolf está enterrado em Marseille, sob uma lápide onde se lê a seguinte inscrição (em latim):

Nas mãos de Deus,  
Friedrich August Wolf,

alemão,  
príncipe dos filólogos.  
Nascido na Saxônia, em 15 de fevereiro  
de 1759.  
Faleceu entre os homens de Marselha  
descendentes dos gregos, que enquanto vivo  
cultivou,  
em 8 de agosto de 1824.  
(*apud* SEURE, 1936, p. 59).<sup>974</sup>

### ***Homer wieder Homer***<sup>975</sup>

Refletindo em 1948, nos estertores dos conflitos que dilaceraram a Europa — e o mundo —, Ernst Robert Curtius propôs balizas fundamentais para guiar sua discussão sobre caminhos possíveis para fora da aporia em que ele e seus contemporâneos se encontravam. Tratava-se de um posicionamento engajado na luta contra o nazismo, como o próprio Curtius se esforçou por fazer durante seu exílio interno (entre 1933-45), em conformidade com sua crença humanista no poder transformador da literatura, defendendo que: “Sem um estudo modernizado da literatura europeia, não há cultivo da tradição europeia.” E, na imediata sequência: “O herói fundador (*heros ktistes*) da literatura europeia é Homero. Seu último autor universal é Goethe.” (CURTIUS, 2013 [1948], p. 47, trad. Teodoro Cabral).

O título do livro de Curtius revela o projeto de reconstituição da Europa a partir de um resgate de sua tradição literária: *Literatura Europeia e Idade Média latina*. Propondo a dívida da Europa moderna com sua longa tradição de reflexão em língua latina, o estudioso imaginava encontrar na latinidade um caminho para reconfigurar as relações entre os Estados nacionais europeus, prescindindo da afirmação de seus localismos (ao modo da *Cultur*) em prol de uma ideia universalista cuja realização mais bem-sucedida teria sido a da República das Letras (ao modo da *Civilisation*). Seu projeto consistia, portanto, numa ambiciosa empreitada de reconfiguração cultural da ideia de Europa e deve ser entendido à luz de seu contexto histórico, profundamente marcado pelos horrores da política nazista, incluindo sua apropriação do legado

---

<sup>974</sup> No original: “D. M./ Frid. Aug. Wolfii/ Germani/ philologorum principis./ Natus est in Saxonia XV Febr./ MDCCLIX./ Obiit apud Massilienses./ Graecorum quos vivus percoluerat/ posteros./ VIII Aug. MDCCCXXIV.”

<sup>975</sup> “Homero, de novo Homero”, título alemão de um poema de Goethe sobre a centralidade de Homero para a literatura moderna europeia, apesar dos esforços de Wolf para negar sua existência histórica.

clássico (sobretudo grego antigo). Mas levando isso em conta, por que Curtius faz a literatura europeia remontar a Homero e não a Virgílio, por exemplo?<sup>976</sup>

Apesar dos pesares, Homero mantinha seu prestígio cultural como a maior referência da literatura europeia e mesmo num momento de revisionismo da história literária, não era possível simplesmente apagá-lo dessa estrutura. Para que se tenha uma ideia do que representa a extensão e a profundidade desse prestígio no século XX, vejamos o que afirma Milman Parry — simplesmente o responsável por formalizar a hipótese da dimensão oral dos poemas homéricos por meio de um estudo antropológico comparativo entre seus versos e sua história com aquilo que ainda era praticado por cantores populares em regiões do interior dos Bálcãs, demonstrando importantes mecanismos de mnemotécnica e composição improvisada em performance —, quando reflete sobre a qualidade das composições homéricas nos seguintes termos:

Pois a *Ilíada* e a *Odisseia*, assim como sua concepção e pensamento, são os mais perfeitos. Fizeram o uso mais perfeito dessa tradição de palavras para ganhar uma profundidade e universalidade que a poesia posterior perdeu, para expressar uma beleza que Hesíodo em sua tensão moral não podia alcançar, e para preenchê-la com um senso de vida que a *Teogonia* dificilmente sugere. Como na escultura de Fídias, o gênio do artista se misturou com o de sua raça tão inextricavelmente que os dois são difíceis de distinguir, eles só podem ser realizados na perfeição do resultado. (PARRY, [1936] 1971, p. 431).

E essa ideia do gênio do artista para o caso dos poemas homéricos — sendo preciso notar que Parry evita atribuir todo o material poético homérico, estudado e reconhecido por ele como majoritariamente tradicional, a um único poeta genial chamado Homero — recebe uma formulação ainda mais abertamente romântica por parte de seu discípulo, Albert Lord, quando ele propõe o seguinte esclarecimento na abertura de *The Singer of Tales*:

Este livro é sobre Homero. Ele é o nosso Cantor de Estórias [*Singer of Tales*]. No entanto, num sentido mais amplo, ele representa todos os cantores de estórias, desde tempos imemoriais e não registrados no presente. Nosso livro é sobre esses outros cantores também. Cada um deles, mesmo o mais medíocre, faz parte da tradição da epopeia oral a mesmo título que Homero, seu representante mais talentoso. (LORD, 1960, foreword).<sup>977</sup>

---

<sup>976</sup> Para mais referências sobre o projeto político de Curtius a partir de sua história da literatura: RINGER, [1969] 2000, p. 366-7; COMPAGNON, [1999] 2012, p. 204-5; PORTER, 2010, p. 235-6; JOHO, [2012] 2014; ELSNER, 2013b; SPINA, 2013; ZAKAI, 2017, p. 51-7.

<sup>977</sup> Para reflexões sobre essas palavras no início do estudo de Lord: MALTA, 2015, p. 130-8.

Se os mais fervorosos defensores da hipótese oralista da poesia homérica se mostraram dispostos a preservar a imagem de Homero como o artista genial capaz de se expressar de modo tão amalgamado a seu próprio povo (ou raça), é porque a versão mais radical da “morte de Homero” — herdada por Wolf do abade d’Aubignac — não se consolidou como a única forma de imaginar esse poeta e seu legado para a tradição literária europeia e mundial. Apesar disso, desde o primeiro capítulo da tese, temos visto o estabelecimento de um verdadeiro mito em torno a Wolf como herói fundador dos estudos modernos da Antiguidade, principalmente a partir de seu trabalho crítico com os poemas homéricos. Parece haver uma tensão (ou mesmo contradição), portanto, entre a consagração de Wolf e seus posicionamentos críticos, por um lado, e a celebração da figura de Homero e seus poemas, por outro.<sup>978</sup>

Quando propus um breve panorama da primeira recepção dos *Prolegomena*, vimos que reações negativas a Wolf e sua proposta foram tão comuns e veementes quanto as de seus defensores. Mesmo entre alguns daqueles que, a princípio, tinham se mostrado entusiasmados, mudanças de opinião podiam ser detectadas e a mais significativa delas foi justamente a de Goethe. O poeta alemão, dedicatário da *Darstellung*, nutria sentimentos ambíguos com relação a Wolf, no nível pessoal — tendo afirmado que “esse homem é muito desagradável quando presente, ainda que faça falta quando se ausenta” (GOETHE, 1824 *apud* SEURE, 1936, p. 60) —, assim como no nível intelectual, onde seu posicionamento ficou bem menos sutil após a morte do erudito. Que se leve em conta o que fica sugerido num poema como este, intitulado „Homer, wieder Homer“:

#### HOMERO, DE NOVO HOMERO

Perspicaz como és na ação,  
Libertaste-nos de toda veneração,  
E super livres confessamos  
Que a *Iliada* é feita só de retalhos.

Que nossa revolta não ofenda ninguém,  
Pois tanto a juventude sabe inflamar-nos,  
Que preferimos pensá-*La* como um todo,  
Como um todo alegremente senti-*La*!  
(GOETHE, [1827] 1960, T. I, p. 592).<sup>979</sup>

---

<sup>978</sup> Sobre o incômodo despertado pela centralidade de Homero e seus poemas na tradição literária ocidental: DETIENNE, [1981] 1992, p. 48-84; GRAZIOSI, 2002, p. 254-5; PORTER, 2004a; 2004b, p. 14-5; GRAZIOSI, HAUBOLD, 2005, p. 15-7; MANGUEL, 2007, p. 157-8; PORTER, 2011b; MALTA, 2015, p. 123-5.

<sup>979</sup> No original: „Scharfsinnig habt ihr, wie ihr seid,/ Von aller Verehrung uns befreit,/ Und wir bekannten überfrei/ Daß Ilias nur ein Flickwerk sei.// Mög’ unser Abfall niemand kränken;/ Denn Jugend weiß uns zu entzünden,/ Daß wir *Ihn* lieber als Ganzes denken,/ Als Ganzes freudig *Ihn* empfinden.“

Homero então aparecia reivindicado como o autor genial da *Ilíada* e, em breve, figuraria como o fundador de toda a literatura europeia. A assimilação do material “literário” antigo pela Modernidade, a partir da fundação da Literatura moderna — entendida tanto como prática dos escritores quanto como disciplina dedicada a seu estudo, nas universidades e escolas — acontece segundo a lógica do estabelecimento de uma história da literatura, contada sempre da perspectiva do presente, com o objetivo de inserir as produções literárias dentro de um *continuum* que as organize e explique. Será preciso investigar a forma de instituição da Literatura nesse contexto, caso queiramos entender o papel que Homero ainda pôde representar, como porta-voz da história dos Estudos Clássicos e das origens helênicas da cultura europeia.

O momento em que a Filologia converteu-se, moribunda como então se encontrava, na poderosa *Altertumswissenschaft* — a partir de sua profissionalização no interior do emergente modelo universitário moderno, tal como inaugurado por Humboldt, por volta de 1810 em Berlim — é o mesmo em que a instituição moderna da Literatura foi forjada e estabelecida. Pretendo sugerir que essa “coincidência” pode ser explorada para compreendermos de que modo os destinos dos campos acadêmicos dos Estudos da Antiguidade e da Literatura (ou mesmo das Humanidades, de modo geral) estão ligados ao destino de certos projetos modernos, sobretudo daquele voltado para o estabelecimento do Estado-Nação. Para entender isso, uma breve retrospectiva histórica será fundamental.<sup>980</sup>

O início do século XIX testemunhou uma mudança de paradigma considerável no trato com a Antiguidade, principalmente a partir da revolução que significou o historicismo, entendido aqui como “transposição do modo histórico e genérico de percepção para todos os fenômenos da cultura” (SCHOLTZ, [1989] 2011, p. 44, trad. Pedro Caldas). O modelo universitário que viria a se tornar posteriormente associado à Alemanha foi onde essa compreensão se instituiu do modo mais contundente numa profissionalização e cientificação do ensino superior, espalhando-se em seguida para outras universidades europeias e mundiais.<sup>981</sup>

No que diz respeito à constituição de uma ideia moderna de literatura, cumpre fazer alguns esclarecimentos preliminares. Começemos com uma citação do *Dicionário filosófico* de

---

<sup>980</sup> Ainda seria possível relacionar esses desenvolvimentos com outros do mesmo período, como o advento da Linguística, da Filosofia, da Estética, da Arqueologia e da Antropologia (incluindo o campo da Mitologia) enquanto disciplinas universitárias: FOUCAULT, 1966; TODOROV, [1977] 2014, p. 115-213; DETIENNE, [1981] 1992, p. 15-47; MARCHAND, GRAFTON, 1997, p. 18-9; DETIENNE, [2005] 2014, p. 9-23; LAKS, [2006] 2013, p. 39-58; p. 83-115; TURNER, 2014.

<sup>981</sup> Para referências ao desenvolvimento do historicismo no seio da universidade alemã: IGGERS, [1968] 1983; RINGER, [1969] 2000, p. 105-8; LE GOFF, [1977] 2013, p. 84-92; SCHOLTZ, [1989] 2011; GILDENHARD, 2003, p. 177-9; MORLEY, 2004; RIEDEL, 2007, p. 183-4; TREVOR-ROPER, 2010, p. 181-91; HÜBSCHER, 2016, p. 27-35; p. 61-8.

Voltaire, de seu verbete dedicado à “Literatura”. Temos aí a mais clara definição do que a palavra significava em meados do século XVIII:

A literatura é precisamente o que era a gramática para os gregos e para os romanos; a palavra “letra” não significava a princípio nada mais do que *grámma*. Mas como as letras do alfabeto são o fundamento de todos os conhecimentos, com o tempo passaram a ser chamados de gramáticos não apenas aqueles que ensinavam a língua, mas também aqueles que se aplicavam à filologia, ao estudo dos poetas e dos oradores, aos escólios, às discussões dos fatos históricos. [...]

A literatura, que é a gramática de Aulo Gélio, de Macróbio, designa em toda a Europa um conhecimento das obras de gosto, um verniz de história, de poesia, de eloquência, de crítica.

Um homem que possui os autores antigos, que comparou suas traduções e seus comentários, tem uma literatura maior [*plus grande littérature*] do que aquele que, com mais gosto [*goût*], limitou-se aos bons autores de seu país e que teve por preceptor apenas um prazer fácil.

A literatura não é uma arte particular: é uma iluminação [*lumière*] adquirida sobre as Belas-Artes, iluminação frequentemente enganosa. Homero era um gênio, Zoilo, um literato. Corneille era um gênio; um jornalista que faz um relato sobre suas obras-primas é um homem de literatura. Não se distinguem em nada as obras de um poeta, de um orador, de um historiador, por esse termo vago de literatura, ainda que seus autores possam exibir um conhecimento muito variado e possuir tudo o que se entende pela palavra de letras. (VOLTAIRE, [1764] 1878, p. 591).

Esse trecho sugere a radicalidade da diferença entre o que entendia Voltaire — como representante de toda uma cosmovisão, que era a do neoclassicismo francês e, de modo mais geral, a da Poética Clássica — e aquilo que se entenderia modernamente por literatura. Ainda será preciso considerar de modo mais cuidadoso as especificidades do conceito moderno de literatura, mas, antes, gostaria de explicitar as bases da Poética Clássica que sustentam uma compreensão como a de Voltaire. Segundo Jacques Rancière, em *A palavra muda* ([1998] 2010, p. 20-6), quatro grandes princípios animavam essa Poética, que era uma poética da representação:

1. Princípio de ficção: um poema é uma estória e seu valor ou seu defeito dependem da concepção dessa estória. Eis o que funda a generalidade da *poética* como norma das artes em geral;
2. Princípio de genericidade: toda obra conforma-se a um gênero, fazendo com que a estória se alinhe à natureza do que é representado. Os diferentes gêneros organizam-se segundo tais naturezas e dispõem-se num sistema hierarquicamente organizado segundo sua ordem de grandeza;

3. Princípio de conveniência: o modo de expressão de uma obra — isto é, sua *elocutio* — deve estar de acordo com seu gênero e sua estória, segundo a necessidade superior de agradar e ensinar pessoas honestas [*honnêtes gens*] e de gosto [*goût*], conformando-se à natureza das paixões humanas em geral, aos caracteres de tal povo ou tal personagem (segundo o que os bons autores ensinam), à decência e ao gosto socialmente convenientes, enfim, às ações e palavras (representadas em conformidade com a lógica da estória e dos caracteres próprios de um gênero);
4. Princípio da atualidade: a Poética Clássica orienta-se pela compreensão da palavra como ato, isto é, da performance da palavra. Ligada ao império da retórica, essa Poética tem por objetivo não apenas agradar, mas também ensinar e, nesse contexto, ensinar consiste em instruir nas regras da palavra eficaz.

Essa Poética Clássica — pautada pela noção de representação (*mimēsis* ou *imitatio*), sob o império da retórica — operou durante séculos com uma coerência e um sucesso verdadeiramente invejáveis, estando na base de obras tão diversas quanto *O Cancioneiro* de Petrarca e *Dom Quixote* de Cervantes, *As viagens de Gulliver* de Swift e a *Fedra* de Racine. Assim sendo, fica a pergunta: de que modo essa concepção de Poética, com sua visão sobre “belas-letas” e “bela literatura”, foi substituída na Modernidade por outra? Inicialmente, cumpre esclarecer que a Poética Clássica é uma poética de classe. Isto é, de uma classe específica, a aristocracia. Seu fim, portanto, atrelado a tudo o que essa visão de mundo implicava, só pode ser entendido a partir de uma transformação social que tenha colocado em xeque justamente o fundamento dessa sociedade, qual seja, a noção aristocrática de uma distinção natural entre as classes.<sup>982</sup>

Buscando explicar o desaparecimento da retórica nesse mesmo contexto — acontecimento que esteve intrinsecamente ligado ao desaparecimento da própria Poética Clássica, uma vez que esses sistemas de controle dos discursos se complementavam — Tzvetan Todorov afirma o seguinte:

Quando acontece uma mudança radical no campo ideológico, nas premissas e valores geralmente aceitos, pouco importa a qualidade das observações e explicações de pormenor: elas são varridas, ao mesmo tempo que o princípio

---

<sup>982</sup> Para mais referências sobre o fim da Poética Clássica nesse período: ABRAMS, [1953] 2010, p. 15-142; TODOROV, [1977] 2014, p. 241-351; LACOUE-LABARTHE, NANCY, 1978, p. 13-25; p. 263-88; GRAFF, 1979, p. 31-52; SCHAEFFER, 1983; LYOTARD, 1988a, p. 67-70; ARAÚJO, 2006, p. 113-45; TURNER, 2014, p. 147-66; MEDEIROS, 2018b.

que elas implicavam. E ninguém se preocupa com o bebê jogado fora junto com a água suja do banho.

Ora, é justamente a uma ruptura desse gênero que assistimos no período em questão; ruptura preparada no século XVIII, e da qual todas as consequências se revelam no século seguinte. A causa distante, mas certa, dessa reviravolta é o advento da burguesia e dos valores ideológicos que ela traz consigo. No que nos diz respeito, essa ruptura consiste na abolição de uma visão de mundo que possuía valores absolutos e universais ou, para tomar apenas o exemplo mais eloquente, na perda de prestígio sofrida pelo cristianismo; e em sua substituição por outra visão, que se recusa a atribuir um lugar único a todos os valores, que reconhece e admite a existência do fato individual, que não é mais o exemplo imperfeito de uma norma absoluta. (TODOROV, [1977] 2014, p. 185-186, trad. Roberto Leal Ferreira).

Todorov alude aqui, evidentemente, à revolução que representará o historicismo como paradigma fundamental para a produção do conhecimento científico durante o século XIX (sobretudo na área das Humanidades, mas não apenas). Não é à toa que nomes como Vico, Herder e Schlegel sejam tão comumente mencionados por quem estuda essas transformações. Em todo caso, Todorov tem razão quando afirma que a causa última de tais mudanças tenha sido o advento da burguesia e de seus valores ideológicos. É possível representar simbolicamente a ruptura testemunhada nessa época tanto por meio de um acontecimento político, como a Revolução Francesa (1789), quanto por meio de um acontecimento filosófico, como a publicação por Immanuel Kant de sua *Crítica da Faculdade do Juízo* (1790). Em termos filológicos, poderíamos evocar também a publicação dos *Prolegomena* de Wolf (em 1795) e todas as discussões fomentadas por seu posicionamento crítico: afinal, os modernos passavam a se identificar como aqueles capazes de reconhecer a diferença entre fábula e história no seu trato com o material tradicional (WOLF, 1795, p. cl; [1795] 1985, p. 141). Com base nesses três marcos, acredito que o século XVIII — e, mais especificamente, o fim do século XVIII — tenha sido um verdadeiro limiar: fim do universalismo tradicionalmente atribuído aos valores de classe aristocráticos; fim da submissão das obras poéticas aos princípios éticos e pedagógicos do *placere et docere*; advento de uma noção de literatura como manifestação historicamente condicionada.<sup>983</sup>

Nos entornos desse conturbado momento histórico foram lançadas as sementes para a maioria dos projetos modernos de devir do ser humano enquanto coletividade. Que essa tenha sido uma coletividade nacional ou uma coletividade pretensamente universal (de viés

---

<sup>983</sup> Hummel (2000, p. 127) também sugere aproximar o impacto da obra de Kant daquele provocado pela de Wolf. Para referências sobre a influência da filosofia kantiana sobre o pensamento alemão, e mesmo europeu, dos séculos XIX e XX: RINGER, [1969] 2000, p. 98-108; p. 339-54; LACOUÉ-LABARTHE, NANCY, 1978, p. 42-52; GRAFF, 1979, p. 37-47; SCHAEFFER, 1983, p. 21-2; MACHADO, 2006; BARROSO, 2014, p. 20-40; MEDEIROS, 2018b, p. 17-9; ARAÚJO, 2020, p. 23-277.



humanista) foi algo que pôde variar imensamente a depender do projeto em questão, como veremos a partir de exemplos paradigmáticos na sequência do argumento. Em todo caso, convém ter claro que:

O pensamento e a ação dos séculos XIX e XX são governados pela Ideia de emancipação da humanidade. Essa Ideia elabora-se ao fim do século XVIII na filosofia do Iluminismo e na Revolução Francesa. O progresso das ciências, técnicas, arte e liberdades políticas libertará a humanidade inteira da ignorância, da pobreza, da incultura, do despotismo e fará não apenas os homens felizes, mas, notadamente graças à Escola, cidadãos esclarecidos, mestres de seu destino. (LYOTARD, 1988b, p. 123).

Retomando aqui a exposição de Rancière, podemos entender a constituição moderna da literatura nesse contexto como um abandono dos quatro princípios propalados pela cosmovisão neoclássica (ou antes, classicizante):

Essa mudança de cosmologia pode exprimir-se estritamente como a derrubada — termo a termo — dos quatro princípios que estruturavam o sistema representativo. Ao primado da ficção opõe-se o primado da linguagem. À sua distribuição em gêneros opõe-se o princípio antigenérico da igualdade de todos os assuntos representados. Ao princípio da conveniência opõe-se a indiferença do estilo com relação ao assunto representado. Ao ideal da palavra em ato opõe-se o modelo da escritura. São esses quatro princípios que definem a nova poética. Resta a saber se a derrubada sistemática dos quatro princípios de coerência define uma coerência simétrica. (RANCIÈRE, [1998] 2010, p. 28).

Não pretendo me enveredar aqui pelos meandros da criação literária na Modernidade. Rancière indica muito bem de que modo a literatura concebida como expressão do gênio absoluto ou como expressão de alguma forma de comunidade mais ampla (espírito nacional ou consciência de classe, por exemplo) foram duas faces de uma mesma moeda, ambas fazendo parte das premissas compartilhadas também pelo emergente campo dos Estudos Literários. Nosso interesse aqui será o de sugerir de que modo essa área de estudos se instituiu na universidade moderna, buscando uma série de aproximações com o que já delineamos anteriormente sobre a instituição da *Altertumswissenschaft*.

Nosso ponto de partida é a institucionalização do modelo moderno de universidade, a partir do início do século XIX na Europa. As discussões em voga nessa época, acerca do melhor modelo para o ensino universitário, foram muito ricas — contando com contribuições de autores como Kant, Fichte e Schelling —, mas, para ir direto ao ponto, concentremo-nos aqui nas consequências práticas do modelo humboldtiano, que acabou por se firmar como o hegemônico, após sua adoção na Universidade de Berlim (em 1810). A questão relativa às dificuldades de se

estabelecer uma instituição de conhecimento de caráter nacional foi compreendida a partir da antinomia kantiana entre natureza (nação) e razão (estado). Nesse contexto, o desafio que se colocava para os intelectuais alemães era: como promover um dos lados dessa antinomia sem arruinar o outro? Uma das mais instigantes resoluções do problema foi sugerida por Schiller, através da mediação oferecida pela educação estética (entendida como cultura histórica), e trouxe uma articulação entre a ideia de nação étnica e a de estado racional, ligando a filosofia especulativa com a própria razão da história. Nesse sentido, o Idealismo alemão conseguiu o feito notável de articular uma análise do conhecimento com sua aplicação prática, fazendo da cultura histórica a ponte por meio da qual se tornava possível passar da natureza (nação) para a razão (estado), segundo um constante processo de revisão hermenêutica da tradição.

As consequências mais profundas desse projeto educacional são delineadas com precisão por Bill Readings — no livro *Universidade em ruínas* —, enquanto indica de que modo convergiram várias das tendências que temos acompanhado também da perspectiva da *Alterthumswissenschaft* nesse contexto:

O processo de revisão hermenêutica pode ser chamado de cultura e tem uma dupla articulação. Por um lado, cultura dá nome a uma *identidade*. É a unidade de todos os conhecimentos que são o objeto de estudo; é o objeto de *Wissenschaft* (estudo científico-filosófico). Por outro lado, cultura dá nome a um *processo de desenvolvimento*, de cultivação do caráter — *Bildung*. Na Universidade moderna, os dois galhos desse processo são pesquisa e ensino, sendo que a particularidade dos Idealistas foi a de insistir que a especificidade da Universidade viria do fato de ela ser o lugar em que os dois são inseparáveis. A escola pratica o ensino sem pesquisa; a academia pratica a pesquisa sem ensino. A Universidade é o centro do sistema educacional porque é onde o ensino e a pesquisa são combinados, de modo que — nas palavras de Schelling — as “provedoras de ciência” também devam ser “instituições de cultura geral.” A Universidade de Cultura, instituída por Humboldt, tira sua legitimidade da cultura, que dá nome à síntese de ensino e pesquisa, processo e produto, história e razão, filologia e crítica, estudo histórico e experiência estética, a instituição e o individual. Então a revelação da ideia de cultura e o desenvolvimento do indivíduo são uma coisa só. Objeto e processo unem-se organicamente e o lugar em que se unem é a Universidade, que então dá ao povo uma ideia do Estado-Nação pelo qual viver e dá ao Estado-Nação um povo capaz de viver por essa ideia. (READINGS, 1996, p. 64-65).

Com as ricas sugestões contidas nessa citação, acredito que estejam mais claros os propósitos de se aproximar a instituição moderna dos Estudos Literários daquela que conheceram os Estudos da Antiguidade. Ambas as disciplinas universitárias serviram ao propósito de consolidar o Estado-Nação numa Europa cada vez mais industrializada e interessada em expandir suas economias pelo globo. Teremos a oportunidade de ver de que

modo esses campos de estudo se cruzaram em casos específicos da história recente de certos Estados Nacionais, mas, por ora, gostaria apenas de sugerir que o nacionalismo vicejou como fenômeno cultural mais amplo justamente a partir do que foi suscitado por uma poética da expressão: como já sugerido, seja expressão do gênio, seja expressão da comunidade, a cultura — sobretudo em sua mais bem-acabada manifestação, qual seja, a literatura — foi responsável por unir uma coletividade, inspirando-lhe um sentido de identidade. Quando isso se deu no âmbito de uma instituição nacional (e, como costumava acontecer nesse período, nacionalista), a literatura suscitou o sentimento de pertencimento coletivo tanto em termos linguísticos quanto em termos geográficos.<sup>984</sup>

Consideremos aqui uma das primeiras formulações do tipo de justificativa que a literatura encontrou à luz de um desses projetos modernos, ainda em princípios do século XIX, na obra de Mme. de Staël. Escrevendo no calor do momento revolucionário, a autora — entusiasta dos princípios republicanos da Revolução Francesa, embora crítica das violências perpetradas pela fase do Terror — pensava não apenas a relação entre a situação política no presente e seu passado cultural, mas o lugar da literatura perante as instituições sociais como um instrumento de transformação e mudança. Nesse sentido, segundo Mme. de Staël:

O amor da pátria é uma afeição puramente social. O homem, criado pela natureza para as relações domésticas, somente porta sua ambição para além desse ponto por causa da atração da estima geral; e é sobre essa estima, formada pela opinião, que o talento de escrever tem sua maior influência. Em Atenas, em Roma, nas cidades dominadoras do mundo civilizado, falando na praça pública, dispunha-se das vontades de um povo e da sorte de todos; em nossos dias, é por meio da leitura que os eventos se preparam e os juízos se esclarecem. O que seria de uma nação numerosa se os indivíduos que a compõem jamais se comunicassem entre eles recorrendo aos escritos impressos? (STAËL, 1800, p. 46-47).

Mesmo que a compreensão de “literatura” em Mme. de Staël ainda pudesse flutuar entre um sentido clássico, mais tradicional, e um sentido moderno — sentido que só se tornaria mais visivelmente preponderante em sua obra posterior, *Da Alemanha* (1815) —, é inegável que a justificativa para o estudo da literatura aí se baseava em sua importância para o devir do ser humano enquanto coletividade. Seu conceito de perfectibilidade reforçava essa compreensão, voltado como era a um só tempo para a coletividade local (a pátria) e para a universal (a espécie humana). Mme. de Staël era uma herdeira do Iluminismo, além de ter se colocado como órfã

---

<sup>984</sup> Exemplo ilustrativo disso é o impacto da Guerra de Independência da Grécia contra o Império Otomano, entre os anos de 1821 e 1829, sobre o filo-helenismo europeu, com a consequente valorização da literatura grega antiga como um legado da Europa: BERNAL, 1987, p. 246-50; p. 289-92; SIGALAS, 2000; MANGUEL, 2007, p. 142-4; MAUFROY, 2011, §11; MAVROUDI, 2020b.

da verdadeira Revolução. A literatura, segundo sua concepção, deveria ser o instrumento da criação de um espírito nacional, por meio do qual se difundiriam as luzes e teria plena realização uma sociedade livre, ou seja, republicana. A utilidade patriótica da literatura deveria submeter-se aos progressos da civilização e essa perspectiva diferenciava as propostas de Mme. de Staël daquelas que vimos serem avançadas por Wolf (em sua *Darstellung*, de 1807): o jogo de forças entre *Cultur* e *Civilisation*, na obra de cada um deles, variou segundo o contexto a partir do qual suas reflexões ganharam corpo e os objetivos que almejavam em suas próprias situações. A França pós-Terror de Mme. de Staël era muito diversa da Prússia ocupada pelas tropas napoleônicas de Wolf. Ambos refletiram sobre a regulação dos modos de produção e transmissão do conhecimento, visando controlar suas implicações políticas, mas seus posicionamentos específicos com relação à educação do ser humano se mostraram fundamentalmente diversos.<sup>985</sup>

No âmbito algo utópico das reflexões pouco posteriores elaboradas por Karl Marx sobre um efetivo desenvolvimento humano — para além das fronteiras nacionais —, a educação dos cinco sentidos por meio da arte surgiu como uma condição fundamental para o processo de humanização geral.<sup>986</sup> Segundo o autor, numa passagem célebre de sua *Contribuição à crítica da economia política*, de 1859:

O modo de produção da vida material condiciona o processo da vida social, política e espiritual em geral. Não é a consciência do homem que determina seu ser, mas, ao contrário, é seu ser social que determina sua consciência. Ao chegar a uma determinada fase de desenvolvimento, as forças produtivas materiais da sociedade entram em contradição com as relações de produção existentes ou, o que não é mais que sua expressão jurídica, com as relações de propriedade no interior das quais se tinham movido até então. De formas de desenvolvimento das forças produtivas, estas relações se convertem em suas travas. E assim se abre uma época de revolução social. Transformando-se a base econômica, transforma-se, mais ou menos rapidamente, toda a imensa superestrutura erigida sobre ela. No estudo dessas transformações, há que se distinguir sempre entre as transformações materiais das condições econômicas, que podem ser verificadas com a exatidão própria das ciências naturais, e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas — numa palavra, as formas ideológicas através das quais os homens adquirem

---

<sup>985</sup> Para mais reflexões sobre Mme. de Staël e seu projeto literário: RANCIÈRE, [1998] 2010, p. 46-52; LOTTERIE, 2000; TURNER, 2014, p. 159; ARAÚJO, 2020, p. 117-55.

<sup>986</sup> A dimensão humanista do que esse projeto avançava a partir de um engajamento com manifestações artísticas ficava evidente num trecho como este: “É apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade humana subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruções humanas todas se tornam *sentidos* capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais humanas, em parte recém-cultivados, em parte recém-engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência de *seu* objeto, pela natureza *humanizada*.” (MARX, [1844] 2010a, p. 110, trad. Jesus Ranieri).

consciência deste conflito e lutam para resolvê-lo. (MARX, [1859] 2010a, p. 97, trad. José Paulo Netto e Miguel Makoto Cavalcanti Yoshida).

A defesa do valor formativo que a arte pode desempenhar numa educação preocupada com o devir do ser humano, enquanto coletividade universal, ganhou nas formulações de Marx um inegável viés de transformação social, com a sugestão de uma tomada gradual de consciência por meio da humanização suscitada pelas novas manifestações artísticas. O destino histórico dessa abordagem, contudo, não será fundamentalmente diverso daquele que aguardará as várias propostas nacionalistas e imperialistas desse mesmo período. A bem da verdade, o socialismo constituiu uma das versões do relato de emancipação que — embora se pretendesse universal — revelou desdobramentos de ordem violenta e autoritária: ao propor uma redução da identidade coletiva a uma noção de povo cunhada a partir da ideia de luta de classes, “[o] marxismo conduziu muito longe a decomposição da comunidade nominal singular e agiu assim no espírito de um republicanismo operário” (LYOTARD, 1988b, p. 85).

Não parece casual, portanto, o fato de que um desdobramento histórico de tal projeto moderno de emancipação tenha sido o stalinismo (limitado às fronteiras nacionais da U.R.S.S.): e, para além de sua dimensão totalitária e sangrenta, o papel reservado à literatura no interior desse regime acabou sendo fundamentalmente instrumental, no âmbito do então chamado *Proletkult*, ou seja, do projeto da formação de uma “cultura proletária”. Um dos maiores ideólogos responsáveis pela política cultural do período stalinista foi A. A. Zhadanov e seu posicionamento extremo era proclamado com clareza em certas passagens de seu livro *Literatura e filosofia à luz do marxismo* (publicado originalmente em 1947), como a seguinte:

O camarada Stálin chamou nossos escritores de engenheiros da alma humana. Esta definição tem um significado profundo. Stálin fala da enorme responsabilidade dos escritores soviéticos no que se refere à educação do povo, à educação da juventude. E fala da necessidade de não tolerar a dissipação no trabalho literário. [...]

Guiado pelo método do realismo socialista, estudando atenta e conscienciosamente nossa realidade, esforçando-se para penetrar com maior profundidade a essência do processo de nosso desenvolvimento, o escritor deve educar o povo e armá-lo ideologicamente. (ZHADANOV, 1947 *apud* BANDEIRA, 2007, p. 28).<sup>987</sup>

A função ideológica da literatura na criação de um sentimento coletivo capaz de unir as pessoas em torno a uma mesma língua e uma mesma história evidenciou-se também na defesa que um célebre religioso e educador britânico, John Henry Newman, propôs para o emprego da

---

<sup>987</sup> Sobre os resultados desastrosos do comunismo soviético enquanto projeto humanista: NANCY, [1983] 1999; BLANCHOT, 1983; LYOTARD, 1988b, p. 83-7; ROSE, 2005, p. 30.

literatura ainda em meados do século XIX. Que o nacionalismo e sua manifestação internacional — o imperialismo — tenham sido os fins almejados e defendidos pela concepção de literatura aí desenvolvida é algo que se torna patente numa leitura crítica do seguinte trecho de um de seus sermões da década de 1850:

Se o poder do discurso é um dom tão grande quanto qualquer outro que pode ser nomeado —, se a origem da linguagem é considerada por muitos filósofos em nada faltante de divino —, se por meio de palavras os segredos do coração são trazidos à luz, a dor da alma é aliviada, o pesar escondido é liberado, a simpatia, comunicada, o conselho, oferecido, a experiência, recordada e a sabedoria, perpetuada —, se por grandes autores muitos são trazidos à unidade, o caráter nacional é fixado, um povo fala, o passado e o futuro, o Leste e o Oeste são colocados em comunicação um com o outro —, se tais homens são, numa palavra, os porta-vozes e profetas da família humana —, não será uma boa opção diminuir a Literatura ou negligenciar seu estudo; ao contrário, precisamos nos assegurar de que, à proporção de que a dominarmos em qualquer língua e sorvermos seu espírito, devemos nós próprios nos tornar os ministros de benefícios análogos para outros, sejam eles muitos ou poucos, estejam eles nos mais obscuros ou nos mais distintos caminhos da vida —, os que estão unidos a nós por relações sociais e se encontram na esfera de nossa influência pessoal. (NEWMAN, [1852] 1905, p. 293-294).

A função prática do estudo da Literatura para a ideologia de um Estado Nacional europeu em meados do século XIX aparece nesse trecho com toda a evidência. Que esse Estado Nacional fosse o Império Britânico constitui apenas um detalhe suplementar da dimensão imperialista que tal defesa da literatura nacional assumia nas palavras de Newman: afinal, foi por meio do domínio da literatura de várias línguas que os britânicos complementaram sua dominação militar e se mostraram capazes de colocar o Leste e o Oeste “em comunicação um com o outro”, oferecendo os ministérios de benefícios a todos os que “se uniram” a eles por “relações sociais” e se colocaram sob a esfera de sua “influência pessoal”. A lógica da colonização emprega, com frequência, o idioma da cultura.<sup>988</sup>

Função complementar cumpria o discurso acerca das Clássicas por parte do mesmo John Henry Newman:

As Clássicas, bem como os assuntos de pensamento e os estudos que elas suscitam, ou, para usar o termo mais conveniente a nosso presente propósito, as Artes, sempre foram — de modo geral — os instrumentos da educação que a civilizada *orbis terrarum* adotou; assim como as obras inspiradas, e as vidas

---

<sup>988</sup> Para a função ideológica da Literatura nos discursos de diferentes Estados Nacionais europeus desse período: SAID, [1978] 2007; ANDERSON, [1983] 2008; KNOX, [1988] 1993a, p. 25-8; READINGS, 1996, p. 70-88; CASANOVA, [1999] 2002, p. 53-64; p. 134-48; TURNER, 2014, p. 254-73; MEDEIROS, 2018b, p. 63-70.

dos santos, e os artigos de fé, e o catecismo, sempre foram o instrumento da educação no caso da Cristandade. (NEWMAN, [1852] 1905, p. 256).

Ou seja, assim como as literaturas modernas cumpriram uma função ideológica na distinção cultural entre os diferentes Estados Nacionais europeus — e, posteriormente, mundiais —, também as Clássicas desempenharam um papel importante de distinção cultural: nesse caso, contudo, a distinção promovida pelas Clássicas era justamente entre as culturas civilizadas (cristãs) e aquelas ainda carentes de civilização (não-cristãs). É certo que Newman era apenas um religioso britânico e não um classicista com formação efetiva nas ciências históricas que se impunham como um requisito cada vez mais imprescindível para quem quisesse propor algo de relevante acerca da Antiguidade. Sua opinião, contudo, é representativa de um tipo de apropriação a que as Clássicas ainda se prestavam: para além das limitações impostas por um historicismo mais estrito, muitos foram os que ainda continuaram empregando o passado clássico como um repertório do que havia de melhor (ou antes, mais prestigioso) em termos de “valores humanos”.<sup>989</sup>

Aqui, vale a pena destacar ainda o fato curioso de que — mesmo sob o regime revolucionário soviético —, embora as Clássicas tenham passado por um susto inicial com a reviravolta política e a ameaça de eliminação de suas prerrogativas “burguesas” (GRAHAM, 1961, p. 207), esse campo de estudos tenha se mantido como um fator distintivo de cultura ao longo de todo o período posterior de duração do regime soviético. Como escrevia num relatório de 1970 o professor responsável pela cátedra dedicada a esses estudos na Escola de Filologia da Universidade de Moscou, “no sistema de conhecimento, educação e cultura da União Soviética, a Filologia Clássica ocupa um lugar de eminência e corresponde aos requisitos de nossa sociedade atual.” (TAKHO-GODI, 1970, p. 127). Que esse prestígio remontasse a um aspecto fundamental das próprias pesquisas de Karl Marx é o que fica evidente para quem conhece sua obra histórico-filosófica:

O famoso esquema tese-antítese-síntese, determinado pelo jogo das forças econômicas que jaz no coração do materialismo dialético e histórico, extrai sua inspiração fundamental da interpretação atenta que Marx faz dos principais períodos da história europeia; o sistema inteiro apoia-se e depende de sua interpretação deles. Com isso, omitir o que Marx definia como os “estados escravocratas” da Antiguidade privaria o marxismo de uma de suas ligações mais vitais. Uma vez que o sistema soviético defende ser baseado no trabalho de Marx — suplementado pelo de Lênin —, nenhum segmento da análise histórica de Marx pode ser ignorado. Sob essa luz, os argumentos em

---

<sup>989</sup> Para referências sobre a função “civilizacional” dos Estudos Clássicos nos discursos de Estados Nacionais europeus do período: SAID, [1978] 2007, p. 178-210; TURNER, 1981; O’BOYLE, 1983, p. 13-25; AFRICA, 1993, p. 145-7; READINGS, 1996, p. 33.

prol da história antiga sempre conseguem uma escuta simpática nos altos círculos do governo. (GRAHAM, 1961, p. 208).<sup>990</sup>

Na linha do que já sugeri, embora o historicismo de um Herder tenha introduzido uma semente do que poderia se tornar uma espécie de relativismo cultural, responsável por minar qualquer possibilidade de valores absolutos e universais (como os que os humanistas buscavam na tradição clássica), os contemporâneos dessas transformações nem sempre se deram conta dessas tensões imediatamente e o prestígio das Clássicas ainda se conservou mundo afora. Isso explica sua presença na obra de Marx e Engels, inclusive em suas reflexões de ordem histórica, como a que encontramos em *A origem da família, da propriedade privada e do estado*. O próprio Wilamowitz-Moellendorff, classicista arguto e um dos principais defensores do historicismo no campo da Filologia, ao escrever mais de um século depois do início dessas mudanças — refletindo acerca de seu impacto sobre o estudo da Antiguidade —, ainda acreditava ser possível para as Clássicas acumular tanto um papel prescritivo (ao modo humanista) quanto um papel descritivo (ao modo cientificista).

O historicismo só viria a revelar-se o responsável por uma crise realmente aguda, que os Estudos Clássicos sentiriam como uma ameaça, a partir do final do século XIX. Antes disso, importantes classicistas se valeram de uma abordagem de inspiração abertamente historicista para defender seus interesses nacionalistas no presente, como vimos ser o caso de Wolf (mas também Droysen, destacado no final do segundo capítulo da tese). Combinando a função ideológica da literatura nacional moderna à literatura antiga, muitos foram os classicistas que se apropriaram do legado antigo como forma de oposição a outras nações europeias. A meu ver, o desenvolvimento inicial do subgênero dedicado à história dos Estudos Clássicos aconteceu precisamente em meio a essas disputas e conheceu curiosos desdobramentos, com apropriações do material antigo em prol de reflexões contemporâneas sobre a nova educação nacional. Testemunhos de 1840 em diante atestam que o nível de profissionalização e especialização na área já tinha começado a entrar em conflito com seu papel formador, mas nada que tenha comprometido de modo profundo seu prestígio social.<sup>991</sup>

Na Alemanha, a função modelar que os gregos antigos vieram a desempenhar na educação moderna europeia constituía um caso paradigmático. Como vimos acima, o projeto daquilo que viria a se tornar o modelo hegemônico de universidade moderna partia de um

---

<sup>990</sup> Sobre a presença da Antiguidade clássica nos estudos de Marx: BERNAL, 1987, p. 295-6; PLATTER, 2005; ROSE, 2005; KLOFT, [2012] 2014; MORLEY, 2018, p. 89-90; BENOIT, 2020.

<sup>991</sup> Para as primeiras críticas aos excessos da Filologia nesse período: GRAFTON, 1983b, p. 168-9; O'BOYLE, 1983, p. 12-13; TURNER, 2014, p. 220-9; HÜBSCHER, 2016, p. 19-32.



movimento intelectual que remontava — por meio de Humboldt, Schleiermacher, Schiller e outros — ao próprio Winckelmann. Em reação à Roma valorizada pelo Estado absolutista francês, às apropriações radicais da Revolução Francesa e às reações advindas com o período da Restauração, elaborou-se uma espécie de *Griechenmythos* [mito grego], baseado principalmente em referências literárias clássicas (como Homero, Ésquilo e Platão), responsável por se sobrepôr ao mito grego europeu e se transformar num mito especificamente alemão (nacional), acerca das afinidades eletivas entre a Grécia antiga e a Alemanha, corroborando as pretensões germânicas de sua superioridade cultural (na linha do que já aparecia nas obras de juventude de Schlegel e Humboldt, por exemplo). Assim sendo, essas relações instituíam uma espécie de *arkhê* espiritual responsável por elevar os próprios alemães ao posto de nação eleita (no sentido de uma *Kulturnation*). Nesse contexto, a multiplicidade dos Estados e das estruturas estatais em regiões de cultura germânica ainda não era considerada um fenômeno negativo, porque funcionava como a condição da superioridade nacional no plano cultural (por analogia com os esplendores obtidos pelas várias *póleis* gregas do período clássico). No âmbito do *Neuhumanismus* [neo-humanismo], a preocupação era apenas afirmar a identidade profunda entre alemães e gregos antigos, mas a verdade é que as experiências traumáticas da invasão napoleônica fizeram com que muitos intelectuais alemães radicalizassem suas propostas de afirmação da cultura nacional por meio de uma reflexão sobre a necessidade da unificação.<sup>992</sup>

A concepção universalista do *Neuhumanismus*, portanto, prestava-se muito bem aos propósitos políticos do florescente Estado Nacional da Prússia, em sua gradual ascendência sobre as demais regiões de língua e cultura alemãs. Defendendo a necessidade de se estabelecer uma relação de continuidade com a tradição — principalmente com essa tradição mítica, incorporada como a *arkhê* espiritual dos alemães, i.e., a Antiguidade helênica —, o modelo educacional prussiano e sua inspiração filosófica evitavam, a um só tempo, as consequências políticas da apropriação que a Revolução Francesa fizera da Antiguidade e a reação que autores termidorianos e do período da Restauração propuseram a tal forma de lidar com o passado. Em vez de se deixarem guiar pelo ditado de Mirabeau, segundo o qual, “para reconstruir tudo, era preciso demolir tudo” [*pour tout reconstruire, il fallait tout démolir*], os Estudos Clássicos na Prússia, e depois na Alemanha, instituíram uma relação de continuidade com o presente,

---

<sup>992</sup> Para reflexões sobre a apropriação do legado clássico por intelectuais alemães interessados em avançar uma agenda política: RIGHI, [1962] 1967, p. 155-7; SILK, STERN, 1981, p. 1-14; O’BOYLE, 1983, p. 9-12; BRUHNS, 2005, p. 23-4; MACHADO, 2006; LEGHISSA, 2007; ROCHE, 2012, p. 27-31; ANDURAND, 2013.

segundo uma lógica que se revelaria muito proveitosa para o poder do Estado: a educação nacional, apoiada nos clássicos, passava a existir para produzir razão sem revolução.<sup>993</sup>

Os mais diversos aspectos da Antiguidade se prestaram às pesquisas e aos interesses dos estudiosos alemães desse período: desde a liberdade de que desfrutava cada *pólis* grega, no período clássico, em paralelo com os principados alemães do século XVIII e início do XIX (com Humboldt), passando pela unificação grega sob o poder macedônico, em paralelo com a futura unificação alemã sob o poder prussiano (com Droysen), até o poderio do Império Romano, que, interpretado à luz das experiências políticas alemãs, surgia como o verdadeiro modelo de perfeição do Estado (com Mommsen). Por mais que o final do século XIX tenha testemunhado um movimento gradual de despolitização da *Altertumswissenschaft* — devido, pelo menos em parte, ao fortalecimento do historicismo enquanto tendência geral —, é certo que a própria história da constituição desse campo de estudos na Alemanha dava margem ao tipo de apropriação que um período de crise ainda viria a suscitar nesse país.

É nesse contexto que gostaria de trazer as reflexões de um filólogo-filósofo cujos posicionamentos críticos têm servido de base para meus próprios posicionamentos quanto às relações entre Estudos Clássicos, passado e presente: refiro-me a Friedrich Nietzsche. Filólogo de formação, reconhecido como brilhante por seus professores e indicado precocemente para a cátedra de Filologia Clássica da Universidade da Basileia em 1869 (aos 24 anos de idade, mesmo antes de defender sua tese), Nietzsche revela a mais aguçada compreensão do estado de coisas acima delineado em muitos de seus escritos. Desde sua primeira conferência proferida publicamente como catedrático, em 28 de maio de 1869, sua perspectiva crítica sobre a própria disciplina e sua dimensão profissional fica muito evidente:

Sobre a filologia clássica não há em nossos dias uma opinião uniforme e clara que possa ser reconhecida publicamente. Isso se faz sentir tanto nos círculos eruditos como em meio aos mais jovens daquela ciência mesma. A causa disso reside em seu caráter multifacetado, na falta de unidade conceitual, no estado inorgânico de agregação das diversas atividades científicas que estão coligadas apenas pelo nome “filologia”. (NIETZSCHE, [1869] 2006, p. 179, trad. Juan Bonaccini).

Essa conferência é publicada sob o título de “Homero e a filologia clássica”, com uma ênfase não desprezível no papel que a figura poética central do cânone humanista continua a desempenhar na prática filológica de então. Criticando a situação atual, em que se testemunha

---

<sup>993</sup> Sobre a diferença na apropriação do legado clássico em prol da educação nacional na Prússia e na França: FURET, [1982] 1990, p. 122-35; O’BOYLE, 1983, p. 4-6; MOMIGLIANO, 1985, p. 119-43; READINGS, 1996, p. 64; BRUHNS, 2005, p. 21-43; LEGHISSA, 2007, p. 49-76; p. 103-11; ANDURAND, 2013, p. 230-44.

um desinteresse social generalizado pelos problemas filológicos, Nietzsche propõe que a culpa disso não seria estritamente da sociedade moderna, mas do tipo de tratamento que a *Altertumswissenschaft* teria passado a propor para abordar seu objeto. O alvo principal dessa conferência é a concepção historicista sobre Homero — que a partir das empreitadas analíticas o transforma em assunto científico e de interesse social limitadíssimo<sup>994</sup> —, mas, ao mesmo tempo, não se trata de uma tentativa de retorno à abordagem humanista do material clássico, com sua busca por modelos universais de comportamento humano. A estratégia, talvez paradoxal, de Nietzsche consiste em provocar um tensionamento das posições historicistas e humanistas no tratamento de Homero, a fim de sugerir que um engajamento com sua poesia no presente não pode abdicar da consciência de que também seu valor estético é historicamente condicionado. Ou seja, o filólogo não defende um retorno à ideia de unidade originária do poeta Homero (como parece fazer Goethe, no poema supracitado “Homero, de novo Homero”, que é mencionado pelo próprio Nietzsche em sua conferência), mas avança a compreensão de que no presente essa unidade tenha se tornado possível por meio do esforço histórico de gerações de filólogos (principalmente Wolf), interessados em suscitar as condições para que os poemas homéricos voltassem a exercer uma influência benfazeja na cultura.<sup>995</sup>

Que se leve em conta a veemência das palavras finais de sua conferência, quando conclama a importância da Filologia aos cidadãos da Basileia:

[A]o filólogo cabe imprimir a meta de suas aspirações e o caminho para elas na fórmula breve de uma confissão de fé; e, sendo assim, que isto seja feito invertendo uma frase de Sêneca: “*philosophia facta est quae philologia fuit*” [a filosofia é feita do que tinha sido a filologia]. Com isso, deve pronunciar-se o fato de que toda e qualquer atividade filológica deve ser abarcada e cercada por uma cosmovisão filosófica [*philosophische Weltanschauung*], na qual tudo o que é particular e isolado seja dissipado, enquanto rejeitável, e apenas subsistam o todo e a uniformidade. E, assim, deixai-me esperar que com esta orientação não venha a me tornar um estranho entre vós; dai-me a confiança de que eu, trabalhando com esta convicção, também estarei em posição de corresponder condignamente à distinta confiança que as altas instituições desta comunidade têm mostrado para comigo. (NIETZSCHE, [1869] 2006, p. 179, trad. Juan Bonaccini, mod.).

---

<sup>994</sup> Uma introdução em língua portuguesa a esse complexo debate é oferecida por Malta (2015, p. 71-122). Para outras referências sobre a “questão homérica” no século XIX: VOLKMANN, 1874, p. 181-361; JEBB, 1887, p. 103-74; BOLLACK, 1997, p. 31-59; PORTER, 2004b, p. 17-8; FERRERI, 2007, p. 7-10; DUÉ, MARKS, 2020.

<sup>995</sup> Sobre o tensionamento, por parte de Nietzsche, de categorias historicistas e humanistas como forma de provocar uma reflexão crítica sobre a Antiguidade: SILK, STERN, 1981, p. 24; PORTER, 2000; MORLEY, 2004, p. 33-5; PORTER, 2004b, p. 19-24; LEGHISSA, 2007, p. 209-49; MAHLER, 2011, p. 191; ANDURAND, 2013, p. 244-57.

Ora, o que Nietzsche formaliza com a publicação de *O Nascimento da Tragédia a partir do Espírito da Música*, pouco tempo depois (em 1872), é precisamente uma tentativa de deixar sua atividade filológica ser abarcada e cercada por uma *philosophische Weltanschauung*: apoiando-se na filosofia de Schopenhauer e nas intuições musicais de Wagner, o filólogo especula não apenas sobre o nascimento da tragédia entre os gregos antigos, mas propõe uma espécie de crítica da cultura do período clássico, assumindo uma visão negativa sobre o que chama de “socratismo” e suas influências decadentistas, e ainda busca traçar uma série de paralelos com o próprio presente, a partir da revolução operística wagneriana. O fato de que a unificação da Alemanha tenha ocorrido em 1871 e fosse um assunto incontornável nos debates dos círculos intelectuais germânicos não é de pouca importância para o tipo de proposta comparativa que está na base da obra de Nietzsche:<sup>996</sup> parece haver aí uma tentativa de explorar o caráter paradigmático que a Antiguidade ainda poderia desempenhar no presente, mesmo que recorrendo a algo diverso dos paradigmas tradicionais de idealização da “razão” e do “bem”.<sup>997</sup>

Não entrarei em detalhes dos pressupostos metafísicos de *O Nascimento da Tragédia*, ou mesmo de suas hipóteses polêmicas de interpretação da origem e declínio da tragédia antiga, mas gostaria de sugerir que suas idiossincrasias em termos do que era (e, em larga medida, continua sendo) a forma de argumentar e citar as fontes num trabalho dos Estudos Clássicos, assim como seu engajamento com temas do presente, fazem parte de sua atitude crítica perante os pressupostos historicistas da área. Como tenho sugerido, a polêmica se desdobra a partir do problema que poderia ser colocado nos seguintes termos: de que forma a história pode se revelar útil para a vida? Ou — no que viria a ser o título da segunda de suas *Considerações extemporâneas* — “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida” (orig. 1874). Nietzsche, por um lado, rechaça o tipo de engajamento ético proposto pela abordagem humanista e, por outro, critica as pretensões de um frio distanciamento científico preconizado pela abordagem historicista, buscando encontrar uma via alternativa para fazer com que o

---

<sup>996</sup> A dimensão nacionalista das concepções iniciais do jovem filólogo aparece em várias de suas publicações da época e são enfatizadas por seus apoiadores como pontos positivos (trechos na tradução de Pedro Süsskind): “Desse modo, podemos esperar que a obra tenha repercussão junto ao povo alemão, e que sua repercussão cresça junto com a grande influência do mais nobre entusiasmo artístico que, justamente nestes dias, estabelece em Beyruth o fundamento seguro para um templo em honra da nação alemã.” (ROHDE, [1872] 2005a, p. 54); “O que esperamos do senhor [Nietzsche] só pode ser a tarefa de toda uma vida, e na verdade da vida de um homem de quem temos grande necessidade. O senhor se anuncia como um homem assim a todos aqueles que exigem das fontes mais puras do espírito alemão, da profunda e íntima seriedade que esse espírito dedica a tudo o que faz, esclarecimentos e orientações acerca do modo de ser que a cultura alemã deve assumir caso pretenda ajudar a nação, que volta a se erguer, a alcançar seus objetivos mais nobres.” (WAGNER, [1872] 2005, p. 86).

<sup>997</sup> Sobre as contradições e o possível sentido irônico dos argumentos de Nietzsche nessa obra, a partir de uma análise de seu contexto intelectual: PORTER, 2000, p. 225-248; MORLEY, 2004, p. 36-7.

estudo da Antiguidade se torne consciente daquilo que é: uma dimensão fundamental da Modernidade.

De que essa seja uma das questões centrais para o pensamento filosófico de Nietzsche nesse período — embora eu acredite ser possível demonstrar que isso o persegue mesmo muitos anos após abandonar a carreira universitária como filólogo, em 1879, até suas últimas obras — a recepção imediata de *O Nascimento da Tragédia* não deixa dúvidas. Em primeiro lugar, cumpre destacar o silêncio ameaçador que circunda a obra nos círculos de erudição filológica. Não que isso fosse surpresa para os mais próximos de Nietzsche, como demonstra sua correspondência da época.<sup>998</sup> Tentando confrontar e desestabilizar esse incômodo silêncio, Erwin Rohde — um amigo de juventude, também filólogo — incumbe-se de publicar uma resenha instando estudiosos da área a levarem a sério as propostas dessa obra. Ele inicia tanto a versão recusada de sua resenha quanto a versão aceita e publicada, aludindo ao distanciamento de abordagens historicistas e fazendo uma defesa da legitimidade de propostas filosóficas em investigações científicas dedicadas a fenômenos históricos de importância estética, como é o caso do surgimento da tragédia na Antiguidade: “Não se costuma mais voar assim tão alto; descemos à terra firme da história, e a estética se tornou quase uma disciplina histórica”, lamenta-se Rohde ([1872] 2005a, p. 45, trad. Pedro Sússekind). Sua avaliação da excelência artístico-filológica da obra de Nietzsche traz uma crítica embutida, portanto, aos modos estereis de procedimento da *Altertumswissenschaft* de sua própria época.

A convocação de Rohde é respondida, embora não da forma como o estudioso deve ter pretendido. Wilamowitz-Moellendorff publica um panfleto satírico, ironicamente intitulado *Zukunftphilologie* [*Filologia do futuro*], atacando não apenas a dimensão “não científica” da obra de Nietzsche, mas o anacronismo de seus pressupostos filosóficos schopenhauerianos e suas preocupações estéticas wagnerianas (sendo digno de menção que um dos importantes escritos de Wagner, de 1860, tenha justamente o título de *Zukunftsmusik* [*Música do futuro*]). Numa passagem longa, mas muito emblemática de seu panfleto, fica evidente a importância dessa questão para todo o debate:

Apoiando-se em dogmas metafísicos, que precisaram do “assentimento de Richard Wagner para a confirmação de sua eterna verdade” (§16), o senhor Nietzsche reconhece o que pode ter de insólito a comparação com os fenômenos do presente (§15); aliás, essa comparação foi justamente a origem de suas “esplêndidas experiências”. É possível confessar ingenuamente um *prôton pseûdos* [engano primordial]? Assim — porque Richard Wagner “atestou como eternamente verdadeira, por meio de seu assentimento”, a

---

<sup>998</sup> Referências reunidas por Silk e Stern (1981, p. 38-9).

posição excepcional que Schopenhauer atribui à música em relação a todas as outras artes —, era preciso encontrar a mesma concepção na tragédia antiga. Esse caminho é diretamente oposto ao que os heróis de nossa ciência e, enfim, os de toda verdadeira ciência percorreram, sem se deixar afetar por uma presunção a respeito do resultado final, honrando apenas a verdade de avançar de conhecimento em conhecimento, de compreender cada fenômeno histórico somente a partir das condições da época em que eles se desenvolveram e de ver sua justificativa na própria necessidade histórica. De fato, esse método histórico-crítico, pelo menos em princípio um bem comum da ciência, contrapõe-se diretamente a uma maneira de consideração que, ligada a dogmas, tem sempre que buscar a confirmação de tais dogmas. O senhor Nietzsche também não podia escapar a essa contraposição. Sua saída é denegrir o método histórico-crítico (§23), injuriar toda concepção estética que se afasta da sua (§22), atribuir à época em que a filologia se elevou na Alemanha a uma altura nunca imaginada, sobretudo com Gottfried Hermann e Karl Lachmann, “um total desconhecimento dos estudos antigos” (§20). (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1872] 2005, p. 58, trad. Pedro Süssekind).

A polêmica gira em torno do que poderia ser o tipo de engajamento com o presente por parte de quem pratica a história da Antiguidade Clássica, principalmente no contexto específico da Modernidade: definir modelos ideais e atemporais de comportamento (humanismo), produzir conhecimentos sobre o passado como um fim científico em si mesmo (historicismo) ou que outra possibilidade? Tal como sugerido pelo estudo de James Porter (2000, p. 265-73), as relações entre humanismo e historicismo são muito mais imbricadas em textos de Winckelmann, Humboldt, Wolf e outros autores desse período do que as sugestões de mera oposição permitem compreender. Ainda assim, é inegável que — no âmbito dos escritos de Nietzsche — pressupostos humanistas e historicistas são colocados em contradição e explicitamente explorados para delinear suas implicações sobre todo o estudo moderno da Antiguidade clássica. Daí a dificuldade de se definir a posição de Nietzsche nos debates dessa época e sintomático disso é o processo de marginalização profissional e disciplinar que ele conhece nos anos subsequentes a esse debate público.

Wagner, em sua carta aberta a Nietzsche, defende a abordagem de fenômenos estéticos do passado a partir de um engajamento filosófico com o presente, aproveitando para criticar acerbamente a esterilidade das práticas da Filologia Clássica de sua época. Além de denunciar certos procedimentos científicos como expedientes retóricos destinados a esconder a indigência intelectual dos filólogos contemporâneos,<sup>999</sup> Wagner faz um questionamento ao problema do

---

<sup>999</sup> “[A] comunicação que esperamos, de algo grandioso e apropriado, parece ser muito difícil de expressar: assim, acabamos dominados por um receio singular, quase inquietante, como se temêssemos a necessidade de admitir que, sem todos os atributos misteriosos a que a filologia dá importância, sem todas as citações, notas e trocas de cumprimentos entre os grandes e pequenos especialistas, se quiséssemos expor simplesmente o conteúdo sem todas essas preliminares, descobriríamos a pobreza aflitiva de toda a ciência filológica, uma pobreza que ela tornou

autotelismo de certas áreas acadêmicas, colocando o dedo numa ferida que está ainda mais aberta e profunda nos dias de hoje (quando se pensa no desinvestimento pedagógico de áreas como Letras Clássicas, História Antiga e Filosofia Antiga):

São os próprios filólogos que se instruem uns aos outros, e é de se supor que façam isso unicamente com o objetivo de adestrar apenas novos filólogos, ou seja, apenas professores de ginásio e professores universitários que, por sua vez, formarão novos professores de ginásio e professores universitários. (WAGNER, [1872] 2005, p. 81-2, trad. Pedro Sússekind).

O tema volta a aparecer nos desdobramentos da polêmica, que incluem ainda: i) a carta aberta de Rohde a Wagner, na qual rebate as acusações de Wilamowitz (a publicação é intitulada “Afterphilologie”, segundo uma expressão que pode ser traduzida como “Filologia retrógrada”, mas que inclui um picaresco jogo de linguagem com o substantivo *After* em alemão, cujo sentido é “ânus”); ii) uma réplica de Wilamowitz, escrita como forma de reiterar o ataque a Wagner, Rohde e Nietzsche, mas que se pretende também uma apologia do ideal pessoal de *Wissenschaft*. Apesar da baixa de alguns ataques *ad hominem* durante toda essa polêmica, questões fundamentais são debatidas e gostaria de destacar um último trecho especialmente significativo para a presente proposta aqui: trata-se do encerramento da carta aberta de Rohde a Wagner, quando, após mencionar a importância que o estudo do passado pode ter para a Humanidade (desde que baseada na crença numa “Humanidade una e imortal”), ele menciona explicitamente F. A. Wolf e sua *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft*, além de Friedrich Schiller, e completa afirmando:

Nosso amigo [Nietzsche] se associa, com prazer, de todo coração, a esses esforços alemães vivos e atuais, realizados por um grande e célebre artista [Wagner]. Ele tem o direito de acreditar que, com isso, não está abandonando sua ciência histórica da Antiguidade grega, mas a assumiu em sua vitalidade mais profunda. São necessárias coragem e confiança no valor de sua causa para se expor, em plena consciência, por meio da publicação de tal livro, aos julgamentos voluntária ou involuntariamente injustos dos colegas mais próximos. Nosso amigo adquiriu essa confiança sobretudo, caro mestre [Wagner], a partir da esperança generosa e inabalável do senhor, a partir da sua ação conduzida pela certeza, plena de esperança, que supera a “resistência do mundo obtuso” e se dirige a uma consumação esplêndida. Nessa confiança de que o futuro possa esperar uma vida de prosperidade, a partir dos esforços mais nobres do presente, ele certamente transformará em um presságio afortunado a maldade do difamador que pensou infligir-lhe um verdadeiro sofrimento com o título “Filologia do futuro!”. Quem conhece o porvir? Mas podemos desejar e esperar, sem presunção, que nosso amigo siga seu caminho

---

sua propriedade.” (WAGNER, [1872] 2005, p. 82-3, trad. Pedro Sússekind). Esse mesmo ponto aparece explorado de forma contundente e mordaz por um artigo de Nimis (1984). Ver ainda: GRAFTON, [1997] 1998, p. 89-90.

sem se desviar e possa vir a ser, justamente como um autêntico filólogo, “um cidadão dos que estão por vir”. (ROHDE, [1872] 2005b, p. 127-8, trad. Pedro Süssekind).<sup>1000</sup>

Para além da retórica carregada do trecho, temos aí uma das mais claras apreciações do que Nietzsche propõe em sua abordagem da Antiguidade clássica — incluindo ainda uma sugestão do que viria a desenvolver em suas reflexões filosóficas posteriores — e acredito que já estejam suficientemente definidos os principais posicionamentos no âmbito dessa polémica. As tensões entre o historicismo (cientificista) e o humanismo (universalista) nem sempre emergem à superfície, e raramente se manifestam com tanta violência, mas nos embates entre o jovem Wilamowitz-Moellendorff e o “círculo” do também jovem Nietzsche há um verdadeiro enfrentamento para se definir de que modo o estudo da Antiguidade pode se revelar significativo para o presente. Em breve, veremos um desdobramento posterior desse debate, com o amadurecimento promovido por reflexões ulteriores de ambos os pensadores sobre o estudo da história como forma de se engajar nas lutas de seu próprio tempo.<sup>1001</sup>

Gostaria, contudo, de encerrar a presente seção, com um trecho notável de *A Gaia Ciência* (§302), onde Nietzsche aborda o papel civilizatório de Homero e faz insinuações sobre as consequências de uma educação constituída em torno dele — ou melhor, em torno da interpretação de seus poemas, entendidos como arranjos esteticamente refinados e de bom gosto —, na linha do que é habitualmente praticado na educação da Alemanha (e da Europa) de então. Acredito que esse aforismo seja um desdobramento do que já se encontra sugerido numa nota de 1875, onde reflete sobre o impacto cultural das invenções poéticas de Homero sobre os gregos antigos.<sup>1002</sup> Aqui, contudo, é preciso cuidado na interpretação do trecho, pois Nietzsche muito raramente (ou mesmo nunca) propõe reflexões sobre o passado fechado em si mesmo, uma vez que prefere explorar os efeitos presentes do passado, a partir de seus diversos

---

<sup>1000</sup> Para referências a Rohde e sua obra na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1908b, 186-7; KROLL, [1908] 1919, p. 142-3; RIGHI, [1962] 1967, p. 204; BAUMBACH, [2012] 2014; HÜBSCHER, 2016, p. 38-44.

<sup>1001</sup> Para referências sobre a questão: SILK, STERN, 1981; CALDER III, 1983; NIMIS, 1984, p. 107-14; MANSFELD, 1986; LANZA, 1995, p. 721-5; PORTER, 2000; MACHADO, 2005; 2006, p. 202-46; LEGHISSA, 2007, p. 221-6; MANGUEL, 2007, p. 168-70; PORTER, 2011a; JENSEN, 2014; HÜBSCHER, 2016, p. 32-44.

<sup>1002</sup> A nota a que me refiro é esta: “Na natureza divina e no culto dos gregos, é possível encontrar todos os sinais de uma antiquíssima situação cruel e sombria; tivessem os gregos permanecido nela, teriam se tornado algo muito diverso. *Homero* liberou-os com a frivolidade característica de seus deuses. A transformação de uma *religião selvagem e sombria numa religião homérica* é certamente o *maior dos eventos*. Que se se levem em conta as contracorrentes, as manifestações de antigas representações, a adoção de representações afins, estrangeiras.” (NIETZSCHE, 1875, 5.165 = U II 8b. Primavera—Verão 1875). No original: „Im griechischen Götterwesen und Cultus findet man alle Anzeichen eines rohen und düstern uralten Zustandes, in dem die Griechen etwas sehr verschiedenes geworden wären, wenn sie drin verharren mussten. *Homer* hat sie befreit, mit der eigenthümlichen Frivolität seiner Götter. Die Umbildung einer *wilden düstern Religion zu einer homerischen* ist doch das *grösste Ereigniss*. Nun beachte man die Gegenströmungen, das Sich-offenbaren der alten Vorstellungen, das Ergreifen verwandter, ausländischer.“



condicionamentos históricos. Na linha do que o estudioso adiantara em sua primeira palestra na Basileia, “considerar Homero como o poeta da *Ilíada* e da *Odisseia* é um juízo estético” (NIETZSCHE, [1869] 2006, p. 194) e os efeitos desse juízo se fazem sentir desde a Antiguidade até os dias de hoje:

*O perigo do mais feliz.* — Ter finos sentidos e um gosto apurado; estar habituado às mais seletas e melhores coisas do espírito, como se fossem o alimento simples e adequado; fruir de uma alma forte, ousada, temerária; atravessar a vida com olhar tranquilo e passo firme, pronto para ir ao extremo como a uma festa, e pleno de ânsia por mundos e mares, homens e deuses ainda não descobertos; dar ouvidos a toda música jovial, como se valentes seres, soldados, navegantes, ali fizessem um breve descanso e diversão, e no mais profundo gozo do momento ser subjugado pelas lágrimas e por toda a purpúrea melancolia de quem é feliz: que pessoa não desejaria que tudo isso fosse justamente *sua* posse, *seu* estado? Foi a *felicidade de Homero*! O estado daquele que inventou para os gregos os seus deuses — não, que inventou para si os *seus* deuses! Mas não ocultemos o seguinte: quem tem na alma essa felicidade de Homero é também a criatura mais capaz de sofrimento que existe sob o sol! E apenas a esse custo é comprada a mais preciosa concha que até hoje as vagas da existência lançaram à praia! Possuindo-a, tornamo-nos cada vez mais refinados na dor, e enfim refinados demais: um leve abatimento e desgosto foi o bastante para, no fim, estragar a vida a Homero. Ele não conseguiu decifrar um pequeno e tolo enigma que uns jovens pescadores lhe propuseram! Sim, os pequenos enigmas são o perigo dos mais felizes! (NIETZSCHE, [1882] 2012, trad. Paulo César de Souza).

### ***Kulturkampf***<sup>1003</sup>

Na década de 1870, os principais jogos de força destinados a arrastar a Europa e o mundo para um dos períodos mais sombrios de sua história já estão instalados em suas posições. No tabuleiro político, certamente, mas também nas instituições responsáveis por oferecer os sustentáculos ideológicos de seu poderio militar: universidades, escolas, opinião pública etc. Gostaria de situar a posição ímpar da Filologia nesse contexto a partir de uma longa nota de Nietzsche, originalmente projetada como a quarta de suas *Considerações extemporâneas* — “Nós filólogos” [*Wir Philologen*] (1875) —, embora esse texto tenha sido abandonado no estágio de esboço e jamais concluído. Trata-se de uma citação longa, mas acredito que ofereça

---

<sup>1003</sup> “Guerra cultural”, expressão alemã para se referir a um movimento anticlerical de meados do século XIX, cujos objetivos consistiam em limitar a influência da Igreja Católica sobre a política e a educação de Estados como a Suíça, o Império Alemão, a Bélgica e outros. Nos anos de 1870, o termo tornou-se célebre nas palavras e ações de Otto von Bismarck, Chanceler do Império Alemão.

um excelente panorama das tensões sentidas por um filólogo na execução de suas prerrogativas de pesquisa [*Wissenschaft*] e ensino [*Bildung*] nesse período:

Imaginemos que houvesse espíritos livres e superiores insatisfeitos com a educação atualmente em voga e que a conduzissem a seu tribunal: como a acusada se pronunciaria? Com algo como: “Se há razão ou não na acusação, em todo caso, não olhem para mim, mas a meus educadores; eles têm o dever de responder por mim e eu tenho o direito de ficar em silêncio: eu não sou nada mais do que produto deles.” Os educadores seriam convocados então: no meio deles apareceria toda uma profissão, a dos filólogos. Essa profissão consiste na atividade de pessoas que empregam seu conhecimento da Antiguidade grega e romana para educar jovens entre 13-20 anos e também de quem tem a tarefa de educar de modo sempre renovado esses professores; ou seja, de ser educadores de educadores. Os filólogos do primeiro tipo são professores de ginásio, os do segundo são professores de universidades. Aos cuidados do primeiro encontra-se uma juventude seleta, na qual talento e nobres pensamentos vez por outra se mostram, e por cuja educação os pais podem gastar consideráveis quantidades de tempo e dinheiro; caso apareça alguém diferente, que não dispõe dessas três condições, cabe ao professor dispensá-lo. O segundo tipo, consistindo de filólogos das universidades, aceita homens jovens que se sentem ligados à mais elevada e exigente profissão, a de ser professor e educador da espécie humana; mais uma vez, cabe a ele eliminar os falsos, intrusos. Se condenarmos a educação de agora, então os filólogos recebem golpes pesados: pois ou eles realmente querem essa má educação e, enganados por seus próprios sentidos, consideram que ela seja um bem; ou eles não a desejam, mas são fracos demais para levar adiante a outra melhor, que eles conhecem. Sua culpa encontra-se seja em sua falta de visão seja na fraqueza de sua vontade. No primeiro caso, poderiam dizer que não conheciam nada melhor; no segundo, que não conseguiam fazer nada melhor. Mas como os filólogos educam principalmente com a ajuda da Antiguidade grega e romana, então a falta de visão apresentada por eles se mostraria numa das duas opções: ou porque não compreendem a Antiguidade; ou porque a Antiguidade é erroneamente apresentada no presente como o mais importante meio de apoio para a educação, embora simplesmente não eduque ou já não eduque mais. Se a crítica se volta contra a fraqueza de sua vontade, teriam então total razão em atribuir à Antiguidade um significado e uma força educacionais, mas não seriam eles as ferramentas apropriadas para fazer a Antiguidade exprimir sua capacidade. Isto é, eles seriam professores sem direito e manteriam uma vida falsa. Mas como eles vieram a dar nisso? Através de um engano acerca de si mesmos e de sua vocação. A fim de atribuir ao filólogo sua parcela de culpa pela péssima educação moderna, seria possível reunir as várias possibilidades nesta proposição: *O filólogo precisa compreender três coisas, se quiser provar sua inocência: a Antiguidade, o presente, si mesmo; sua culpa jaz no fato de que ele não entende a Antiguidade nem o presente nem a si mesmo. Primeira pergunta: o filólogo entende a Antiguidade?* — — — (NIETZSCHE, 1875, 7.7 = Mp XIII 6a. 1875).<sup>1004</sup>

---

<sup>1004</sup> No original: „Nehmen wir einmal an, es gäbe freiere und überlegenere Geister, welche mit der Bildung, die jetzt im Schwange geht, unzufrieden wären und sie vor ihren Gerichtshof führten: wie würde die Angeklagte zu ihnen reden? Vor allem so „ob ihr ein Recht habt anzuklagen oder nicht, jedesfalls haltet euch nicht an mich, sondern an meine Bildner; diese haben die Pflicht mich zu vertheidigen und ich habe ein Recht zu schweigen: bin

Nietzsche alude aqui ao *tópos* do “declínio e queda dos Estudos Clássicos” (uma variante da “morte de Homero”, como tenho sugerido), segundo uma estratégia agressiva para provocar seus colegas de profissão a reagir antes que tenha ficado tarde demais. “Na forma que existiu *até hoje*, a filologia *está morrendo*: ficou sem chão. Acima de tudo, é muito duvidoso que os filólogos sobrevivam como *profissão*: trata-se de uma raça moribunda.” (NIETZSCHE, 1875, 3.4 = Mp XIII 6b. U II 8, 239–200).<sup>1005</sup>

Essas avaliações podem parecer exageradas para o tempo em que são pronunciadas, mas salientam com clareza o fato de que a tensão entre os dois pressupostos do modelo humboldtiano de educação prometia levá-lo ao colapso: a necessidade de dedicação à *Wissenschaft* [ciência] vinha promovendo um nível de especialização cada vez mais profundo e, como era esperado que os próprios estudantes participassem ativamente desse processo de pesquisa junto a seus professores, ficava mais difícil que conciliassem sua dedicação a tópicos específicos de gramática, crítica e hermenêutica (para nem mencionar outras áreas, como arqueologia, epigrafia, papirologia etc.) a uma formação geral por meio de leituras que cultivassem o espírito e os valores humanos, no processo da *Bildung* [educação]. Cada vez mais

---

ich doch nichts als ihr Gebilde.“ Nun würde man die Bildner vorführen: und unter ihnen wäre auch ein ganzer Stand zu erblicken, der der *Philologen*. Dieser Stand besteht einmal aus solchen Menschen, welche ihre Kenntniß des griechischen und römischen Alterthums benutzen, um mit ihr Jünglinge von 13—20 Jahren zu erziehen, und sodann aus solchen, welche die Aufgabe haben, derartige Lehrer immer von neuem heranzubilden, also Erzieher der Erzieher zu sein; die Philologen der ersten Gattung sind Lehrer an Gymnasien, die der zweiten Professoren an den Universitäten. Den ersteren übergiebt man ausgewählte Jünglinge, solche an denen Begabung und ein edlerer Sinn bei Zeiten sichtbar werden, und auf deren Erziehung die Eltern reichlich Zeit und Geld verwenden können; übergiebt man ihnen noch andre, welche diesen drei Bedingungen nicht entsprechen, so steht es in der Hand der Lehrer sie abzuweisen. Die zweite Gattung, aus den Philologen der Universität bestehend, empfängt die jungen Männer, welche sich zum höchsten und anspruchsvollsten Berufe, dem der Lehrer und Bildner des Menschengeschlechts, geweiht fühlen; wiederum steht es in ihrer Hand, die falschen Eindringlinge zu beseitigen. Wird nun die Bildung einer Zeit verurtheilt, so sind jedenfalls die Philologen schwer angegriffen: entweder nämlich wollen sie, in der Verkehrtheit ihres Sinnes, gerade jene schlechte Bildung, weil sie dieselbe für etwas Gutes halten, oder sie wollen sie nicht, sind aber zu schwach, das Bessere, das sie erkennen, durchzusetzen. Entweder liegt also ihre Schuld in der Mangelhaftigkeit ihrer Einsicht oder in der Ohnmacht ihres Willens. Im ersten Falle würden sie sagen, sie wüßten es nicht besser, im zweiten, sie könnten es nicht besser. Da aber die Philologen vornehmlich mit Hülfe des griechischen und römischen Alterthums erziehen, so könnte die im ersten Falle angenommene Mangelhaftigkeit ihrer Einsicht einmal darin sich zeigen, daß sie das Alterthum *nicht verstehen*; zweitens aber darin, daß das Alterthum von ihnen mit Unrecht in die Gegenwart hineingestellt wird, angeblich als das wichtigste Hilfsmittel der Erziehung, weil es überhaupt nicht oder jetzt nicht mehr erzieht. Macht man ihnen dagegen die Ohnmacht ihres Willens zum Vorwurf, so hätten sie zwar darin volles Recht, wenn sie dem Alterthum jene erzieherische Bedeutung und Kraft zuschreiben, aber sie wären nicht die geeigneten Werkzeuge, vermittelst deren das Alterthum diese Kraft äußern könnte: das heißt: sie wären mit Unrecht Lehrer und lebten in einer falschen Stellung: aber wie kamen sie dann in diese hinein? Durch eine Täuschung über sich und ihre Bestimmung. Um also den Philologen ihren Antheil an der gegenwärtigen schlechten Bildung zuzuerkennen, könnte man die verschiedenen Möglichkeiten in diesen Satz zusammenfassen. *Drei Dinge muß der Philologe, wenn er seine Unschuld beweisen will, verstehen, das Alterthum, die Gegenwart, sich selbst: seine Schuld liegt darin, daß er entweder das Alterthum nicht oder die Gegenwart nicht oder sich selbst nicht versteht. Erste Frage: versteht der Philologe das Alterthum? — — —*“

<sup>1005</sup> No original: „[...] In der *bisherigen* Form ist die Philologie am *Aussterben*: ihr Boden ist ihr entzogen. Ob überhaupt ein *Stand* von Philologen sich erhalten wird, ist sehr zweifelhaft: jedenfalls wäre es eine aussterbende Race.“

frequentemente, estudantes recém-ingressados — muito antes de terem uma visão de conjunto da literatura clássica e das diferentes áreas dos Estudos da Antiguidade — eram envolvidos em pesquisas especializadas, cujos objetivos não eram sequer capazes de discernir à luz do resto. A esse respeito, um testemunho de Max Müller, estudante na década de 1840 é eloquente (extraído de *My Autobiography*):

Tudo me parecia já ter sido feito e não tinha nenhum solo virgem para se cultivar; nenhuma ruína a que se pudesse levar a própria pá. Hermann e Haupt deram-me trabalho a fazer, mas era tudo na linha crítica: relação genealógica entre vários manuscritos, ou ainda, as peculiaridades de certos poetas, muito antes que eu tivesse completamente compreendido seu caráter geral. Quais vogais latinas poderiam ou não elidir em Horácio, Propércio ou Ovídio foi um assunto que me custou muito trabalho e que deixou pouquíssimos resultados, pelo menos no que me dizia respeito pessoalmente. Uma conjectura perspicaz ou uma indicação que demonstrasse a dependência entre certos manuscritos eram coisas recompensadas com um *Doctissime* ou um *Excellentissime*, mas um artigo sobre Ésquilo e sua visão de uma justiça divina do mundo não recebia nada mais do que um aceno de aprovação. (MÜLLER, 1901, p. 126).

Com suas propensões humanistas, não é surpresa que o próprio Müller tenha se mudado para a Inglaterra, onde conduziu uma carreira de sucesso no ambiente muito mais amador — e, portanto, propenso a práticas humanistas — de Oxford.<sup>1006</sup> Mas poucos estudantes contemplaram uma opção tão extremada quanto a emigração e a maioria precisou se curvar às exigências da especialização, promovendo um ciclo vicioso responsável por isolar do restante da sociedade alemã seus estabelecimentos de ensino (universitários, sobretudo, mas também os ginasiais). Pesquisas que no final do século XVIII tinham sido capazes de mobilizar a sociedade, como os *Prolegomena* de Wolf, tinham se tornado empreendimentos autocontidos e de pouquíssimo apelo social: Haupt, abordando a *Iliada* num de seus cursos, dizia que não lidaria com o conjunto do poema, mas buscaria reconstruir sua forma original e o processo gradual de seu desenvolvimento; nessa mesma linha, Naeke procedia a um verdadeiro expurgo dos elementos “tardios” presentes no canto I da *Iliada* e delimitava o verdadeiro cerne da “canção da ira” [*das Lied vom Zorn*] (GRAFTON, 1983b, p. 182-3). Da mesma forma, querelas intelectuais que algumas décadas antes tinham se mostrado socialmente pertinentes, como aquelas entre Winckelmann e Lessing, ou entre Heyne e Wolf, pareciam de um proselitismo abstruso para não-iniciados no século XIX: afinal, o que opunha Hermann e Boeckh? Ou Jahn e Ritschl? Evidentemente, especialistas eram capazes de compreender os jogos de poder

---

<sup>1006</sup> Uma comparação da abordagem menos especializada da Filologia Clássica entre os ingleses no século XIX com aquela praticada pelos alemães e sua *Altertumswissenschaft* sugere as vantagens e desvantagens pedagógicas de cada sistema nesse período: BRIGGS, 2005; CALDER, 2005.

pulsantes no seio dessas disputas partidárias, mas a sociedade de modo geral tendia a encarar tudo isso com assombro e incompreensão: afinal, não são todos filólogos responsáveis pela educação da juventude alemã? Essas disputas eram apenas sintomas especialmente violentos da fragmentação responsável pela multiplicação de subcampos especializados e dos atritos entre eles. Os posicionamentos supracitados de Wagner dão uma ideia das impressões disso tudo sobre a sociedade alemã desse período (ainda mais porque vêm de uma pessoa bem situada nos círculos intelectuais).<sup>1007</sup>

O projeto de escrita da história da disciplina moderna de Estudos da Antiguidade (independentemente de como queiramos nos referir a ela: *Altertumswissenschaft*; Filologia; Filologia Clássica; Estudos Clássicos) apareceu de forma embrionária nos *Prolegomena ad Homerum* (1795), como uma espécie de contraparte necessária à compreensão da história textual dos poemas homéricos. Nesse sentido, a meu ver, Wolf é o fundador desse subgênero, quando liga o surgimento da Filologia à necessidade de estabelecimento e manutenção do legado textual do passado, principalmente Homero. Com sua *Darstellung* (1807), ele formaliza a necessidade de criação de um campo especialmente dedicado ao tema e confere-lhe um lugar de destaque ao colocá-lo como a última das 24 partes da *Alterthums-Wissenschaft*, sob o seguinte título: “História literária da filologia grega e latina e do restante dos estudos de Antiguidade junto com a bibliografia.” (WOLF, 1807, p. 145).<sup>1008</sup> Já havia sugerido isso anteriormente e, embora me pareça uma conclusão óbvia da leitura desse material, não encontrei essa tese defendida antes. O que gostaria de destacar agora, contudo, é que — por mais forte que a necessidade de escrita dessa história dos Estudos Clássicos possa ter sido sentida ao longo do século XIX — esse empreendimento só seria plenamente levado a cabo no início do XX. Por quê?

Minha hipótese: porque a área começava a sentir os efeitos mais nocivos da crise delineada acima e precisava encontrar formas de justificar sua pertinência social. Se suas prerrogativas pedagógicas ainda se mantinham na prática, emergiam questionamentos cada vez mais abertos e diretos à pertinência do estudo do latim e do grego — assim como de suas

---

<sup>1007</sup> Para mais reflexões sobre os choques entre os Estudos da Antiguidade e as expectativas da sociedade alemã no final do século XIX: NIETZSCHE, [1872] 2003, p. 64-5; REINACH, 1880, p. 13; BONNET, 1892, p. 67-9; KROLL, [1908] 1919, p. 127-34; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 57-8; RIGHI, [1962] 1967, p. 189-206; RINGER, [1969] 2000, p. 41-54; LE GOFF, [1977] 2013, p. 122-3; HORSTMANN, 1978, p. 59-61; CANFORA, 1980, p. 31-8; LLOYD-JONES, 1982b, p. x-xiii; GRAFTON, 1981b, p. 378-9; 1983b, p. 176-84; HERZOG, 1983; O’BOYLE, 1983, p. 7-9; MOMIGLIANO, 1985, p. 96; p. 225; BRAVO, 1986, p. 176-98; PORTER, 2000, p. 203-6; p. 309, n. 117; GILDENHARD, 2003, p. 177-82; BRIGGS, 2005, p. 17-8; BRUHNS, 2005, p. 17-21; p. 38-43; LEGHISSA, 2007, p. 94-131; p. 235-49; COZZO, 2011, p. 347-54; ANDURAND, 2013, p. 144-57; p. 269-94; TURNER, 2014, p. 231-5; MALTA, 2015, p. 73-4; p. 91-5; HÜBSCHER, 2016, p. 25-6.

<sup>1008</sup> No original: „Litterarhistorie der griechischen und lateinischen Philologie und der übrigen Alterthums-Studien nebst der Bibliographik.“

literaturas, histórias e culturas — para a formação de bons administradores, comandantes e trabalhadores modernos. O critério pragmático começava a ser empregado cada vez mais frequentemente nas discussões sobre reforma do ensino, não apenas na Alemanha (do final do século XIX), mas também nos EUA, na Inglaterra, na França e em muitos outros países, onde a industrialização e o desenvolvimento de uma economia complexa exigiam especialistas com competências que os Estudos Clássicos não eram mais capazes de fornecer. Nesse contexto, classicistas começaram a refletir sobre a história do “Ocidente” e a participação determinante de sua própria área na construção dos ideais responsáveis por elevar a Europa a seu lugar de destaque na condução dos negócios do mundo. A meu ver, a história dos Estudos Clássicos transformou-se num subgênero erudito realmente praticado apenas no momento em que classicistas precisaram justificar sua própria existência e suas prerrogativas pedagógicas, recorrendo a um esquema historiográfico em que sua disciplina emergia como guardião dos valores autóctones da Europa (como representante da cultura ocidental), preservando-os em momentos de turbulência e disseminando-os em momentos de prosperidade. Vejamos como isso aparece na prática dessa historiografia.<sup>1009</sup>

As principais e mais abrangentes *Histórias dos Estudos Clássicos* tendem a remontar à própria Antiguidade, operando com um esquema epocal triádico, em que são reconhecidas as seguintes referências geográfico-políticas e marcos temporais fundamentais para o desenvolvimento do campo: os filólogos de Alexandria, nos séculos III e II AEC; os renascentistas italianos e europeus (incluindo aí figuras do neoclassicismo francês e de outros países do norte da Europa), entre os séculos XIV e XVIII; os filólogos das universidades alemãs do século XIX. Evidentemente, entram em consideração outros contextos a depender da ênfase de cada estudioso — pois alguns fazem os Estudos Clássicos remontar ao próprio Homero (como já vimos), enquanto outros exploram as conexões possíveis com figuras da Reforma Protestante etc. —, mas as três referências fundamentais sempre são as práticas filológicas de Alexandria no período helenístico, as do Renascimento na Europa e as da *Altertumswissenschaft* na Alemanha do século XIX. Isso aparece no empreendimento inaugural de Sir John Edwin Sandys, que entre 1903 e 1908 publica sua monumental *History of Classical Scholarship* em três volumes e mais de 1500 páginas, sendo retomado depois em muitos outros trabalhos (frequentemente apoiados de forma evidente em Sir Sandys): assim são as obras de

---

<sup>1009</sup> Sobre as possíveis motivações por trás da necessidade de uma escrita da história dos Estudos Clássicos, considero especialmente instigantes os seguintes apontamentos: KUHN, [1962] 1996, p. 136-210; AFRICA, 1993, p. 162-3; HUMMEL, 2000, p. 315-63; ANDURAND, 2013, p. 127-40; HARLOE, 2013, p. 14-9; ARAÚJO, 2020, p. 291-302.

Wilhelm Kroll ([1908] 1919), Harry Peck (1911) e Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1921), mas também Gaetano Righi (1962), Rudolf Pfeiffer (1968-1976) e os muitos trabalhos escritos e coordenados por Franco Montanari (1994b; 2011; 2020b). A sugestão por trás da decisão de fazer remontar a prática moderna dos Estudos Clássicos à própria Antiguidade é a de que uma longa linha de continuidade existiria entre presente e passado, sem qualquer ruptura, segundo o que se poderia chamar literalmente de uma tradição clássica (do verbo latino *tradere*, “entregar em mãos”). Inclusive, a imagem empregada por Sir Sandys (1908a, p. 2), e depois retomada tanto por Wilamowitz-Moellendorff ([1921] 1998, p. 29) quanto por Righi ([1962] 1967, p. 228; p. 231), para se referir a esse processo é justamente a de uma transmissão da tocha do conhecimento desde os povos antigos até o presente.<sup>1010</sup>

Apesar disso, não deixa de ser significativo que os classicistas supracitados destaquem apenas aqueles três momentos como especialmente importantes na história dessa transmissão: a Antiguidade; o Renascimento; o *Neuhumanismus*. Quais são os pressupostos por trás de seus projetos enciclopédico-antiquários, frequentemente monumentais, escritos segundo um arranjo tão arqueológico quanto teleológico? De que modo a postulação da *arkhé* de um fenômeno histórico com base em sua origem num passado mítico evoca e potencializa o estabelecimento de um *télos* em vista do qual todos os desdobramentos desse fenômeno aparecem compreendidos?

Delineando a defesa do papel primordial dos Estudos Clássicos para a sociedade moderna, esses estudos exploram dois princípios:

- A universalidade do valor antigo de “humanidade”;
- A progressividade acumulativa nos meios para alcançar esse valor.

Vale destacar ainda que a noção de verdade — sem escopo pessoal ou relativismo de qualquer natureza (nacional, linguístico, étnico ou de gênero) — funciona como pilar desse projeto de Estudos Clássicos: seja no estabelecimento filológico de um texto antigo, em sua interpretação ou na forma como o mesmo pode ser concatenado no interior de uma “história do

---

<sup>1010</sup> Para mais referências à vida e à obra de Sir Sandys na história dos Estudos Clássicos, algumas poucas alusões (basicamente na forma de elogios expressos como reconhecimento perante um predecessor) são as seguintes: WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 2; PFEIFFER, 1968, p. viii; LLOYD-JONES, 1982b, p. v; HUMMEL, 2000, p. 331-5. — Confesso não conseguir explicar por que são tão poucas as referências a Sir Sandys por outros estudiosos do campo, mas considero particularmente estranho o fato de que um volume alentado como o *Biographical Dictionary* dedicado à *History of Classical Scholarship* pelo Brill’s New Pauly não tenha nenhuma entrada dedicada a um dos maiores praticantes da historiografia dos Estudos Clássicos (KUHLMANN, SCHNEIDER, [2012] 2014).

pensamento”, a possibilidade de se alcançar uma verdade universalmente válida no restabelecimento do sentido (gramatical, crítico, hermenêutico ou histórico) é a premissa básica de que se parte para que essa mesma noção de verdade seja aplicada como critério determinante do acerto ou desacerto de tais proposições. Assim sendo, seria possível sugerir que outros pressupostos estão interconectados a esses, como aqueles relativos à sistematicidade linguística, à intenção autoral ou à coerência do processo histórico, por exemplo. O que mais nos interessa aqui, contudo, está concentrado nos dois pressupostos destacados acima. Ou antes, na forma como eles vêm a se chocar.<sup>1011</sup>

Seria possível apontar isso em cada uma das *Histórias dos Estudos Clássicos* citadas aqui, mas vejamos como isso acontece na prática, levando em conta a retórica de um dos mais influentes estudiosos desse campo, quando estabelece o seguinte:

Não se deve esquecer o pano de fundo histórico desse grande movimento a que chamamos de Renascimento. Todos sabemos o que adveio dele: como, gradualmente, por toda a Europa, ele transformou pensamento e sentimento, bem como as premissas, convenções e objetivos que governam o todo da vida. Não há necessidade de tratar dessas coisas aqui; o que importa para nós é o ponto negativo de que nenhuma preocupação com história ou ciência desempenhou qualquer papel na busca pela literatura antiga ou em sua disseminação. Os humanistas permaneceriam homens de letras, divulgadores, professores, mas de forma alguma estudiosos. (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 10).<sup>1012</sup>

Nesse sentido, os humanistas italianos teriam sido os primeiros proponentes modernos — após séculos de entorpecimento — do ideal antigo, mas de valor universal, relacionado à “humanidade”. Segundo Sir Sandys (1908a), “o Renascimento foi um período de transição do mundo antigo para o moderno”, em sua revalorização da experiência do ser humano no mundo. O valor do estudo de obras antigas seria justamente o de trazer a dimensão universal desse ideal humano a ser imitado por aqueles que quisessem se mostrar dignos dele. É de se notar que tal ideia teria sobrevivido pelos séculos seguintes e, por mais modulações que se queira encontrar em suas manifestações no trabalho de polímatas, antiquaristas e filólogos da França, dos Países Baixos e da Inglaterra, teria florescido como o ideal que guia o pensamento de um

---

<sup>1011</sup> Sobre o desenvolvimento da ideia de “progresso” na historiografia da ciência: KUHN, [1962] 1996, p. 160-73; LE GOFF, [1977] 2013, p. 217-45; FURET, [1982] 1990, p. 195-207; LOTTERIE, 2000; TREVOR-ROPER, 2010, p. 1-5.

<sup>1012</sup> No original: „Es ist gut, diesen geschichtlichen Ursprung der großen geistigen Bewegung, die wir Renaissance nennen, nicht zu vergessen. Wir wissen alle, was daraus geworden ist, wie sie in ganz Europa allmählich das Denken und Fühlen, die Voraussetzungen, Formen und Ziele des ganzen Lebens umgestaltet hat; um so weniger braucht hier davon geredet zu werden. Wichtig ist dagegen das Negative, daß historisch-philologisches Interesse weder an dem Suchen noch an der Verbreitung der alten Literatur beteiligt ist. Noch auf lange Zeit sind die Humanisten durchaus nur Literaten, Publizisten, Lehrer, dagegen Philologen keineswegs.“



Winckelmann ([1755] 1756, p. 1-2), já no século XVIII, quando propunha — em sua formulação paradoxal (já citada antes) — que “o único caminho para nos tornarmos grandes, se possível inimitáveis, é a imitação dos antigos”.

Que se leve em conta de que forma Wilamowitz-Moellendorff concebe então a passagem gradual desse tipo de humanismo, característico do Renascimento, para a tomada de consciência histórica acerca da Antiguidade:

Qualquer um que reflita sobre esses desenvolvimentos históricos saudará a França como a sede da ciência nesses séculos, [...] [pois] o Renascimento francês alçou o humanismo, depois de ele ter atravessado da Itália, ao estatuto de ciência. Ainda assim, não podemos deixar de notar que tal estudo teria morrido sob o próprio florescimento do classicismo francês — como quase acontecera antes, no ápice do período gótico — se outras nações não tivessem apanhado a tocha e reanimado seu fraco lume. (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 28-29).<sup>1013</sup>

Os filólogos, antiquaristas e polímatas franceses — dos quais são destacados com ênfase especial Guillaume Budé, Joseph Scaliger e Isaac Casaubon (este último originário de Genebra) — teriam sido os responsáveis por imprimir a tal estudo de obras clássicas, ainda com o intuito de trazer o modelo universal do ideal humanista para o tempo presente, um estatuto de ciência. Ou seja, a ideia de uma progressividade acumulativa no desenvolvimento de seus métodos e objetos de estudo. Tal transformação, contudo, não teria tornado esse campo nem um pouco menos relevante para discussões sociopolíticas da época, como o impacto da *Querelle des Anciens et des Modernes* sobre vários debates de interesse público sugere. Ainda assim, o rumo que essa querela e outras discussões ligadas a ela viriam a ganhar na França do século XVIII poderia ter significado o fim da tradição clássica nesse contexto: isso porque o fim da *Querelle* teria apontado para a vitória dos *Modernes* no que dizia respeito aos mais diversos ramos do conhecimento humano (filosofia, ciência e política), tendo se tornado difícil defender a pertinência da Antiguidade para o presente em termos estritamente humanistas (neoclássicos). Ou seja, à medida que os antigos deixavam de ter um papel modelar para o presente, teria ficado cada vez mais difícil defender o dispendioso estudo da Antiguidade, proposto pelos *Anciens*, ainda que fosse um estudo moderno, ou melhor, “científico” desse material.

---

<sup>1013</sup> No original: „Wer alles dies überschaut, wird Frankreich als das Land preisen, das durch diese Jahrhunderte der Hauptsitz unserer Wissenschaft gewesen ist, [...] [weil] die französische Renaissance den Humanismus, der von Italien herüberkam, zur Wissenschaft steigerte. Und doch ist unverkennbar, daß gerade die Hochblüte der klassisch-französischen Zeit diesen Studien den Untergang bereitet haben würde, wie es einst unter der Herrschaft der Gotik drohte, wenn nicht andere Nationen die Fackel aufgenommen und das verlöschende Licht neu angefacht hätten.“

A partir desse esquema, de onde teria vindo a salvação para os Estudos Clássicos na Modernidade?

Apesar do ímpeto dado aos estudos gregos na Inglaterra e na Holanda, eles jamais teriam tido sucesso em se tornar um estudo científico assim, pois nada pode permanecer se não for construído na rocha do conhecimento linguístico; o nascimento de uma verdadeira ciência da Antiguidade estava completamente desconectada do tipo de erudição esotérica considerada anteriormente. O fator decisivo para isso foi o despertar de um novo espírito na Alemanha, que teve um efeito igualmente poderoso na poesia e na filosofia. Esse espírito descobre o imortal gênio grego, do qual ele próprio se sente aparentado, e sorve dele a força vital da liberdade e da beleza. Isso conduz inevitavelmente ao envolvimento com a poesia e as artes plásticas helênicas, que pouco a pouco se converte em estudo cientificamente filológico e enfim atinge o método histórico. Foi apenas com a ajuda desse último que a “gramática” dos antigos foi deixada para trás e a via foi aberta para um real entendimento do passado, não apenas da Antiguidade. (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 41).<sup>1014</sup>

A pletera de estudiosos mencionada por Wilamowitz-Moellendorff em meio a esses desenvolvimentos é vasta demais para ser submetida a uma categoria genérica, mas se fosse preciso destacar um “avanço” que — para bem ou para mal, em seus zelos e exageros — estudiosos alemães da época teriam incorporado a seus trabalhos seria a noção de especificidade histórica. Ainda assim, essa noção só teria se desenvolvido a partir da convicção humanista de que o presente poderia desenvolver uma relação privilegiada com o passado clássico, afinal, esse empreendimento encontraria seu fundamento no espírito da “imortal helenidade” [*unsterbliche Hellenentum*]. Na formulação supracitada de Winckelmann (um dos estudiosos considerados fundamentais para esses desenvolvimentos pelo próprio Wilamowitz), a imitação dos antigos é um caminho para que os modernos se tornem inimitáveis, mas não se trata mais de um caminho a ser percorrido por “quaisquer modernos”, e sim pelos modernos nacionais: “As fontes mais puras da arte estão abertas: feliz é quem as encontra e experimenta. Procurar essas fontes significa viajar para Atenas; e Dresden será, doravante, Atenas para os artistas.” (WINCKELMANN, [1755] 1756, p. 1-2). Nesse sentido, o *Neuhumanismus* não seria simplesmente uma nova manifestação do antigo humanismo renascentista, mas sua

---

<sup>1014</sup> No original: „Ohne den Aufschwung der griechischen Studien in England und Holland würden wir zu strenger Wissenschaft nicht gelangt sein, denn nur auf dem Boden des sprachlichen Verständnisses läßt sich Haltbares aufbauen. Aber daß eine wirkliche Altertumswissenschaft entstand, geschah fast ohne Zusammenhang mit jener esoterischen Philologie. Dafür war entscheidend, daß in Deutschland ein neuer Geist erwachte, gleichmächtig in Poesie und Philosophie. Es war eine neue Renaissance. Dieser Geist entdeckt das unsterbliche Hellenentum, das er sich verwandt fühlt, saugt aus ihm die Lebenskraft der Freiheit und der Schönheit und führt mit Notwendigkeit zu einer Beschäftigung mit der hellenischen Poesie und Plastik, die allmählich wissenschaftlich philologisch wird und schließlich die geschichtliche Methode erreicht. Erst durch sie wird die antike Grammatik endgültig überholt und nun erst ein inneres Verständnis der Vergangenheit, nicht nur der Antike, möglich.“

manifestação moderna e contextualmente situada no âmbito do Estado-Nação. Temos visto nas últimas seções algumas das consequências desse desenvolvimento específico e nenhuma das *Histórias dos Estudos Clássicos* deixa de destacar o papel da Alemanha no advento dessa projeção de uma dimensão nacional sobre o estudo da Filologia Clássica.<sup>1015</sup>

Colocado posteriormente sob a etiqueta do historicismo, esse aspecto dos estudos acadêmicos oitocentistas alemães teria encontrado uma primeira manifestação extemporânea em Vico para só se desenvolver aos poucos nas obras de autores do Iluminismo (dentre os alemães, Winckelmann e Lessing) até alcançar sua plena formulação nas obras de Herder, dos Schlegel, Humboldt e Hegel. Na área específica da Filologia, Wolf, Bekker e Hermann teriam sido os principais nomes responsáveis por introduzir a historicização dos textos e autores antigos, abrindo a via “para um real entendimento do passado, não apenas da Antiguidade” (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 41).

Na obra de filólogos emblemáticos como Niebuhr e Boeckh, documentos teriam começado a surgir como algo mais valioso do que narrativas cativantes e obras de arte, enquanto a *Altertumswissenschaft* teria se convertido numa disciplina buscando “tirar o máximo de cada trapo de evidência sobre a vida do passado” (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 53).<sup>1016</sup> Teria sido esse tipo de transformação responsável por promover, por exemplo, análises dos poemas de Homero e Píndaro mais como documentos para uma compreensão de seus contextos históricos do que como obras de arte valiosas em si mesmas, dando azo ao tipo de conflito que temos acompanhado desde o início da presente seção.

Pode não ter parecido aos autores dessas *Histórias dos Estudos Clássicos*, como os próprios Sir Sandys e Wilamowitz, mas isso que foi introduzido nos estudos da Antiguidade pelo pensamento oitocentista alemão — qual seja, o germe do relativismo histórico — atuou como uma espécie de *phármakon* (no sentido derridiano):<sup>1017</sup> garantiu a renovação do campo e

---

<sup>1015</sup> Apesar das diferenças no grau de entusiasmo com que o reconhecimento da primazia alemã é proposto, exemplos disso seriam (pouco importando para o presente argumento que a informação dada por Sandys sobre a relação entre Winckelmann e Gesner seja historicamente errônea: PFEIFFER, 1976, p. 168): “Gesner [o precursor de Heyne na Universidade de Göttingen] defendeu que modelos gregos eram necessários para elevar o nível da cultura alemã [...]. Poucos anos depois, a ‘imitação dos gregos’ no mundo da arte seria o tema do trabalho de seu mais célebre estudante, Winckelmann, que era um entusiasta de Homero.” (SANDYS, 1908b, p. 9-10); “A transição da Filologia para o estudo histórico da *Altertumswissenschaft* é uma conquista do espírito alemão.” (KROLL, [1908] 1919, p. 106); “Wolf marca o início de uma nova era nos Estudos Clássicos. Desde então, desenvolvem-se duas escolas na Alemanha, uma crítico-exegética [...], a outra, histórico-antiquária [...]” (PECK, 1911, p. 405-8). Para mais referências sobre o tema: HUMMEL, 2000, p. 116-24.

<sup>1016</sup> No original: „Daher wußte er [Niebuhr], daß Urkunden zuverlässiger sind als die packendste Historiographie, und daß jedes Zeugnis des vergangenen Lebens ausgenutzt werden muß.“ O trecho sobre Boeckh é este aqui: „Und fast zugleich kam sein Pindar, der die Gedichte zum erstenmal als geschichtliche Dokumente zu erläutern unternahm.“ (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 54).

<sup>1017</sup> A noção é avançada no texto “A farmácia de Platão” (DERRIDA, [1968] 1972).

sua sobrevida pelos próximos dois séculos, considerando-se que o fim da *Querelle* poderia ter significado o fim dos Estudos Clássicos no século XVIII, mas cobrou por isso um preço elevado (talvez elevado demais). Ao impor a condição de que o “real entendimento do passado” se restringiria às especificidades desse passado — com o desdobramento lógico de que cada época e lugar deveriam ser encarados como radicalmente específicos —, o historicismo introduziu nos Estudos Clássicos o elemento que poderia suscitar de dentro deles a destituição de seu privilégio em termos de educação e cultura. Dessa perspectiva, um valor como “humanidade” passa a não poder ser mais encarado como universal, mas tão relativo quanto qualquer outro (ainda que sua estabilidade, duração histórica e principalmente sua retórica pudessem sugerir o contrário).

Como indiquei, as coisas não foram percebidas de imediato dessa forma pelos estudiosos envolvidos no processo. O próprio Wilamowitz, escrevendo mais de um século depois que essas mudanças começavam a acontecer, acreditava ser possível acumular o papel prescritivo dos Estudos Clássicos para o presente, em sentido humanista, e seu papel descritivo (“científico”), em sentido historicista. Pelo menos é o que leva a crer a forma como encerra seu relato sobre a história do campo:

O que a Filologia é e o que deveria ser constituem dados a partir de sua história. Será que esse desfile de seus méritos nos ensinou o que um filólogo deveria ser? Todos os mencionados aqui foram selecionados porque serviram à causa do ensino, embora sejam consideravelmente diversos em termos de poder intelectual e caráter, de interesses e habilidades. Então a mais modesta definição será provavelmente a melhor. Um filólogo pode fazer várias coisas e pode fazê-las de várias formas, mas há algo que ele precisa *ser* se quiser alcançar algo duradouro: *vir bonus, discendi peritus*. (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 80).<sup>1018</sup>

*Vir bonus, discendi peritus...* Um homem bom, experiente em aprender.

Qual o sentido da escolha de Wilamowitz-Moellendorff por essa fórmula latina para encerrar sua *História da Filologia*? Trata-se de uma releitura da formulação de Catão, citada por Quintiliano (12.1), para definir o orador. Contudo, existe uma diferença interessante com relação ao trecho original: *vir bonus, dicendi peritus*. Segundo a definição de Catão, o orador é “um homem bom, experiente em falar”. O deslocamento provocado pela presença do -s-, de

---

<sup>1018</sup> No original: „Was Philologie ist und sein soll, hat sich aus ihrer Geschichte ergeben. Lehrte uns die lange Reihe von Namen, die an uns vorübergezogen ist, auch was der Philologe sein soll? Verzeichnet sind sie alle, weil sie die Wissenschaft gefördert haben; aber sie waren an Geisteskraft und Charakter sehr verschieden, verschieden in der Richtung ihrer Neigungen und Fähigkeiten. Da wird die bescheidenste Definition wohl die beste bleiben. Treiben mag der Philologe sehr viel Verschiedenes, mag’s auch auf verschiedene Weise treiben, aber eins muß er sein, wenn er etwas Bleibendes leisten will: *vir bonus, discendi peritus*.“

*dicendi* para *discendi*, oferece uma boa indicação dos interesses epistemológicos e pedagógicos de Wilamowitz-Moellendorff no presente, ao encerrar assim seu trabalho.<sup>1019</sup> Antes de explorar outras implicações dessa reconfiguração da fórmula latina, seria instrutivo analisar de que modo essas tensões entre historicismo e humanismo motivaram uma reflexão crítica sobre as relações entre passado e presente, na obra de outro filólogo desse período também interessado na história de sua disciplina: voltemo-nos mais uma vez a Friedrich Nietzsche.

Levando ao máximo a incompatibilidade entre um historicismo estrito e qualquer forma de engajamento mais direto com o passado no presente, Nietzsche explora essa problemática na segunda de suas *Considerações extemporâneas*: “Da utilidade e dos inconvenientes da história para a vida” (orig. 1874). Nesse texto, o estudioso propõe uma tipologia que se tornaria emblemática e que convém retomar aqui com proveito para a presente discussão:

Que a vida tem necessidade de ser servida pela história é um fato de que é necessário ter consciência, bem como do princípio que devemos defender mais tarde, de que um excesso de história é prejudicial ao ser vivo. A história é própria do ser vivo por três razões: porque é ativo e ambicioso, porque tem prazer em conservar e venerar, e porque sofre e tem necessidade de libertação. A esta tripla relação corresponde a tripla forma da história, na medida em que é possível distingui-las: história *monumental*, história *tradicionalista*, história *crítica*. (NIETZSCHE, [1874] 1976, p. 117, trad. Lemos de Azevedo).

Ao final da mesma seção em que introduz essas categorias, o estudioso defende o seguinte:

Cada uma das três variedades de história tem um campo próprio e um clima próprio; fora, prolifera numa vegetação parasita e devastadora. Quando o homem que quer criar grandes coisas precisa do passado, usa a história *monumental*. Ao contrário, quem quer perpetuar o que é habitual e venerado de há muito, encara o passado como *antiquário* e não como historiador. Aquele que é apanhado pela necessidade presente e que se quer ver livre de seu peso, precisará de uma história *crítica*, isto é, que julga e que condena. A transplantação imprudente dessas diversas espécies é fonte de muitas desgraças. O crítico sem necessidade, o antiquário sem piedade, o perito sem poder criador são plantas que degeneram, por terem sido arrancadas ao seu terreno. (NIETZSCHE, [1874] 1976, p. 124, trad. Lemos de Azevedo).

Como talvez já se adivinhe, gostaria de extrapolar os limites mais estritos da tipologia proposta por Nietzsche a fim de aplicá-la ao que tenho sugerido sobre o humanismo (entendido aqui como o fundo *monumental* na historiografia dos Estudos Clássicos) e o historicismo (entendido aqui como o fundo *antiquário* nessa mesma prática), enquanto a terceira variedade

---

<sup>1019</sup> Para detalhes sobre o uso dessa fórmula nesse contexto: CALDER, 1987.

de história — isto é, a história *crítica* — ainda precisará esperar algumas décadas para aparecer como uma possibilidade de abordagem da história do campo. Por ora, o importante é compreender de que modo se desenha a insustentabilidade de um discurso classicista que se queira prescritivo (paradigmático, em chave humanista) e, ao mesmo tempo, descritivo (científico, em chave historicista): a incompatibilidade dessas abordagens torna-se tão grande no início do século XX quanto a que existe entre aquela empregada pela gramática tradicional e a que veio a ser desenvolvida com a linguística descritiva; simplesmente não conseguem oferecer coerência a um mesmo campo de estudos que tente incorporar ambas com seriedade. Em outras palavras, tais abordagens não conseguem ser combinadas sem muitos problemas (tanto teóricos quanto práticos) e, embora Wilamowitz-Moellendorff tenha saudado o nascimento da Filologia na Modernidade precisamente a partir da introdução desse elemento “científico” à abordagem humanista mais tradicional, é certo que esse mesmo elemento vem a revelar-se o responsável por tornar cada vez mais difícil a apropriação *monumental* do passado clássico (como antes era possível e até recomendável).

Ainda assim, essa incorporação do paradigma historicista pelo campo dos Estudos da Antiguidade não acarretou uma perda imediata de seu prestígio social junto à intelectualidade europeia: no século XIX, esses estudos ainda desempenharam um papel paradigmático importante e a forma como propostas pedagógicas, de viés classicizante, foram buscadas pelos Estados industrializados europeus do período é bastante representativa disso. A meu ver, trata-se de um desdobramento — de viés especialmente prático — da historiografia dos Estudos Clássicos, com uma supervalorização do passado antigo (entendido como *arkhḗ*) e seu papel modelar para a educação do presente (entendido como *télos*). Ou seja, essas “histórias da educação antiga” operam com os mesmos pressupostos que apareceriam nos manuais de Sir Sandys, Kroll, Peck e Wilamowitz, mas enfatizam seus aspectos humanistas (em detrimento dos historicistas). Não pretendo retomar aqui de forma exaustiva os usos monumentais que foram feitos da Antiguidade clássica pela Europa de fins do século XIX até meados do XX (incluindo as apropriações nazifascistas), mas cumpre ter em mente que essas apropriações aconteceram, foram efetivas e tiveram um impacto profundo sobre a história mundial.<sup>1020</sup>

A obra de Paul Girard, *A educação ateniense nos séculos V e IV a.C.*, publicada em 1889, apresenta um caso interessante. Sugerindo certa identificação entre uma espontaneidade que seria característica dos atenienses clássicos e algo mais típico dos franceses, Girard (1889,

---

<sup>1020</sup> Para algumas referências preliminares sobre o assunto: CANFORA, 1980; PORTER, 2000, p. 273-86; BRUHNS, 2005; NORTON, 2008; ROCHE, 2012; ANDURAND, 2013, p. 261-358; MARCHAND, 2014; HÜBSCHER, 2016. — Retomo aqui parte de um estudo publicado anteriormente (Rafael SILVA, 2019b).

p. 258-9) defende uma educação espontânea e livre, de base claramente rousseauniana, na qual as capacidades intelectuais deveriam ser desenvolvidas a partir das ações e interesses pessoais nos estudos. Em sua obra, nota-se, portanto, não apenas uma contraposição a um modelo educacional rígido e impositivo — como era característico do final do século XIX na Europa de modo geral —, mas a proposição de que esse modelo devesse ser adotado “no mais ateniense” dos Estados europeus, isto é, na França da Terceira República. Essa proposta político-pedagógica precisa ser compreendida dentro do quadro mais amplo de uma repolitização gradual dos Estudos Clássicos na França durante esse período (a partir de 1870). A tese do “milagre grego” emerge como uma tentativa de esclarecer a excepcionalidade da cultura helênica em meio aos excessos de violência e brutalidade do mundo antigo, despontando como uma espécie de modelo para a civilização francesa no presente. Se o movimento de revalorização dessa Antiguidade é a princípio estético, o fascínio exercido pela imagem da Atenas clássica faz com que a França se coloque cada vez mais como defensora de ideais democráticos, ainda mais em face da potência militarista que se consolida na outra margem do Reno e se apresenta explicitamente como uma espécie de “nova Esparta”.<sup>1021</sup>

Cumprir observar que, com o fito de oferecer uma imagem idealizada da Atenas clássica, concebida como contraposição à Esparta que servia de modelo ao militarismo defendido pelo Império Prussiano de Bismarck, Girard não se furtaria sequer a cometer certos “deslizes” de uma perspectiva histórica. A derrota ateniense na Guerra do Peloponeso, por exemplo, parece ser deliberadamente esquecida pelo estudioso francês quando ele propõe o seguinte comentário — de tom evidentemente exortativo — na conclusão de seu estudo:

A história de Atenas, do início ao fim, é apenas um longo e esplêndido triunfo da juventude. Com esses sentimentos, os atenienses não podiam obrigar a criança à severa disciplina que se lhe impunha em outros lugares e nem nos estudos nem na conduta exigiam dela uma obediência que julgavam incompatível com seu caráter. Eis o que faz com que a educação nos apareça, junto deles, marcada por tal doçura. O estudante trabalha, mas livremente; seus mestres contentam-se com a indicação do que deve fazer: cabe a ele exercer-se nisso. Nem o ginásio nem a escola são para ele prisões sombrias onde seria preciso cumprir, num tempo dado, uma tarefa fixa. (GIRARD, 1889, p. 331).<sup>1022</sup>

---

<sup>1021</sup> Para mais detalhes desse processo histórico: CANFORA, 1980, p. 20-6; HARTOG, 2003, p. 151-4. — Sobre o ideal espartano na educação da Alemanha desde o final do século XIX até 1945 (segundo um modelo cada vez mais militarizado): ROCHE, 2012; HÜBSCHER, 2016, p. 199-203.

<sup>1022</sup> Para comentários sobre Girard e sua obra, à luz de certos debates sobre a educação na Antiguidade (por parte de Jeanmaire e Marrou, por exemplo): ANDURAND, 2006.

No Império Britânico, essa mesma tradição liberal e democrática caracterizou seu discurso no início do século XIX — marcado pela contribuição histórica de George Grote<sup>1023</sup> —, sugerindo certa identificação com a Atenas clássica (ou antes, com seu império marítimo). Contudo, essa tendência sofre uma mudança gradual e, de uma perspectiva pedagógica, passa a ganhar uma inflexão cada vez mais rígida, à medida que seu imperialismo já não consegue mascarar a necessidade de empregar a violência pura e simples para se manter enquanto tal. Nesse sentido, não é um acaso que quanto mais a França recorria a Atenas para defender uma imagem livre e democrática de sua Terceira República, tanto mais os autores britânicos sentiam a necessidade de colocar Esparta como o modelo ideal para a educação de um império vitorioso (com o desfecho da Guerra do Peloponeso adquirindo papel paradigmático nesse contexto).

Veja-se o que afirma Kenneth Freeman (1907, p. 284), em seu importante estudo, *Schools of Hellas*:

A educação também tinha que consultar a felicidade das crianças, tanto quanto a felicidade da comunidade, embora em menor grau. Isso pode parecer uma declaração surpreendente para se fazer no que diz respeito à educação espartana. Contudo, acredito ser estritamente verdadeira. Deve ser lembrado que todos os relatos dos rigores e horrores dos métodos espartanos vêm de autores atenienses que certamente nunca tinham estado na Lacedemônia. Xenofonte, que teve seus filhos educados lá, oferece um relato muito mais brando e totalmente elogioso. O visitante ático, algo hedonista, deve ter observado os jogos e exercícios espartanos com muito dos sentimentos que tem um francês ao visitar uma escola pública inglesa; ele considera difícil imaginar que os garotos se submeteram a tais rigores por escolha própria. Então devemos lembrar o que eram de fato os garotos espartanos. (FREEMAN, 1907, p. 284).

Explorando diretamente a comparação entre um francês e um ateniense, em contraposição a um inglês e um espartano, Freeman propõe o mesmo tipo de crítica anteriormente visto com Girard ao modelo educacional adotado na Europa: parece-lhe necessário que a educação diga respeito a questões do interesse dos estudantes, tal como ele afirma ter sido entre os povos helênicos, de modo a que a afeição pelo estudo seja um dos principais motores do aprendizado (FREEMAN, 1907, p. 285). Ainda que esteja ciente das diferenças consideráveis entre a aplicação de um modelo educacional restrito a algumas centenas de crianças (como certamente era o caso em todas as *póleis* antigas analisadas por ele, como Atenas, Esparta e Creta) e o desafio que diz respeito a uma educação de âmbito nacional

---

<sup>1023</sup> Sobre o lugar de Grote e sua obra na história dos Estudos Clássicos: SANDYS, 1908b, p. 438-9; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 69-70; TURNER, 1981, p. 83-104; p. 213-34; p. 383-414; BERNAL, 1987, p. 326-30; VAIO, 1990; VANCE, 2007, p. 97-9; BRODERSEN, [2012] 2014; TURNER, 2014, p. 206-7; MALTA, 2015, p. 78-80; HÜBSCHER, 2016, p. 182; FRANCISCO, 2020.



— para milhares de futuros cidadãos adultos —, Freeman (1907, p. 289) defende que o modelo antigo ainda seria efetivamente capaz de inspirar e direcionar aquilo que entende como o mais efetivo e democrático modelo educacional britânico.

Na conclusão de seu estudo — depois de afirmar que “[o] objeto da educação helênica era a produção desse tipo de cidadão: um homem capaz de governar, lutar e estabelecer o gosto e os padrões de seu país” —, ele defende o seguinte:

Então as escolas da Hélade correspondem na Inglaterra não às escolas nacionais, mas às “escolas públicas”. Eu não quero dizer que o garoto inglês da escola pública alcança, em sua vida futura, a posição de um cidadão helênico para a maior parte da população. A democracia inglesa apoia-se numa base mais ampla do que a ateniense ou a florentina e, pelo menos em teoria, o poder exclusivo das “classes elevadas” está no fim. Ainda assim, é verdade que dos garotos educados nas escolas públicas vem uma parte considerável dos generais e oficiais militares, do clero, dos escudeiros, dos juízes de paz e outros administradores da lei, dos governadores e oficiais requeridos pelo Império das Índias e pelas várias dependências e Colônias da Coroa, dos membros do Parlamento e políticos do Estado. (FREEMAN, 1907, p. 291).

Como se vê, os classicistas que — entre o fim do século XIX e o início do XX — refletem sobre a educação na Antiguidade buscam propor e estabelecer modelos pedagógicos renovados a fim de atender às novas demandas de um Estado Nacional tanto industrializado quanto empenhado numa corrida imperialista e armamentista feroz. Nesse sentido, a Alemanha unificada — após 1871 — oferece o mais evidente testemunho dessa tendência generalizada, pois o debate pedagógico que se desenrola nesse país é não apenas muito complexo, mas fundamental para que se compreenda o futuro dos Estudos Clássicos.

De maneira geral, existe certa tendência a um historicismo cientificista entre os principais classicistas alemães do final do século XIX, principalmente a partir e em torno da figura de Wilamowitz-Moellendorff, um dos maiores responsáveis por ampliar o movimento de historicização dos textos antigos, numa tentativa de promover a compreensão da Antiguidade à luz de suas próprias especificidades. A relativa despolitização desse campo de estudos talvez seja consequência do fato de que nenhum filólogo alemão do século XIX tem sucesso em impor uma resposta convincente ao problema da origem e identidade do Estado Nacional alemão — em que pesem as propostas de Humboldt, Droysen e Mommsen, por exemplo —, levando a uma espécie de desencantamento quanto à possibilidade de encontrar no passado uma *arkhē* política para o presente nacional. Nada demonstra melhor essa situação do que a resposta que Otto von Bismarck escreve ao historiador Ernst Curtius, depois de receber os volumes de sua importante *História Grega* (publicada entre os anos de 1857-67), com uma leitura

particularíssima da exemplaridade que os povos helênicos ainda poderiam apresentar para os germânicos:

Se descreves o desenvolvimento de um povo que, apesar de uma rara profusão de dons espirituais, cai vítima da dominação estrangeira por causa da divisão e da ruína interior, então alimento a esperança de que tua apresentação possa contribuir a fortalecer a lealdade com relação à pátria alemã e a despertar a consciência de um público mais amplo sobre a necessidade da coesão nacional. (BISMARCK, 1869 *apud* DEMANDT, 1972, p. 333).<sup>1024</sup>

Escritas em 1869, na véspera da unificação alemã, por aquele que se consagraria como o responsável por impô-la a ferro e sangue, essas palavras pervertem de maneira pérfida a ideia de uma exemplaridade helênica para o presente: contraexemplo político ou advertência contra os riscos de um investimento espiritual excessivo, o destino dos povos helênicos aparece no presente para o estadista alemão como aquilo que deve ser deliberadamente evitado. Se Bismarck representa apenas o extremo da posição pragmática no que diz respeito à modernização da educação — não sendo legítimo, portanto, desdobrar uma tendência generalizada a partir de suas colocações —, fato é que tentativas de encontrar sentido para o estudo da Antiguidade por meio desse tipo de investimento no presente se tornam cada vez mais problematizadas na Alemanha do final do século XIX.<sup>1025</sup>

À medida que as sensibilidades nacionais são afloradas pelas disputas imperialistas europeias, cujo ápice viria a ser justamente a eclosão da Grande Guerra, os estudiosos alemães voltam a recorrer ao repertório clássico para se posicionar quanto ao treinamento de jovens capazes de atender às altas demandas de sua nação. O mais interessante é acompanhar de que modo isso acontece mesmo nas obras que teimosamente defendem o mais estrito historicismo em sua abordagem do passado, como é o caso do próprio Wilamowitz-Moellendorff. Desde o final do século XIX, quando o estudioso participa das discussões sobre a modernização do ensino na Alemanha e vê os Estudos da Antiguidade perderem prestígio diante de disciplinas mais “úteis”, seu historicismo totalizante passa a ter que conviver cada vez mais com

---

<sup>1024</sup> No original: „Wenn Sie [...] den Entwicklungsgang eines Volkes schildern, das bei einer seltenen Fülle geistiger Gaben durch Uneinigkeit der Fremdherrschaft und innerer Zerrüttung anheimfällt, so gebe ich mich der Hoffnung hin, daß Ihre Darstellung dazu beitragen wird, die Treue gegen das deutsche Vaterland zu stärken und die Notwendigkeit nationalen Zusammenhaltens auch in weiteren Kreisen zum lebendigen Bewußtsein zu bringen.“

<sup>1025</sup> Apesar disso, Ernst Curtius exerce uma influência notável sobre os reis prussianos, inclusive com a obtenção de patrocínio para a exploração arqueológica de Olímpia, a partir de seu estudo da história antiga. Para algumas referências sobre sua atuação: SANDYS, 1908b, p. 228-9; KROLL, [1908] 1919, p. 133-4; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1921] 1998, p. 69; BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 536-46; BERNAL, 1987, p. 332-6; CHAMBERS, 1990; MARCHAND, GRAFTON, 1997, p. 14-5; BRUHNS, 2005, p. 32-4; BALTRUSCH, [2012] 2014; ANDURAND, 2013, p. 201-12.

posicionamentos neo-humanistas, incluindo a convicção no valor permanente dos conteúdos morais e estéticos da Antiguidade clássica.<sup>1026</sup>

Ainda assim, no período da Grande Guerra, seu engajamento com as questões mais prementes para o governo prussiano ganha um redirecionamento ainda mais prático:

Wilamowitz lançou-se à escrita de discursos violentamente nacionalistas e conclamou com tanto vigor ao alistamento militar que seu próprio filho, o acadêmico extremamente promissor para o estudo de tragédia grega, Tycho von Wilamowitz-Moellendorff, partiu de imediato para o front oriental — apenas para morrer ainda em outubro de 1914. (MARCHAND, 2015, p. 253).

Posteriormente, engajando-se numa disputa acadêmica internacional, conhecida pelo nome de *Krieg der Geister* [Guerra dos espíritos], Wilamowitz assina o malfadado *Aufruf an die Kulturwelt* [Apelo ao mundo da cultura] — ou, como vem a ser conhecido, “Apelo dos 93”, porque conta com a assinatura de noventa e três intelectuais da universidade alemã. Entretanto, o pior ainda está por vir: insatisfeito com o resultado surtido por seus pronunciamentos anteriores, Wilamowitz-Moellendorff redige com suas próprias palavras a infame *Erklärung der Hochschullehrer des Deutschen Reiches* [Declaração dos professores universitários do Império Alemão], reiterando a afirmação da identidade entre a cultura alemã (da qual destaca explicitamente as figuras de Goethe, Beethoven e Kant) e as manifestações mais violentas do militarismo prussiano. Essa declaração, que viria a ser assinada por mais de quatro mil professores universitários alemães, proclama o seguinte:

Nós, professores de universidades da Alemanha e institutos de ensino superior, servimos o estudo e produzimos uma obra da paz. Contudo, enche-nos de indignação que os inimigos da Alemanha, tendo a Inglaterra à frente, desejem — supostamente em nosso favor — polarizar o espírito do estudo alemão e aquilo que chamam de militarismo prussiano. No exército alemão, não há espírito diverso daquele do povo alemão, pois ambos são um só e nós pertencemos a ele.

Nosso exército também cultiva o conhecimento e pode atribuir seus sucessos em parte não menosprezível a ele. O serviço no exército torna nossa juventude apta também a todas as obras da paz, incluindo o conhecimento. Pois esse serviço educa-os para uma lealdade altruísta ao dever e oferece-lhes a autoconfiança e o senso de honra do homem verdadeiramente livre, que se entrega voluntariamente ao todo. Esse espírito vive não apenas na Prússia, mas ao contrário é o mesmo em todas as terras do Império Germânico.

---

<sup>1026</sup> Sobre a ideia de uma crise nos Estudos Clássicos desde o final do século XIX em países da Europa: REINACH, 1884, p. iv-vi; WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1901; MAROUZEAU, 1913; BLUM, 1934. — Não deixa de ser curioso que, no texto citado de Wilamowitz-Moellendorff (1901, p. 209), ele mencione explicitamente os riscos para a educação alemã “da perigosa filosofia, ou meia-filosofia, de Nietzsche” [*von einer gefährlichen Philosophie oder Halbphilosophie, jetzt von Nietzsche*]. Para mais referências sobre essa crise educacional: CURTIUS, [1948] 2013, p. 35; p. 467; RINGER, [1969] 2000, p. 55-72; p. 129-89; CALDER, 1975; MARCHAND, 2003; ROCHE, 2012, p. 31-4; MARCHAND, 2015; HÜBSCHER, 2016, p. 44-53.

É o mesmo na guerra e na paz. Agora nosso exército encontra-se em batalha pela liberdade da Alemanha e, por isso, por todos os benefícios da paz e da moralidade não apenas na Alemanha. Nossa crença é a de que a salvação da cultura de toda a Europa depende da vitória que o “militarismo” alemão conquistará: a virilidade, a lealdade, a coragem para o sacrifício, tal como encontradas no povo alemão livre. (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1914] 1915, p. 33).<sup>1027</sup>

Reafirmando com orgulho e rigor a crença de que uma salvação da cultura europeia [*Kultur Europas*] dependeria de uma vitória do “‘militarismo’ alemão” [*der deutsche ‘Militarismus’*], essa declaração tem por resultado acirrar ainda mais a animosidade geral contra os alemães.<sup>1028</sup> A apropriação dos ideais clássicos chega a tal ponto em sua atuação política desse período que, num discurso de dezembro de 1914, o estudioso apoia-se em argumentos histórico-filológicos para defender a ideia de que a morte em batalha haveria de conferir uma espécie de imortalidade aos jovens “heróis” que se deixassem guiar pela essência e pela clareza da concepção helênica de heroísmo (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1914] 1915, p. 50): segundo o encerramento desse discurso, apenas esses se mostrariam efetivamente dignos de sua pátria.<sup>1029</sup>

Wilamowitz-Moellendorff jamais voltaria atrás em seus posicionamentos políticos do período da guerra — mesmo tendo desfrutado de mais alguns anos de dedicação à Filologia Clássica, com obras de grande fôlego e valor —, embora tenha mantido uma atitude sempre lamentosa face à destruição do mundo que conheceu antes do conflito. No final de sua *História da Filologia* ([1921] 1998, p. 80), por exemplo, apesar da tentativa de manter um tom de otimismo com relação ao destino de sua ciência, ele deplora o fato de que já não seja mais

---

<sup>1027</sup> No original: „Wir Lehrer an Deutschlands Universitäten und Hochschulen dienen der Wissenschaft und treiben ein Werk des Friedens. Aber es erfüllt uns mit Entrüstung, daß die Feinde Deutschlands, England an der Spitze, angeblich zu unseren Gunsten einen Gegensatz machen wollen zwischen dem Geiste der deutschen Wissenschaft und dem, was sie den preußischen Militarismus nennen. In dem deutschen Heere ist kein anderer Geist als in dem deutschen Volke, denn beide sind eins, und wir gehören auch dazu. Unser Heer pflegt auch die Wissenschaft und dankt ihr nicht zum wenigsten seine Leistungen. Der Dienst im Heer macht unsere Jugend tüchtig auch für alle Werke des Friedens, auch für die Wissenschaft. Denn er erzieht sie zu selbststentsagender Pflichttreue und verleiht ihr das Selbstbewußtsein und das Ehrgefühl des wahrhaft freien Mannes, der sich willig dem Ganzen unterordnet. Dieser Geist lebt nicht nur in Preußen, sondern ist derselbe in allen Ländern des Deutschen Reiches. Es ist der gleiche in Krieg und Frieden. Jetzt steht unser Heer im Kampfe für Deutschlands Freiheit und damit für alle Güter des Friedens und der Gesittung nicht nur in Deutschland. Unser Glaube ist, daß für die ganze Kultur Europas das Heil an dem Siege hängt, den der deutsche ‘Militarismus’ erkämpfen wird, die Manneszucht, die Treue, der Opfermut des einträchtigen freien Volkes.“

<sup>1028</sup> A respeito da repercussão negativa e antigermânica dessa querela: RIGHI, [1962] 1967, p. 207-18; RINGER, [1969] 2000, p. 173-88; CANFORA, 1980, p. 41-48; NORTON, 2008, p. 90-92; ANDURAND, 2013, p. 294-308; MARCHAND, 2015, p. 253.

<sup>1029</sup> No original: „So sind diese denn als Helden gefallen, ihres Vaterlandes würdig.“ (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, [1914] 1915, p. 61).

possível realizar um trabalho erudito em cooperação com vários países, como antes o fora.<sup>1030</sup> A destruição de seu mundo aparece intimamente relacionada à destruição física provocada pelo conflito, mas não se restringe a isso: na Alemanha, um dos impactos da derrota é um aumento na insatisfação com o formato acadêmico tradicional, levando a um questionamento de suas bases e à adoção de medidas modernizadoras e democratizantes do ensino. As mudanças sociais acentuam tal tendência e esse quadro vem compreendido pelos classicistas como nefasto, tanto da perspectiva do novo tipo de estudante que se apresenta nas universidades, quanto da perda de prestígio acadêmico da própria área.<sup>1031</sup>

Essa “crise das Humanidades” é sentida de forma aguda por muitos dos filólogos alemães desse período, que, em sua busca por uma solução, voltam-se para a mais jovem promessa do campo na Alemanha: Werner Jaeger.<sup>1032</sup> Professor de Filologia Clássica da Universidade de Kiel (desde 1915), quando Wilamowitz-Moellendorff é compulsoriamente aposentado (sob o regime da nova constituição), em 1921, ele é indicado para ocupar sua prestigiosa cátedra na Universidade de Berlim. Jaeger assume a tarefa de dar continuidade à atuação de seu antecessor, liderando a campanha pela preservação e fortalecimento dos Estudos Clássicos no sistema de ensino alemão, tanto nas escolas secundárias quanto nas universidades. Não se trata de tarefa simples, porque as condições impostas pela República de Weimar são basicamente hostis às prerrogativas aristocráticas de certas categorias, como é o caso dos professores de Estudos da Antiguidade. Ainda assim, Jaeger apresenta uma visão ampla e articulada, capaz de harmonizar as reivindicações de um engajamento com o presente, ao modo de um Nietzsche (cuja cátedra de Filologia Clássica na Basileia ele também ocupara, durante um curto lapso de tempo, em 1914) com as exigências do historicismo de um Wilamowitz.

---

<sup>1030</sup> No original: „Aber wenn wir auf das Leben zurückschauen, das die Philologie seit Jahrhunderten durchmessen hat, werden wir an ihrer Lebenskraft nicht verzweifeln, auch wenn es so glücklich nicht weitergehen kann, wie wir hofften, als noch die Arbeitsgemeinschaft der gesamten gesitteten Welt bestand.“

<sup>1031</sup> Para referências sobre a vida e a obra de Wilamowitz-Moellendorff na história dos Estudos Clássicos: RIGHI, [1962] 1967, p. 204-5; RINGER, [1969] 2000, p. 269-71; CANFORA, 1980, p. 31-48; LLOYD-JONES, 1982b; HERZOG, 1983, p. 284-6; MOMIGLIANO, 1985, p. 179-84; CALDER, 1986; FOWLER, 1990; CALDER, 1991; AFRICA, 1993, p. 153-4; LANZA, 1995, p. 725-34; BOLLACK, 1996, p. 60-92; HUMMEL, 2000, p. 328-30; PORTER, 2000, p. 269-73; GILDENHARD, 2003, p. 166-9; p. 183-7; NORTON, 2008; FOWLER, 2009; KAESSER, 2009, p. 7-8; ESPAGNE, MAUFROY, 2011, §16; CALDER, [2012] 2014b; ANDURAND, 2013, p. 263-322; HARLOE, 2013, p. 1-7; MALTA, 2015, p. 84-6; MARCHAND, 2015, p. 243; HÜBSCHER, 2016, p. 40-53.

<sup>1032</sup> Segundo Suzanne Marchand (2015, p. 254): “Buscando um Perseu que salvasse e restaurasse o mundo do neoclassicismo burguês do pré-guerra, Wilamowitz, junto com muitos outros classicistas acadêmicos e professores de Ginásio, voltam-se para Werner Jaeger, um filólogo muito mais jovem, de orientação filosófica, que parece ter a medida exata de *bona fides* linguística, piedade institucional e impulsos semivitalistas para evadir o monstro da reforma democratizante.”

Nesse sentido, o estudioso pareceria de fato uma excelente escolha para a Filologia enfrentar os desafios de sua situação contemporânea.<sup>1033</sup>

A forma como Jaeger resolve articular o ensino clássico com as novas exigências do presente é por meio da ideia de um Humanismo renovado, que viria a ser chamado por ele de “Terceiro Humanismo” [*Dritte Humanismus*], em alusão àqueles que teriam sido o primeiro (no Renascimento) e o segundo (com o *Neuhumanismus*), conforme a necessidade de articular o presente alemão com “seu” passado helênico. Para se ter uma ideia de como esse novo esquema historiográfico pretende exercer influência sobre o presente com que se engaja, a partir de uma reflexão aguda sobre a Antiguidade clássica, podemos considerar a mais célebre de suas obras: a *Paideia* (1933-47). Buscando harmonizar o humanismo universalizante com o historicismo científico, esse livro representa uma das últimas e mais célebres tentativas frustradas de empregar uma espécie de *coincidentia oppositorum* para defender as prerrogativas dos Estudos da Antiguidade no presente. O estudioso coloca-se como alguém disposto a flertar com o entusiasmo provocado pelo advento do período “revolucionário” da Alemanha sob o Terceiro Império [*Drittes Reich*], por meio de sua ampla história do pensamento helênico, fundamentando-se numa ideia que lhe parece básica para a restauração das forças vitais da Alemanha: a noção de *paideia*, compreendida como *Bildung* [formação ou educação].

Em suas exposições, muitas vezes filologicamente precisas e historicamente perspicazes, Jaeger dá a ver de que modo gostaria que essas reflexões de caráter pedagógico desempenhassem uma função de *arkhē* para revitalizar o presente alemão. Nesse sentido, ele alerta que “não se trata só de um sentimento de parentesco racial [*ein Nähegefühl rassischer Verwandtschaft*], por maior que seja a importância desse fator para a compreensão íntima de outro povo” (JAEGER, [1933] 1995, p. 6), mas também de uma união espiritual entre os povos helênicos e os germânicos. Esse passado comum constituiria para Jaeger tanto o princípio da verdadeira cultura [*Kultur*], a única que o mundo jamais teria conhecido — segundo uma visão extremamente eurocêntrica que restringiria à Europa todo o desenvolvimento cultural verdadeiro (JAEGER, [1933] 1995, p. 7-8) —, quanto o único meio para renovar o poder espiritual dos alemães no presente:

Talvez não tenhamos ganhado grande coisa em afirmar que os gregos foram os criadores da ideia de cultura, num tempo cansado de cultura e em que se

---

<sup>1033</sup> Para mais referências sobre a reforma do ensino no período da República de Weimar: RINGER, [1969] 2000, p. 72-90; p. 189-397; ROCHE, 2012, p. 27; MARCHAND, 2015, p. 253; HÜBSCHER, 2016, p. 61-83; p. 129-41. — Sobre o papel “conciliador” de Jaeger, articulador das obras de Nietzsche e Wilamowitz, em sua atuação na Universidade de Berlim: RINGER, [1969] 2000, p. 239-45; HERZOG, 1983, p. 286-8; PORTER, 2000, p. 266; ANDURAND, 2013, p. 309-40; HÜBSCHER, 2016, p. 18-53.

pode considerar como sobrecarga essa paternidade. Mas o que hoje denominamos cultura não passa de um produto deteriorado, derradeira metamorfose do conceito grego originário. [...] Precisamente num momento histórico em que, pela própria razão de seu caráter epigonal, a vida humana se encolheu na rigidez da sua carapaça, em que o complicado mecanismo da cultura se tornou hostil às virtudes heroicas do Homem, é preciso, por profunda necessidade histórica, voltar os olhos para as fontes de onde brota o impulso criador do nosso povo, penetrar nas camadas profundas do ser histórico em que o espírito grego, estreitamente vinculado ao nosso, deu forma à vida palpitante que ainda em nossos dias se mantém, e eternizou o instante criador de sua irrupção. O mundo grego não é só o espelho onde se reflete o mundo moderno em sua dimensão cultural e histórica ou um símbolo de sua autoconsciência racional. O mistério e deslumbramento originário cercam a primeira criação de seduções e estímulos em eterna renovação. Quanto maior é o perigo de até o mais elevado bem se degradar no uso diário, com tanto maior vigor sobressai o profundo valor das forças conscientes do espírito que se destacaram na obscuridade do coração humano e estruturaram, no frescor matinal e com o gênio criador dos povos jovens, as mais altas formas de cultura. (JAEGER, [1933] 1995, p. 8-9, trad. Artur M. Parreira).

Ou seja, o classicista alemão propõe um retorno aos povos helênicos a fim de renovar os padrões culturais e pedagógicos de seu próprio tempo: apelando para algo que seria dado a ver a partir da dimensão histórica de desenvolvimento desses povos “primordiais”, Jaeger sugere sua importância para o presente, pois tal experiência poderia ser vivenciada em sua essência supra-histórica. Em suas proposições, obviamente se faz notar o vocabulário vitalista de Dilthey, que, tal como sugerido pelo estudo de Bruno Hübscher (2016), está entre as principais influências filosóficas para a concepção jaegeriana de *paideía*.<sup>1034</sup>

Em que pesem os esforços dessa empreitada, o destino reservado a ela é emblemático de seus problemas constitutivos mais básicos. Em nenhum outro lugar Jaeger revela com mais pungência sua consciência sobre as imensas dificuldades de sua tarefa do que nas palavras com que encerra sua introdução ao livro:

O nascimento da moderna história da Antiguidade, considerada como disciplina científica, trouxe consigo uma mudança fundamental da nossa atitude para com ela. O novo pensamento histórico aspira antes de tudo ao conhecimento do que realmente foi e como foi. No seu apaixonado intento de ver claramente o passado, considerou os clássicos como um simples fragmento da História — embora um fragmento da maior importância —, sem colocar nem prestar atenção ao problema de sua influência direta sobre o mundo atual. Considerou-se esse um problema pessoal e o juízo sobre seu valor foi deixado ao critério de cada um. Mas, ao lado dessa história

---

<sup>1034</sup> Não é possível remontar toda a complexidade do “Terceiro Humanismo” aqui. Para mais detalhes da proposta: RINGER, [1969] 2000, p. 272-4; HERZOG, 1983, p. 286-8; GILDENHARD, 2003, p. 169-73; FLEMING, 2012a, p. 83-91; ANDURAND, 2011; 2013, p. 322-35; HÜBSCHER, 2016, p. 54-181. — Sobre os aportes de Dilthey para uma reflexão sobre hermenêutica, história e literatura: RINGER, [1969] 2000, p. 294-313; BARROSO, 2014, p. 150-1; ARAÚJO, 2020, p. 187-219.

enciclopédica e objetiva da Antiguidade, menos livre de valorações do que imaginam seus mais eminentes promotores, permanece o perene influxo da “cultura clássica”, por mais que procuremos ignorá-lo. A concepção clássica da história que o sustentava foi eliminada pela investigação, e a ciência não se preocupou com dar-lhe novo fundamento. Pois bem: quando nossa cultura toda, abalada por uma experiência histórica monstruosa, se vê forçada a um novo exame de seus próprios fundamentos, propõe-se outra vez à investigação da Antiguidade o problema, último e decisivo para nosso próprio destino, da forma e do valor da educação clássica. Esse problema só pode ser resolvido pela ciência histórica e à luz do conhecimento histórico. Não se trata de apresentar artisticamente o assunto, mas de compreender o fenômeno imperecível da educação antiga e o impulso que a orientou, a partir de sua própria essência espiritual e do movimento histórico a que deu lugar. (JAEGER, [1933] 1995, p. 19-20, trad. Artur M. Parreira).

Em todo caso, os líderes da “revolução nacional-socialista” na Alemanha da década de 1930 não ficam convencidos do entusiasmo patriótico que tal arranjo teórico-historiográfico seria capaz de despertar — por mais tendencioso que em certas passagens se mostre a um ideário nazista — e Jaeger acaba não encontrando muitos defensores de sua obra na Alemanha. Eventualmente, o estudioso tem que deixar a prestigiosa cátedra de Filologia Clássica na Universidade de Berlim, devido a seu casamento com uma “não ariana”, partindo para o exílio nos Estados Unidos em 1936.<sup>1035</sup>

Esse é apenas um exemplo do tipo de resultado obtido por tentativas de unir uma abordagem historicista (preocupada com as especificidades do contexto histórico em si mesmo) a uma abordagem humanista (preocupada com valores “universais”, de aplicação no presente). Para que não se imagine que eu esteja exagerando o tamanho do problema representado pela necessidade de se avançarem justificativas ao estudo da Antiguidade nesse contexto histórico, basta considerar quão próximas de alguns pontos das propostas mencionadas anteriormente são estas palavras:

Não se deve afastar o estudo da história antiga, pois a história romana, bem apreciada nas suas linhas gerais, é e será sempre a melhor mestra não só para o presente como para o futuro. O ideal da cultura helênica, na sua típica beleza, deve ser aproveitado. Não se deve destruir a grande comunidade racial pelas diferenciações entre os vários povos. A luta que hoje se agita tem o grande objetivo de, ligando sua existência ao passado milenar, unificar o mundo

---

<sup>1035</sup> Para referências sobre a vida e a obra de Jaeger na história dos Estudos Clássicos: MARROU, 1946; SNELL, [1946] 2012, p. 267-8; BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 656-8; RIGHI, [1962] 1967, p. 221-2; LLOYD-JONES, 1982b, p. xxvii-xxviii; CALDER, 1990; ANDURAND, 2011; AFRICA, 1993, p. 156; GILDENHARD, 2003, p. 169-73; p. 187-8; DEMONT, 2004; PORTER, 2010, p. 244-6; ESPAGNE, MAUFROY, 2011, §18; CALDER, [2012] 2014a; ANDURAND, 2013, p. 318-40; ELSNER, 2013a, p. 138-45; MARCHAND, 2015, p. 253-7; HÜBSCHER, 2016.



grego com o germânico. (HITLER, [1925] 2001, p. 319, trad. Klaus Von Puschen, mod.).

Trata-se de uma passagem do livro *Mein Kampf* [*Minha luta*], onde Hitler aborda longamente o problema da educação no Estado a ser implementado pelos nacionais-socialistas. “Cultura”, “humanidade”, “beleza grega”, “espírito”, “ideal moral”, são todas expressões empregadas pelo autor para delinear os pontos mais importantes de seu programa educacional. O resultado desse programa constitui um dos piores crimes já cometidos contra a humanidade... pela própria humanidade (*É isto um homem?*, pergunta Primo Levi no título de seu relato de testemunho sobre os horrores de Auschwitz). Com isso, não quero sugerir que os Estudos Clássicos tenham sido responsáveis pelo nazismo. Não se trata disso. Ainda assim, precisamos conhecer nossa própria história e ter atenção para reconhecer os pressupostos historicamente constituídos em torno a determinadas ideias: o ideal de beleza grega, enquanto tal, faz parte hoje de um ideário racista; o ideal europeu de humanidade, enquanto tal, pertence hoje a um ideário etnocêntrico; o ideal da superioridade moral do Ocidente, enquanto tal, fundamenta hoje um ideário imperialista. O que fazer a partir dessas constatações é a grande pergunta que se coloca com cada vez mais urgência às áreas dedicadas ao estudo das Humanidades.<sup>1036</sup>

Apesar das apropriações nazifascistas, continuam a existir tanto abordagens monumentais quanto antiquárias na historiografia dos Estudos Clássicos e da educação antiga: algumas em que uma das tendências predomina, outras em que se busca uma combinação delas. Ainda devo mencionar a *História da educação na Antiguidade*, de Henri-Irénée Marrou (1948), e a *História dos Estudos Clássicos*, de Rudolf Pfeiffer (1968-76), para sugerir que — à luz dos eventos traumáticos da Segunda Guerra Mundial — essas são tentativas anacrônicas de defender o campo recorrendo às mesmas estratégias já empregadas por Wilamowitz e Jaeger. As deficiências desse tipo de arranjo historiográfico são denunciadas com cada vez mais frequência pelas novas gerações de estudiosos e estudiosas que entram no campo, compostas por elementos sociais mais heterogêneos e formadas em escolas de pensamento mais crítico dos pressupostos da tradição clássica (como é o caso do materialismo histórico, da psicanálise, do estruturalismo etc.). Isso não quer dizer que o dilema colocado pela necessidade de justificar o estudo da Antiguidade em vista do presente esteja superado ou tenha sido simplesmente ultrapassado, mas que exige uma forma diversa de encarar o problema. À guisa de indicação, e

---

<sup>1036</sup> Sobre as apropriações nazifascistas da Antiguidade clássica e seu impacto sobre os Estudos Clássicos: RINGER, [1969] 2000, p. 399-411; CANFORA, 1980, p. 57-159; SETTIS, 2004, p. 92-3; FLEMING, 2006; 2007; MARSH, 2007, p. 218-9; RIEDEL, 2007, p. 185; SILVA, 2007; ROCHE, 2012; ANDURAND, 2013, p. 340-58; MARCHAND, 2014; HÜBSCHER, 2016, p. 142-218; NELIS, 2018; ROCHE, 2018.

para já encaminhar esta seção ao fim, gostaria de retomar pela última vez um aspecto do debate entre Wilamowitz e Nietzsche. Desta vez, contudo, trata-se de um (quase) silencioso diálogo dos mortos.

Como vimos, embora tenha se colocado como aguerrido defensor do “método histórico-crítico” durante toda a polêmica contra Nietzsche — e em muitos outros momentos de sua brilhante carreira como o mais influente classicista da passagem do século XIX para o XX —, Wilamowitz-Moellendorff parece ter se dado conta em breve das limitações e contrassensos de abordagens estritamente historicistas. Essa percepção decerto fica muito aguda com os debates de 1890 sobre a reforma do ensino na Alemanha e, ainda que outros trechos de seus discursos pudessem ser mencionados para sugerir isso, a conclusão de sua conferência ministrada em Oxford (e traduzida para o inglês por Gilbert Murray), em 1907, “On Greek historical writing”, é um dos trechos mais emblemáticos da ambiguidade que caracteriza a atitude geral do estudioso com relação ao tema. Depois de elogiar o trabalho de historiadores tradicionais como Posidônio e Tácito (entre os antigos), Gibbon e Mommsen (entre os modernos), ele afirma:

A tradição oferece-nos apenas ruínas. Quanto mais nos aproximamos para testá-las e examiná-las, tanto mais claramente notamos quão arruinadas estão; e, a partir de ruínas, não é possível construir um todo. A tradição está morta; nossa tarefa é revivificar a vida que findou. Sabemos que fantasmas não podem falar até que tenham bebido sangue; e os espíritos que invocamos demandam o sangue de nossos corações. Oferecemo-lo de bom grado; mas se eles então passam a habitar nossa questão, algo de nós entrou neles; algo alheio, que precisa ser extraído, extraído em nome da verdade! Pois a Verdade é uma deusa exigente; ela não conhece o respeito por nomes e sua aia, a Ciência, continua sempre adiante, para além de Posidônio e Tácito, para além de Gibbon e Mommsen, embora, tanto quanto sua arte os tenha enobrecido, as obras desses homens devam perdurar. Uma vez que temos sobre os gregos a vantagem de possuir a ciência da história, mesmo o maior dentre nós não pode mais reclamar o tipo de autoridade que pertenceu por séculos até a um homem como Lívio. Mas quem quer que seja digno de servir a deusa imortal se resigna alegremente à vida transitória de suas obras. E ele tem também o conforto de que na Ciência não há derrota, desde que a tocha seja passada ainda acesa para um sucessor. (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1908, p. 25-6).<sup>1037</sup>

---

<sup>1037</sup> Tradução a partir do trecho já traduzido para o inglês por Gilbert Murray: “The tradition yields us only ruins. The more closely we test and examine them, the more clearly we see how ruinous they are; and out of ruins no whole can be built. The tradition is dead; our task is to revivify life that has passed away. We know that ghosts cannot speak until they have drunk blood; and the spirits which we evoke demand the blood of our hearts. We give it to them gladly; but if they then abide our question, something from us has entered into them; something alien, that must be cast out, cast out in the name of truth! For Truth is a stern goddess; she knows no respect of persons, and her hand-maid, Science, strides ever onward, beyond Posidonius and Tacitus, beyond Gibbon and Mommsen, even though, so far as art has ennobled them, these men’s works may endure. Because we have over the Greeks the advantage of possessing a science of history, the greatest of us can no longer claim the sort of authority which belonged for centuries even to a man like Livy. But he who is worthy to serve the immortal goddess resigns himself

O trecho é interessantíssimo não apenas pela ambiguidade com que explora o que deve haver de presente em toda e qualquer investigação do passado, mas também porque recorre a algumas imagens dignas de nota para a presente argumentação. Em primeiro lugar, a dos fantasmas do passado que precisam receber sangue novo para conseguir falar no presente. Embora tenha *pedigree* homérico (*Od.* 11.140-149), essa imagem parece ter sido empregada e formulada nesse sentido pela primeira vez por ninguém menos que o próprio Nietzsche: no aforismo de n. 126 de *Opiniões e sentenças diversas* (orig. 1879), retomadas depois em *Humano, demasiado humano II* (orig. 1886), o filósofo fala da necessidade de oferecer o próprio sangue para animar — conforme a alma de cada um — as obras do passado, fazendo com que sejam capazes de se comunicar.<sup>1038</sup> A imagem é retomada no aforismo de n. 408, que encerra a coletânea e se intitula “Descida ao Hades”, tendo uma dimensão programática evidente desde suas palavras iniciais: “Também eu estive no mundo inferior, como Ulisses, e frequentemente para lá voltarei; e não somente carneiros sacrifiquei, para poder falar com alguns mortos: para isso não poupei meu próprio sangue.” (NIETZSCHE, [1879] 2008, p. 126, trad. Paulo César de Souza). Wilamowitz-Moellendorff está a par do emprego dessa imagem por Nietzsche no momento em que se apresenta em Oxford, não sendo insignificante que, enquanto o título de sua primeira conferência é “On Greek historical writing”, o da segunda (proferida por ele no dia seguinte) seja “Apollo” e aborde a história da constituição gradual desse deus (segundo uma interpretação histórica em franca oposição à leitura nietzschiana de *O nascimento da tragédia*). Em todo caso, é possível que Wilamowitz-Moellendorff já conhecesse tal imagem há muito mais tempo, como sugere uma carta de 1883, endereçada a seu professor Hermann Usener, na qual escreve: “A poesia antiga (e, naturalmente, a lei, a crença e a história) está morta: nossa tarefa é vivificá-la.”<sup>1039</sup> Em segundo lugar, cumpre destacar ainda a imagem da tocha da Ciência como símbolo da transmissão da Verdade desde a Antiguidade

---

gladly to the transitory life of his works. And he has also the comfort that in Science there is no defeat, if only his torch is handed on still burning to his successor.”

<sup>1038</sup> O trecho mais significativo do aforismo é o seguinte: “Devemos negar aos que vêm depois o direito de animar conforme sua alma as obras do passado? Não, pois somente ao lhes darmos nossa alma elas continuam vivendo: apenas *nosso* sangue faz com que *nos* falem. A execução realmente ‘histórica’ falaria de modo espectral para espectros.” (NIETZSCHE, [1879] 2008, p. 51, trad. Paulo César de Souza).

<sup>1039</sup> No original: „Die alte Poesie (und natürlich ebenso Recht und Glaube und Geschichte) ist tot: unsere Aufgabe ist, sie zu beleben.“ (WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, 1883 *apud* DIETERICH, HILLER, 1934, p. 28). — Lateralmente, gostaria de deixar anotado que um aspecto criticável da atuação filológica de Wilamowitz é o modo como se esforçou para escamotear o legado de Usener da história dos Estudos Clássicos: BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 581-8; RIGHI, [1962] 1967, p. 194-5; GENTILI, [1985] 1988, p. 223-5; MOMIGLIANO, 1985, p. 145-68 (esp. 148-9); BREMMER, 1990; GILDENHARD, 2003; SETTIS, 2004, p. 94-8.

até os dias de hoje, porque essa mesma imagem aparece — como já sugeri antes — com o valor de um *leitmotiv* ao longo de toda a sua *História da Filologia* (orig. 1921).<sup>1040</sup>

Se com o passar do tempo a atitude de Wilamowitz-Moellendorff torna-se mais ambígua quanto à pretensa dicotomia entre o historicismo (em sua proposta de leitura científica do passado, em chave descritiva) e, por outro lado, o humanismo (em sua abordagem idealizadora, segundo interesses prescritivos), é possível dizer que Nietzsche busca — e encontra — uma via alternativa a essas aporias dos discursos sobre a Antiguidade clássica. Beneficiando-se das investigações sobre o tema propostas na segunda de suas *Considerações extemporâneas*, o estudioso empreende esforços notáveis para se posicionar criativamente perante a questão. A meu ver, é possível escutar os ecos distorcidos de toda essa discussão sobre humanismo e *Altertumswissenschaft* mesmo nos títulos de obras como *Humano, demasiado humano* (orig. 1878) e *A gaia ciência [Die fröhliche Wissenschaft]* (orig. 1882), como se Nietzsche estivesse buscando alternativas críticas a elas.<sup>1041</sup> O que emerge do tratamento disperso e fragmentário que o filósofo dedica ao tema é o seguinte: uma abordagem historicista dos gregos antigos oferece subsídios para que — compreendendo a profunda estranheza desses que foram e talvez continuem sendo modelos para nós — sejamos capazes de contemplar a própria estranheza daquilo que nos é constitutivo. Nesse sentido, os gregos antigos surgem para Nietzsche como uma espécie de “nós, outros”. Pelo menos é assim que interpreto o que fica sugerido em parte do aforismo de n. 452 de *Humano, demasiado humano*:

O passado inteiro da cultura antiga foi construído sobre a violência, a escravidão, o embuste, o erro; mas nós, herdeiros de todas essas situações, e mesmo concreções de todo esse passado, não podemos abolir a nós mesmos, nem nos é permitido querer extrair algum pedaço dele. (NIETZSCHE, [1878] 2000, p. 220, trad. Paulo César de Souza).<sup>1042</sup>

Ou ainda no aforismo de n. 218 de *Opiniões e sentenças diversas*:

---

<sup>1040</sup> Para reflexões sobre os posicionamentos de Wilamowitz-Moellendorff a partir de uma interpretação das conferências proferidas na Universidade de Oxford em 1907: FOWLER, 2009.

<sup>1041</sup> O que diz o aforismo intitulado “A futura ‘humanidade’”, o de n. 337 de *A gaia ciência*, parece conter uma síntese disso, corroborando minha leitura da importância desses temas para a reflexão nietzschiana. Isso aparece de forma ainda mais concentrada no aforismo de n. 178 de *O andarilho e sua sombra* (orig. 1880), retomado em *Humano, demasiado humano II* ([1886] 2008, p. 196, trad. Paulo César de Souza): “*Acessórios de toda veneração*. — Onde quer que se venere o passado, não se deve permitir a entrada dos que limpam esmeradamente. A piedade não fica à vontade sem um pouco de poeira, sujeira e porcaria.”

<sup>1042</sup> O potencial pedagógico do estranhamento aparece explicitamente explorado ainda em *Humano, demasiado humano*, no aforismo de n. 616: “*Alienado do presente*. — Há grandes vantagens em alguma vez alienar-se muito de seu tempo e ser como que arrastado de suas margens, de volta para o oceano das antigas concepções do mundo. Olhando para a costa a partir de lá, abarcamos pela primeira vez sua configuração total, e ao nos reaproximarmos dela teremos a vantagem de, no seu conjunto, entendê-la melhor do que aqueles que nunca a deixaram.” (NIETZSCHE, [1878] 2000, p. 260, trad. Paulo César de Souza).

*Os gregos como intérpretes.* — Ao falarmos dos gregos, involuntariamente falamos de hoje e de ontem ao mesmo tempo: sua história, por todos conhecida, é um reluzente espelho, que sempre reflete o que não se acha nele próprio. Usamos a liberdade de falar deles para poder silenciar a respeito de outros — a fim de que eles mesmos falem algo no ouvido do leitor meditativo. Assim os gregos facilitam ao homem moderno a comunicação de várias coisas dificilmente comunicáveis e que fazem refletir. (NIETZSCHE, [1879] 2005, p. 80, trad. Paulo César de Souza).

Nietzsche inaugura assim uma forma de abordagem da Antiguidade clássica que, enquanto questiona sua dimensão modelar para o presente (ao modo humanista), mantém sua importância como meio de reflexão engajada com ele, na medida em que oferece um material dotado, a um só tempo, de “alteridade” e “ipseidade”, “estranheza” e “familiaridade”. Algo, portanto, da ordem de certa *Unheimlichkeit* [“infamiliaridade” ou “íntima estranheza”]. É precisamente essa via que vem a ser explorada por alguns dos mais instigantes estudos da Antiguidade propostos durante o século XX: dos ritualistas de Cambridge (Gilbert Murray, Jane Ellen Harrison e Francis Cornford), passando por figuras como E. R. Dodds, até Jean-Pierre Vernant, Nicole Loraux, Marcel Detienne e Walter Burkert, os gregos antigos também surgem provocativamente como *strangers within* para a contemporaneidade.<sup>1043</sup>

Nesse sentido, a profecia de Rohde para Nietzsche parece ter se concretizado. Afinal, dos filólogos envolvidos na querela em torno à publicação de *O nascimento da tragédia*, ele é quem detém a prerrogativa de ter se mantido ainda como “um cidadão dos que estão por vir” (mesmo que isso só tenha sido possível *fora* da Filologia Clássica).<sup>1044</sup> A autorreferida extemporaneidade de Nietzsche talvez já indicasse algo nessa linha (como sugerem os fragmentos de n. 337 e 377, de *A gaia ciência*), mas não acredito que isso encerre o problema. Nos dias de hoje, qualquer classicista — e mesmo qualquer pessoa engajada seriamente com o estudo da História — precisa refletir e se posicionar sobre a forma como seu estudo participa do presente. Ao fim e ao cabo, cada resposta talvez esteja sempre fadada a se desdobrar a partir do que permanece por vir...

---

<sup>1043</sup> Sobre as contribuições de Nietzsche para os Estudos Clássicos e seu legado nesse campo: BERNARDINI, RIGHI, 1947, p. 556-81; RIGHI, [1962] 1967, p. 11-45; p. 207-10; ARROWSMITH, 1963b; PFEIFFER, 1968, p. ix; SILK, STERN, 1981; MANSFELD, 1986; AFRICA, 1993, p. 161-2; PORTER, 2000; 2004b; STIEGLER, 2006; LEGHISSA, 2007, p. 209-49; DENAT, 2008; COZZO, 2011, p. 354-62; KAMMLER, [2012] 2014; ANDURAND, 2013, p. 226-30; HÜBSCHER, 2016, p. 32-44.

<sup>1044</sup> Ainda assim, todos os nomes envolvidos nessa querela têm uma grandeza intelectual reconhecida atualmente. Para um classicista tão representativo do século XX quanto Martin L. West, Wilamowitz-Moellendorff constitui o modelo máximo de prática filológica (FRIES, 2015, p. 152), enquanto outra figura igualmente importante para a área, Gregory Nagy, retorna com frequência ao livro monumental de Rohde, *Psyche* (1890-94). No campo da música, o amplo reconhecimento público de Wagner dispensa maiores considerações.

## *Philologie im Exil*<sup>1045</sup>

Inúmeras propostas foram desenvolvidas por classicistas europeus e estadunidenses de meados do século XX até os dias de hoje para refletir sobre a relação entre os Estudos Clássicos e uma educação para o presente, sobretudo por meio de suas prerrogativas pedagógicas e sua relação privilegiada com a Literatura no âmbito dos projetos nacionais de educação. Ainda houve quem tenha recorrido à Antiguidade como alternativa às dificuldades impostas pelo miserável horizonte do pós-guerra. Acredito que assim devam ser encaradas obras históricas (de viés monumental), em seu enaltecimento à “Tradição Clássica”, como os seguintes livros: de Gilbert Murray, *The Classical Tradition in Poetry* (1927); de Gilbert Highet, *The Classical Tradition* ([1949] 1976); de R. R. Bolgar, *The Classical Heritage and Its Beneficiaries* ([1954] 1973).<sup>1046</sup> Esse tipo de proposta, contudo, já não se mostrava mais significativa para as novas gerações, depois dos horrores vividos durante os conflitos mundiais — principalmente aqueles perpetrados pelo nazismo, durante a Segunda Guerra —, e as premissas dos Estudos Clássicos começaram a encontrar questionamentos cada vez mais radicais desde então.

A questão foi sintetizada com pungência nos seguintes termos:

O problema do Holocausto como um evento na *cultura* europeia — independentemente de questões de ética, história, mecanização do assassinato ou qualquer outro tema no vasto repertório dos estudos do Holocausto — aparece assim. A *Bildung*, entendida como formação educacional (sobretudo na tradição clássica) de homens europeus (inicialmente apenas homens, mas no início do século XX também mulheres), pretendia tornar essas pessoas eticamente melhores: não apenas educadas, instruídas, retoricamente competentes para as várias demandas sociais e políticas do final do século XVIII, do XIX e do início do XX, mas também pessoas *melhores*. O florescimento cultural desse período — com o triunfo das universidades, a ascensão das humanidades seculares, da filologia e da filosofia — depende fundamentalmente dessa suposição axiomática. Entre 1933 e 1945, a nação que havia criado e fomentado mais do que todas as outras essa ideologia (na esteira do trabalho inspirador de Winckelmann sobre as artes da Antiguidade e outros estudiosos) sistematicamente e em nome de um insano nacionalismo racista refutou a ligação entre *Bildung* e humanidade, entre educação cultural e ética, entre a tradição clássica e qualquer coisa que pudesse ser valorizada na ação humana. (ELSNER, 2013b, p. 215).

---

<sup>1045</sup> “Filologia no exílio”, expressão alemã empregada por Victor Klemperer (1948) no título de uma resenha sobre o livro *Mimesis*, de Auerbach.

<sup>1046</sup> Não é indiferente para a leitura proposta aqui o fato de que justamente Gilbert Highet seja o tradutor da *Paideia* de Jaeger para o inglês, com seus três volumes publicados entre 1939 e 1944 (antes mesmo, portanto, que a obra fosse integralmente publicada em alemão).

Para a tradição humanista e os Estudos Clássicos, que em suas manifestações modernas eram basicamente reinvenções alemãs do século XIX, esse foi um trauma fatal. Houve quem tenha tentado recalculá-lo, como mero desvio malfadado na rota acertada da Modernidade, mas os sintomas desse trauma não tardaram a se manifestar e exigir novos trabalhos de análise da cultura moderna.<sup>1047</sup>

Quando aludi acima ao caráter anacrônico dos projetos historiográficos de Marrou (1948) e Pfeiffer (1968-76), era justamente a manutenção de certos pressupostos idealistas (humanistas) que eu criticava. Ambos trabalharam com a ideia de que o estudo da Antiguidade clássica, em si mesmo, fosse capaz de elevar moralmente seus praticantes; sob o signo de uma *philologia perennis* (cristã), ambos pretenderam encontrar no passado comportamentos e práticas a serem transpostos como modelos para o presente;<sup>1048</sup> nenhum dos dois mostrou muito interesse na dimensão social, ou mesmo institucional, dos fenômenos históricos que estudavam (a educação antiga e a prática da erudição clássica, respectivamente). Pfeiffer ainda deixou-se seduzir pela ideia de escrever uma espécie de história heroica do campo, destacando as grandes personalidades geniais responsáveis por seus avanços, sem parecer notar a influência de fatores “externos”, como política, economia e religião, sobre as condições que tornavam viáveis alguns desses avanços. O nível de alienação a que pode chegar uma história escrita nesses moldes é o de exprimir surpresa diante do fato de que, durante o Renascimento, “a erudição clássica tivesse se tornado um dom hereditário.” (PFEIFFER, 1976, p. 128).<sup>1049</sup> Evidentemente, esses livros foram grandes contribuições para a área dos Estudos Clássicos, capazes de ainda instigar o pensamento, mesmo em seus posicionamentos mais anacrônicos: “afinal, o que levou esses estudiosos a imaginar que o simples ato de ler Homero elevaria moralmente uma pessoa?”

---

<sup>1047</sup> Sobre a necessidade de uma mudança de “paradigma”, a partir de 1945, na prática dos Estudos Clássicos e das Humanidades de modo geral (entre muitos outros exemplos possíveis): SNELL, [1946] 2012, p. 267-72; MOMIGLIANO, 1969, p. 43; LE GOFF, [1977] 2013, p. 123-41; p. 245-55; CANFORA, 1980, p. 273-84; DE MAN, 1982; HERZOG, 1983, p. 288-9; GENTILI, [1985] 1988, p. 223-33; BERNAL, 1987, p. 400-38; KNOX, [1988] 1993a; HALEY, 1989; SKINNER, 1989; AFRICA, 1993, p. 162-3; HALL, 1996, p. 334-5; LIVERANI, 1996, p. 422-4; READINGS, 1996, p. 89-193; CASANOVA, [1999] 2002, p. 105-7; CUSSET, 2003, p. 32-8; GILDENHARD, 2003, p. 188-203; GUARINELLO, 2003; LEONARD, 2005; LORAUX, 2005; COZZO, 2011, p. 350-62; ANDURAND, 2013, p. 359-73; ELSNER, 2013a, p. 144-5; HARLOE, 2013, p. 20-5; HÜBSCHER, 2016, p. 1-17. — Apesar disso, propostas conservadoras (críticas de possíveis inovações em termos pedagógicos) foram avançadas por Robert (1946), Curtius ([1948] 2013), Arendt ([1954] 2016, p. 221-47), Momigliano (1983, p. 57-74) e Merquior (1985), por exemplo.

<sup>1048</sup> O autoritarismo de base religiosa a partir do qual a visão de Marrou (1948a, p. 335) se impõe em sua história transparece em momentos específicos de sua exposição, como quando afirma: “A educação clássica fornece a matéria primeira de um tipo humano superior, apto a tudo, — se ele descobrir ao quê, a Quem se consagrar.” — O emprego da letra maiúscula em “Quem” já sugere a orientação religiosa de seu projeto, mas ela vem abertamente declarada nas últimas palavras do livro, quando se refere à exemplaridade da educação clássica colocada a serviço de Deus no Império cristão.

<sup>1049</sup> Em referência a Janus e Franciscus Dousa; aos dois Heinsii; aos dois Vossii; aos dois ou três Gronovii e aos dois Burmanni. Ainda seria preciso incluir em sua lista os dois Manúcios, os dois Estéfanos, os dois Escalígeros...

alguém pode se perguntar hoje. Ainda assim, cumpre salientar que nenhum deles teve sucesso em enfrentar o principal motivo de seus respectivos projetos, qual seja: a crise enfrentada pelos Estudos Clássicos e pelas Humanidades de modo geral após a Segunda Guerra.<sup>1050</sup>

As grandes histórias monumentais sobre os desenvolvimentos da humanidade e suas instituições têm sido cada vez mais questionadas por aquilo que precisam escamotear ou falsear para impor suas versões dos fatos. Quanto de mitológico não persiste na história de um campo em que uma determinada *arkhḗ* antiga (imemorial) fundamenta uma prática no presente, cujo *télos* é uma forma de restabelecimento dessa mesma *arkhḗ*? Pois é desse esquema que frequentemente se trata no caso das *Histórias dos Estudos Clássicos* e suas variantes (como as *Histórias da educação na Antiguidade*):

O humanismo repousa definitivamente na autoridade de uma tradição que se recebe de seus mestres e que se transmite, por sua vez, indiscutida. Donde um benefício que aproveito para destacar: há entre todos os espíritos, tanto aqueles de uma mesma geração quanto aqueles de toda uma história, uma homogeneidade profunda, que torna mais fácil a comunicação, a comunhão. Benefício que nós sabemos valorizar, em face da anarquia presente em que nossa cultura se debate: no seio de uma cultura clássica, todos os homens têm em comum um mesmo tesouro de admirações, modelos, regras e, antes de tudo, exemplos, metáforas, imagens, palavras: uma linguagem comum. (MARROU, 1948a, p. 333).<sup>1051</sup>

Dar a ver os fatos importantes em sua perspectiva histórica é precisamente nosso propósito. Pois foi no decurso do tempo e na sucessão de povos e gerações que a natureza completa e as muitas formas da erudição [*scholarship*] foram reveladas. A história dos Estudos Clássicos [*classical scholarship*], portanto, consiste nos Estudos Clássicos enquanto se formam. E um livro reconstruindo sua história sob esse aspecto pode reivindicar-se como parte integral do próprio campo da erudição. Dizemos “fatos importantes” porque é óbvio que não queremos saber o que ficou obsoleto e ultrapassado para sempre, mas o que ainda permanece; queremos explorar a continuidade do conhecimento, a *philologia perennis*.

---

<sup>1050</sup> A dimensão heroica (romântica) desse tipo de proposta historiográfica é criticada como pouco pertinente nesse contexto tanto por Halporn (1989, p. 307) quanto por Peradotto (1989, p. 188-96), embora volte a aparecer como traço distintivo do livro organizado por Briggs e Calder III, *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia* (1990). Refletindo sobre alternativas a esse modelo romântico, prosopográfico, Peradotto (1989) sugere que uma história dos Estudos Clássicos em termos foucaultianos poderia oferecer uma enorme contribuição ao campo, enquanto uma que partisse de Derrida correria o risco de se revelar uma aberração monstruosa. Coincidentemente, a proposta de uma historiografia teratológica (em chave derridiana), concebida como uma quarta modalidade de escrita da história (como suplemento às três delineadas pela “tipologia” de Nietzsche na segunda de suas *Considerações extemporâneas*), aparece defendida de forma instigante por Nabil Araújo (2020, p. 357-76).

<sup>1051</sup> Para mais reflexões sobre Henri-Irénée Marrou e seu estudo da educação na Antiguidade: RIGHI, [1962] 1967, p. 222-3; DEMONT, 2004; GRÈZE-RUEFF, 2004; TOO, 2004; KIRBIHLER, [2012] 2014; ELSNER, 2013a, p. 145-9; ANDURAND, 2015; INGLEBERT, 2020.



Essa continuidade foi mantida não apenas pelo poder intelectual de grandes eruditos, mas igualmente por seus princípios morais de absoluta honestidade e incansável paciência na busca pela verdade. (PFEIFFER, 1968, p. vii).<sup>1052</sup>

Assumindo a estrutura característica de outros projetos modernos, a historiografia desse campo pretendeu justificá-lo dessa forma, que, apesar de contraditória, é representativa de uma série de outras contradições da Modernidade. Os questionamentos que Adorno e Horkheimer, com sua *Dialética do Esclarecimento* (orig. 1944), levantam à versão triunfal do advento da Modernidade, como grande conquista da razão iluminista e consagração do direito absoluto à propriedade privada no capitalismo, precisam ser encarados dentro desse movimento mais amplo de crítica da história. Também a problematização levantada por Thomas Kuhn (orig. 1962) ao modo como convencionalmente se narra a história da ciência, segundo uma lógica de superação e progresso, a partir dos esforços individuais de grandes gênios (segundo um modelo que o próprio Pfeiffer emprega em sua história dos Estudos Clássicos). Ou ainda Hayden White, com sua *Meta-história* (orig. 1973), trazendo para o centro da reflexão o comprometimento do fazer historiográfico com a história que pretende contar.<sup>1053</sup>

O papel legitimador desse tipo de narrativa monumental da Modernidade tem sido questionado não apenas pelos esforços críticos de intelectuais refletindo sobre as relações entre presente, passado e futuro, mas também por certos acontecimentos históricos cujos impactos evidenciam aquilo, ou melhor, evocam aqueles e aquelas que foram deixados à sombra por esse tipo de versão otimista da história: Auschwitz, Buchenwald, Hiroshima, Nagasaki, Gulag... Esses são alguns dos nomes que não nos permitem esquecer todas aquelas existências deixadas de lado pelas grandes narrativas sobre o progresso da humanidade. Mas há muitos outros. Existências marginalizadas, desapropriadas e eliminadas. Não porque o progresso da Modernidade simplesmente cesse em momentos específicos da história, mas sim porque se radicaliza e leva seus sonhos mais profundos aos maiores extremos. “No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal.” (ADORNO, HORKHEIMER, [1944] 1985, trad. Guido Antonio de Almeida).

---

<sup>1052</sup> Sobre a vida e a obra de Rudolph Pfeiffer na história dos Estudos Clássicos: GRAFTON, 1979; LLOYD-JONES, 1982a, p. 261-270; 1982b, p. xxviii-xxix; BRAVO, 1986, p. 176, n. 10; MONTANARI, 1994a; HUMMEL, 2000, p. 42-46; p. 335-7; PORTER, 2000, p. 13-4; KAESSER, 2009; BERNER, STEPHAN, [2012] 2014; ELSNER, 2013a, p. 150-1; 2017, p. 30-4; MONTANARI, 2020a.

<sup>1053</sup> Para uma série de apontamentos instigantes sobre a “história da historiografia”: ARENDT, [1954] 2016, p. 43-68; POMIAN, 1975; MERQUIOR, 1985; LYOTARD, 1988a; 1988b, p. 35-40; CUSSET, 2003, p. 104-10; HARTMAN, 2015, p. 253-84; LEITE, 2017.

Essa situação aparece descrita por Walter Benjamin, em sua mobilização de muitas das ambiguidades próprias dessa época de luz e sombras que é o ápice da Modernidade. Em alguns de seus escritos, ele chama atenção para um processo crescente de empobrecimento da experiência no século XX, alertando para uma espécie de desumanização generalizada das relações humanas. As experiências traumáticas da Grande Guerra, às quais ainda viriam se somar os horrores da Segunda Guerra (responsáveis por vitimar o próprio Benjamin, em 1940), não enriquecem os seres humanos que passam por elas, mas os reduzem a um estado de emudecimento e miséria (mesmo quando tagarelam sem parar sobre qualquer assunto, posto que esse burburinho se volta sobre si mesmo, esvaziado de sentido). Concomitantemente, o avanço técnico a que se chega nesse período faz *tabula rasa* do passado e da tradição, inaugurando novas formas de transmissão e controle das informações e conhecimentos. Esse é o estado de coisas denunciado por Benjamin em “Experiência e pobreza” ([1933] 2012), assim como em “O narrador” ([1936] 2012). Seus apontamentos prenunciam a concretização absurda do projeto iluminista de uma razão absoluta, livre dos mitos do passado, mas enredada num retorno ainda mais violento ao pensamento mitológico que sua crença numa tal razão engendra. É por isso que esses acontecimentos alteram para sempre a forma como devem ser vistos princípios, meios e fins incorporados pelos mais diversos projetos modernos: sua contraparte sombria não é um aspecto lateral e facilmente modificável de cada um desses projetos, mas faz parte integral do que sua instalação desencadeia.<sup>1054</sup>

Nesse sentido, não é nenhuma coincidência que a *Dialética do Esclarecimento* se abra com um ensaio dedicado ao “Conceito de Esclarecimento” e, logo na sequência, conte com um primeiro Excurso intitulado “Odisseu ou Mito e Esclarecimento”. Reconhecendo a obra homérica como “o texto fundamental [*Grundtext*] da civilização europeia” — num sentido muito mais obscuro do que esse tipo de reivindicação costuma ter na boca de humanistas —, Adorno e Horkheimer ([1944] 1985, p. 49) propõem uma análise daquilo que é feito de Homero pela Modernidade alemã, moldando-o à sua própria imagem. Assim como sugeri ser o caso para o trabalho de Nietzsche com os textos antigos, não se trata aqui de uma análise do material homérico como documentação de uma Antiguidade fechada em si mesma, mas sim daquilo que a Modernidade constrói para si com base no repertório antigo e em sua tradição de leituras. Os estudiosos estão conscientes das apropriações nazistas de Homero, mas seus interesses se concentram em mostrar de que modo o projeto de esclarecimento da Modernidade

---

<sup>1054</sup> Sobre a vida e a obra de Walter Benjamin: WITTE, [1985] 2017; STEINER, 2004; SELIGMANN-SILVA, [2005] 2018, p. 19-30; p. 123-42; GAGNEBIN, 2014; LIMA, 2016; LEITE, 2017; COSTA, 2018, p. 350-5; Rafael SILVA, 2019a.

(representado em termos filológicos, por exemplo, pela abordagem de um Wilamowitz-Moellendorff) é cúmplice e propiciador desse retorno violento da visão mitológica que pretenderia expurgar. Esse ponto deve ter ficado suficientemente claro em minha retrospectiva de alguns empreendimentos historiográficos dos Estudos Clássicos, à luz de seu engajamento com projetos educacionais cujos propósitos poderiam ser descritos sem exagero como criação e estabelecimento de uma mitologia nacional (o que, no caso do Terceiro *Reich*, acontece de modo bem literal).<sup>1055</sup>

Adorno e Horkheimer ([1944] 1985, p. 40) encontram na *Odisseia* um presságio alegórico do que descrevem como a dialética do esclarecimento: em Homero, tudo aquilo que a narrativa visa a esclarecer e desenredar de forma racional, o mito reinsere em manifestações abruptas de violência. Exemplos disso seriam os encontros com os lotófagos, Polifemo, Circe, as Sereias, Cila e as Vacas do Sol, além do próprio retorno de Odisseu para Ítaca, com a matança dos pretendentes e das servas infiéis. Empregando eles próprios uma leitura alegórica dessas aventuras, os estudiosos fazem de Odisseu um protótipo do sujeito burguês, cuja identidade se funda no gesto duplo de desencantamento do mundo e sua reapropriação encantatória: reconhecendo a ambivalência da linguagem, Odisseu vale-se da palavra *Oudeís* [Ninguém] — foneticamente próxima de seu próprio nome<sup>1056</sup> — para se apagar diante de Polifemo e salvar a vida, enquanto arruína seu adversário; o que não impede que sua astúcia ceda ao desejo de se sobrepor à força pela palavra e acabe se entregando.

A mítica compulsão da palavra nos tempos pré-históricos perpetua-se na desgraça que a palavra esclarecida atrai para si própria. *Oudeís*, que se dá compulsivamente a conhecer como Odisseu, já apresenta os traços característicos do judeu que, mesmo na angústia da morte, se gaba da superioridade que dela resulta; e a vingança contra o intermediário não aparece só ao fim da sociedade burguesa, mas já está em seu começo como a utopia negativa à qual toda forma de violência sempre tende. (ADORNO, HORKHEIMER, [1944] 1985, p. 64, trad. Guido Antonio de Almeida, mod.).

A apresentação do herói como judeu pode parecer surpreendente, mas vem preparada pelo próprio texto: alguns parágrafos antes, os traços de comerciante oriental são destacados na conduta de Odisseu e a nota 14 faz referência a um trabalho de ninguém menos que Victor Bérard — *Ressurreição de Homero* (1930) —, no qual o elemento semítico é projetado em

---

<sup>1055</sup> Para outras críticas desse aspecto “mitologizante” da Antiguidade clássica na educação de Estados nacionais europeus: CANFORA, 1980, p. 57-159; NANCY, [1986] 1999, p. 108-74; LYOTARD, 1988a, p. 121-32; PORTER, 2000, p. 202-3; 2010; FLEMING, 2012b, p. 109-111; ROCHE, 2012; ANDURAND, 2013, p. 340-58; NELIS, 2018; PORTER, 2018b, p. 121-3; ROCHE, 2018.

<sup>1056</sup> Isso é proposto na leitura de Adorno e Horkheimer ([1944] 1985, p. 62-3), embora a forma empregada na *Odisseia* (9.366 e 408) seja *Oûtis* [Ninguém].

várias passagens da *Odisseia*.<sup>1057</sup> Na continuação do argumento aberto por essa referência, os estudiosos propõem o seguinte:

O solitário astucioso já é o *homo æconomicus*, ao qual se assemelham todos os seres racionais: por isso, a *Odisseia* já é uma robinsonada. Os dois naufragos prototípicos fazem de sua fraqueza — a fraqueza do indivíduo que se separa da coletividade — sua força social. Entregues ao acaso das ondas, desamparadamente isolados, seu isolamento dita-lhes a perseguição implacável do interesse atomístico. Eles personificam o interesse da economia capitalista, antes mesmo que esta recorra aos serviços de um trabalhador [...]. (ADORNO, HORKHEIMER, [1944] 1985, p. 58, trad. Guido Antonio de Almeida).

A projeção do judeu errante Odisseu nas origens míticas do capitalismo é um movimento especialmente complexo dessa leitura da *Odisseia*: anteriormente, vimos como civilizações orientais foram excluídas da alçada dos Estudos da Antiguidade por Wolf (1807), sob a alegação de que não teriam desenvolvido uma cultura espiritual que justificasse seu estudo nesse campo; a esse primeiro movimento de exclusão, visando a expurgar os “corpos estranhos” da disciplina responsável por forjar a identidade germânica (e europeia) por meio de um retorno a sua origem helênica (e antiga), corresponde um outro, mais brutal, aludido quando eles apontam para a vingança contra o intermediário [*Mittelsman*] que aparece ao fim da sociedade burguesa. Recorrendo às palavras de um ensaio posterior desse mesmo livro (“Elementos do antissemitismo”, redigido em 1944), podemos compreender que “o intermediário judeu só se torna realmente a imagem do diabo depois que ele deixou de existir economicamente.” (ADORNO, HORKHEIMER, [1944] 1985, trad. Guido Antonio de Almeida). Ou seja, esse movimento paradoxal de expurgo do Outro — do Outro que desde sempre já assombra a origem de uma identidade pretensamente autocontida — foi por muito tempo premeditado pela cultura da Alemanha (e da Europa).<sup>1058</sup> O resultado ilógico, mas previsível, viria a ser a exclusão do próprio Homero (e, no limite, de toda a Antiguidade clássica) de sua posição de destaque para a Modernidade, sob a acusação de já se revelar uma alteridade perigosa demais para fazer as vezes de origem (atravessada, como é, por elementos asiáticos, bárbaros, orientais). A esses extremos apontam a obra de um Rudolf Borchardt (mencionado por Adorno e Horkheimer no terceiro parágrafo de seu ensaio), mas principalmente a de um Hans Oppermann (1943).<sup>1059</sup>

---

<sup>1057</sup> Sobre esse aspecto do projeto filológico de Bérard: BERNAL, 1987, p. 377-83; BOLLACK, 1996, p. 46-56; HARTOG, 1996, p. 156-8; LOZAR, [2012] 2014; COSTA, 2018, p. 338-50.

<sup>1058</sup> Na formulação brutal e sem rodeios de Lyotard (1988a, p. 13): “O que há de mais real nos judeus reais é que a Europa, pelo menos, não sabe o que fazer com eles: cristã, exige sua conversão; monárquica, expulsa-os; republicana, integra-os; nazista, extermina-os.” Ver ainda: LYOTARD, 1988a, p. 47.

<sup>1059</sup> Infelizmente, não tive acesso a esse texto citado por Porter (2018, p. 118): OPPERMAN, H. (1943). *Der Jude im griechischen-römischen Altertum. Schriftenreihe zur weltanschaulichen Schlungsarbeit der NSDAP*, vol. 22,

Que a própria Filologia Clássica seja cúmplice desse desejo de aniquilação é algo que “Odisseu ou Mito e Esclarecimento” sugere o tempo todo. Perto de sua conclusão, comentando a cena em que Telêmaco procede à punição infligida contra as servas infiéis, Adorno e Horkheimer ([1944] 1985, p. 70) afirmam que Homero aborda a sorte das enforcadas com frieza e serenidade, por meio de uma comparação com a morte de pássaros no laço e um verso que as descreve em fileira, enquanto “se debatem um pouco com os pés, mas não por muito tempo” (*Od.* 22.473). Essa passagem vem acompanhada de um comentário, o penúltimo do texto, calcado nos seguintes termos:

Wilamowitz é de opinião que a punição “foi narrada prazerosamente pelo poeta” (*Die Heimkehr des Odysseus [O retorno de Odisseu, 1927]*, p. 67). Mas, como o autoritário filólogo se entusiasma com a metáfora da armadilha de pássaros, porque “descreve de maneira precisa e... muito moderna como ficam a balouçar os cadáveres das escravas enforcadas” (loc. cit., cf., também p. 76), o prazer em grande parte parece ser dele próprio. Os escritos de Wilamowitz se incluem entre os documentos mais enfáticos da mescla bem alemã de barbárie e cultura, que está na base do moderno filo-helenismo. (ADORNO, HORKHEIMER, [1944] 1985, p. 219, n. 62, trad. Guido Antonio de Almeida).

Recorrendo à célebre formulação benjaminiana da sétima tese “Sobre o conceito de história” (orig. 1940), os estudiosos apontam para o comprometimento tradicional da Filologia Clássica com o discurso historiográfico dos vitoriosos, em seu prazer com a aniquilação de quem se opõe ao estabelecimento dessa vitória. O retorno à origem perdida precisa ser reconquistado a qualquer preço e divergências não de ser sumariamente massacradas: afinal, “[n]ão há documento de cultura que não seja também documento de barbárie”, como afirmou o próprio Benjamin ([1940] 2013, p. 13, trad. João Barrento). As publicações de Wilamowitz-Moellendorff, com sua objetividade filológica (historicista), filtrada pela perspectiva subjetiva muito específica de sua própria posição social, constituem a maior prova disso.<sup>1060</sup>

Apesar da excepcionalidade dessa obra de Adorno e Horkheimer, é possível reconhecer alguns paralelos entre temas desenvolvidos por ela — a partir das experiências de seus próprios autores (àquela altura, exilados nos EUA) — e aquilo que emerge da obra de outro intelectual

---

p. 2-16. Para mais referências ao nível de violência do antissemitismo testemunhado nesse período: RINGER, [1969] 2000, p. 399-411; CANFORA, 1980, p. 133-59; BERNAL, 1987, p. 367-99; BERLINERBLAU, 1999, p. 167-73; FLAIG, 2003; PORTER, 2010, p. 243-6; FLEMING, 2012b (esp. 125-6); ANDURAND, 2013, p. 345-58; PORTER, 2018b. — Dados os pressupostos etnocêntricos de Hanson e Heath (1998, p. 50), talvez não seja surpresa a existência de um comentário antijudaico (e potencialmente antissemita), em seu livro sobre a “morte de Homero”, numa passagem em que acusam os “responsáveis” pela crucifixão de Jesus.

<sup>1060</sup> Para mais referências a Adorno e Horkheimer, incluindo suas críticas a projetos iluministas modernos (como a Filologia Clássica): LYOTARD, 1988a, p. 75-84; FLEMING, 2012b; PORTER, 2018b, p. 107-18.

judeu alemão forçado ao exílio: Erich Auerbach. Após ser destituído de sua cátedra de Filologia Românica na Universidade de Marburg, em 1935 (em decorrência da nova legislação racial), ele não vê alternativa senão ir para a Turquia, onde seu orientador, Leo Spitzer, consegue uma vaga para que continue a lecionar. Sua primeira publicação nesse novo contexto, “Figura” (orig. 1938), consiste num estudo de interpretações cristãs figurais da *Bíblia*, de Tertuliano a Dante, e pode parecer totalmente indiferente às questões contemporâneas abordadas em *Dialética do Esclarecimento*. Essa impressão, contudo, é enganosa, como uma leitura atenta de certas passagens desse ensaio indica com facilidade:

Deveríamos ter em mente um outro fator que revelou toda a sua importância tão logo a Cristandade expandiu-se pelas regiões ocidentais e setentrionais do Mediterrâneo. A interpretação figural transformou o Velho Testamento de livro de leis e da história do povo de Israel numa série de prefigurações de Cristo e da Salvação, tal como encontramos mais tarde na procissão dos profetas no teatro medieval e nas representações cíclicas da escultura medieval. Dessa forma e nesse contexto, em que a história judaica e o caráter nacional tinham desaparecido, o Velho Testamento, por exemplo, passava a ser aceitável para os celtas e os germânicos; era uma parte da religião universal da salvação e um componente necessário da igualmente magnífica e universal visão da história a ser transmitida junto com a religião. Em sua forma original, como o livro da lei de uma nação tão estranha e remota, isso não teria sido possível. (AUERBACH, [1938] 1997, p. 49-50, trad. Duda Machado).

Refletindo sobre um problema de exegese bíblica, Auerbach sugere de que modo uma espécie de esvaziamento da dimensão judaica do *Antigo Testamento* opera desde as leituras cristãs da Antiguidade. Com esse estudo, ele busca indicar a um só tempo aquilo que tornou possível a difusão de livros judaicos *como se* fossem cristãos (ou prefigurações da mensagem cristã), assim como o momento a partir do qual eles voltam a ser historicamente contextualizados como livros judaicos, constituindo um novo problema para o Cristianismo. Como se vê, a Filologia aqui reflete sobre o processo histórico posto na base da relação conflituosa que o Ocidente (cristão, europeu e moderno) mantém com algumas construções acerca de suas próprias origens (das quais emergem elementos judaicos, orientais e antigos), segundo um arranjo que culmina no antissemitismo moderno.

Essa dimensão contemporânea da Filologia de Auerbach aparece vertiginosamente radicalizada em “A cicatriz de Odisseu”, texto escrito no ano de 1942, ainda durante seu exílio em Istambul. Nessa reflexão, que viria a se tornar o primeiro capítulo do livro *Mimesis*, ele avança uma análise contrastiva entre Homero e a *Bíblia*, especificamente entre a cena da lavagem dos pés de Odisseu por Euricleia, com seu consequente reconhecimento por meio de sua cicatriz (*Od.* 19), e a cena do sacrifício de Isaac por Abraão (*Genesis* 22:1-18). Apesar de

seu aspecto polêmico ser raramente reconhecido hoje, o texto de Auerbach retoma a prática tradicional de se aproximarem os poemas homéricos dos textos bíblicos, mas faz isso com o objetivo de questionar o que pode haver de convencional nesse movimento de aproximação. Assim sendo, ele louva a superioridade literária do material judaico (apresentado como especificamente judaico), em detrimento do material helênico: mais profundo, mais histórico, mais instigante e mais realista do que Homero, o *Antigo Testamento* surge como uma das maiores contribuições para a história da “realidade representada na literatura ocidental” (traduzindo literalmente o subtítulo de seu livro: *Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*). Como se não bastasse o viés polêmico de um juízo estético calcado nesses termos, a própria escolha do objeto de análise torna tudo ainda mais controverso para qualquer leitor alemão bem-informado desse período: afinal, a cena do sacrifício de Isaac foi lida como uma profecia figural do sacrifício de Cristo nas mãos dos judeus, segundo informação que o próprio autor oferece num capítulo posterior do livro (AUERBACH, [1946] 1976, p. 63).<sup>1061</sup> Enquanto isso, sua análise de Homero destaca seus elementos superficiais, suas descrições objetivas e exteriores, sua aparente clareza e a dimensão enganosa de sua narrativa. Segundo sua argumentação, esses poemas desejariam apenas fazer esquecer a própria realidade durante algumas horas e, por isso, não demandariam o enorme esforço exegético em prol da Verdade que seria despertado pelos textos bíblicos. Com base nesses contrastes fundamentais, o estudioso introduz uma reflexão sobre os aspectos distintivos da realidade histórica representada na literatura, quando subitamente sugere o seguinte:

Pense-se na história que nós mesmos estamos vivendo: quem refletir sobre o procedimento dos indivíduos e dos grupos humanos no nascimento do nacional-socialismo da Alemanha, ou o procedimento dos diferentes povos e Estados antes e durante a atual guerra (1942), sentirá como são dificilmente representáveis os objetos históricos em geral, e como são impróprios para a lenda; o histórico contém em cada indivíduo uma pletera de motivos contraditórios, em cada grupo uma vacilação e um tatear ambíguo; só raramente (como agora, com a guerra) aparece uma situação fortuitamente unívoca que pode ser descrita de maneira relativamente simples, mas mesmo esta é subterraneamente graduada, e a sua univocidade está quase constantemente em perigo, e os motivos de todos os participantes têm tantas camadas que os *slogans* propagandísticos só chegam a existir graças à mais grosseira simplificação — o que tem como consequência que amigos e inimigos possam empregar frequentemente os mesmos. Escrever história é tão difícil que a maioria dos historiadores vê-se obrigada a fazer concessões à

---

<sup>1061</sup> Por esse motivo, esse trecho do *Genesis* tinha sido banido das escolas alemãs na década de 1930: PORTER, 2008, p. 122-3; 2010, p. 241.

técnica do lendário. (AUERBACH, [1946] 1976, p. 16-7, trad. George B. Sperber).

Auerbach projeta o contraste que ele lê entre o *Antigo Testamento* e Homero diretamente em seu próprio contexto. Por um lado, subentende-se que a superficialidade dos *slogans* de propaganda, a aparente simplicidade da disputa, a dimensão enganosa do que se presta à lenda, são características da Alemanha sob o governo do nacional-socialismo; por outro, a complexidade das motivações de cada indivíduo, as gradações por trás das diversas situações, a profundidade necessária para que se alcance alguma forma de verdade na história, são características daqueles que enfrentam os nacionais-socialistas e, subentende-se, em especial, dos judeus. Como Adorno e Horkheimer, mas também como o próprio Nietzsche antes deles, Auerbach evita desenvolver seu trabalho com o passado a partir da pretensa objetividade do historicismo, assumindo como perspectiva vantajosa a refração imposta pelo presente: afinal, o que Homero representa para o filo-helenismo germânico? A que ponto isso é levado pela leitura nacional-socialista e sua técnica do lendário? Essas questões não são indiferentes para aqueles que precisam enfrentar o exílio em decorrência de políticas raciais calcadas em delírios ideológicos, cujos tentáculos estrangulam também interpretações de Homero e da cultura helênica de modo geral. Diante desse contexto, é fundamental situar o espaço-tempo do pensamento, organizando uma espécie de “contra-filologia” [*counter-philology*], segundo a justa expressão proposta por James I. Porter (2018, p. 120).<sup>1062</sup>

Na época da publicação de *Mimesis*, contudo, sua recepção demonstra alguma incerteza sobre como encarar a estranha forma com que apresenta e aborda seu problema literário. Praticamente desprovida de referências bibliográficas, contemplando um escopo enorme — da *Bíblia* até Virginia Woolf —, segundo um arranjo de pretensões totalizantes, a obra desse judeu alemão exilado parece erguer-se em aberto desafio à mais tradicional Filologia alemã, sendo ela própria produto dessa mesma Filologia (como Auerbach deixaria claro num texto de 1953, “Epilegômenos a *Mimesis*”). O *self-fashioning* promovido pelo autor ao longo do próprio livro, em especial no texto do “Epílogo”, delinea a figura de alguém responsável por uma nova forma de prática filológica, desenvolvida a partir do exílio, e isso aponta para o que pode haver de desafio abertamente colocado aos pressupostos filológicos mais tradicionais. Não por acaso, Ernst Robert Curtius (neto de Ernst Curtius, classicista citado na última seção) coloca-se como um de seus críticos mais ferrenhos, na qualidade de representante maior da Filologia Românica

---

<sup>1062</sup> Não estou seguro de que essa faceta do trabalho filológico de Auerbach tenha sido bem compreendida por Antoine Compagnon ([1999] 2012, p. 104-5).



e sua tradição na Alemanha, mas também enquanto reconhecido opositor público do regime nazista. De certa forma, Curtius reivindica a prerrogativa civilizacional de seu humanismo a partir de uma abordagem filológica tradicional e acredita que a reconstrução de um futuro para a Europa passe pela manutenção de seu legado cultural comum, sobretudo medieval. Auerbach claramente discorda de Curtius. Se ambos são romanistas especializados na Idade Média e parecem encontrar na literatura desse período tipos ideais para inspirar uma comunidade por vir, a forma de encarar o material literário e levar esse projeto cultural adiante não poderia ser mais diversa. Na conclusão de seu ensaio programático “Filologia da literatura mundial” [*Philologie der Weltliteratur*],<sup>1063</sup> Auerbach propõe:

Tornar os homens conscientes de si em sua própria história é uma grande tarefa — e entretanto bem pequena, se pensarmos que não estamos apenas na Terra, mas também no mundo, no universo. Mas o que outras épocas empreenderam, isto é, a determinação do lugar do homem no universo, parece-nos hoje distante.

De qualquer modo, nossa pátria filológica é a Terra — a nação já não pode sê-lo. É certo que a coisa mais preciosa e indispensável que o filólogo herda é a língua e a cultura de sua nação; mas é preciso afastar-se delas e superá-las para que se tornem eficazes. (AUERBACH, [1952] 2012, p. 372, trad. Samuel Titan Jr. e José M. M. de Macedo).

Citando as palavras de Hugo de São Vítor (*Didascalion* 3.20), o autor conclui com a ideia de que “perfeito é aquele para quem o mundo inteiro é exílio” [*perfectus vero cui mundus totus exilium est...*]. Uma filologia do exílio, por oposição a uma filologia em bases nacionais. Esse é o projeto de Auerbach e que parece encontrar eco junto a outros intelectuais de sua época (ou pouco posteriores), entre judeus e exilados: Klemperer, que já havia publicado em 1948, uma resenha de *Mimesis* justamente com o título de “Filologia no exílio”; Buber, que traduz *Mimesis* para o hebraico; algumas décadas mais tarde, Edward Said, que retomaria essas ideias em alguns de seus últimos trabalhos. Para o que nos diz respeito aqui, cumpre apenas reconhecer que as experiências traumáticas da Segunda Guerra deixam cicatrizes profundas também na história dos Estudos Clássicos — não sendo pequenas aquelas que dão a ver as obras de Benjamin, Adorno, Horkheimer e Auerbach —, cabendo a quem cultiva o campo se deixar tocar por elas a fim de reconhecer o que é preciso ser feito a partir daí.<sup>1064</sup>

---

<sup>1063</sup> Não é de somenos importância o emprego da noção goethiana de *Weltliteratur* no título desse texto programático: a alusão parece suscitar uma crítica ao projeto filológico de reconstituição da cultura europeia proposto por Curtius, de Homero a Goethe.

<sup>1064</sup> Para mais reflexões sobre Auerbach e suas obras (com aportes inclusive para o campo da Filologia Clássica): PORTER, 2008; 2010; FLEMING, 2012b, p. 108; ZAKAI, 2017; PORTER, 2018b, p. 118-23. — A fórmula *Philologie im Exil* [Filologia no exílio], além de intitular a resenha de Klemperer ao livro de Auerbach, aparece retomada no título de um importante artigo de Porter (2018b).

A meu ver, não é gratuito que o pós-guerra tenha testemunhado essa urgência de inserir mutuamente a história (passado) e o sujeito (presente) um no outro, desvelando o imbricamento entre essas dimensões em qualquer experiência da realidade. Se as pesquisas de Freud sobre a psicanálise e as de Husserl sobre a fenomenologia antecedem mesmo a Grande Guerra, enquanto as de Heidegger não se fazem tardar, fato é que a hermenêutica de Gadamer, a estética da recepção de Jauss e a desconstrução de Derrida são outras dessas tentativas de reconfiguração do esforço filológico tradicional: não mais em vista da reapropriação de um sentido originário (sempre já perdido), mas sim em atenção àquilo que — na tentativa de se reapropriar desse sempre já perdido sentido originário — acaba sendo produzido de novo. E toda a ambiguidade desse “de novo” sugere o que pode haver de nostalgia e hospitalidade nesse gesto de abertura ao Outro.<sup>1065</sup>

O Outro, entendido como *hospes* ou *xénos*, conforme a ambivalência dessas palavras em latim ou grego antigo: ambas se referem ao “estrangeiro”, tendo aplicação especial àquele reconhecido formalmente numa relação de reciprocidade e igualdade com algum cidadão; apesar disso, os dois étimos guardam a consciência de que esse estrangeiro sempre pode se mostrar tanto estranho e hostil, quanto favorável e hospitaleiro.<sup>1066</sup> Os acontecimentos radicalmente alienadores da Segunda Guerra mostram que todo gesto de abertura a esse Outro implica em chances e riscos mutuamente (segundo a lógica do *gift-Gift*): riscos de que o Outro se revele o inimigo responsável pela própria aniquilação (*Gift*, em alemão, “veneno”), mas também chances de que se revele o apoio necessário para a salvação (*gift*, em inglês, “dom”).<sup>1067</sup> A consciência aguda dessa tensão atravessa o pensamento daqueles que, de um ou outro lado da relação, precisam reconhecer a ausência de um fundamento capaz de impor antecipadamente um sentido unívoco e geral. A decisão sobre como agir se impõe em cada situação específica, segundo suas particularidades, e todos os complexos debates sobre ética nesse contexto — inclusive sobre uma ética da leitura — precisam lidar com a dimensão *a priori* indecidível de certas aporias escancaradas pela ausência de um fundamento do sentido. Exemplo: o que fazer

---

<sup>1065</sup> Sobre o advento dessa nova forma de conceber a produção do sentido: LYOTARD, 1979; DE MAN, 1982; LYOTARD, 1988a; 1988b; READINGS, 1996, p. 166-93; GOFF, 1995; MAY, 1997; COMPAGNON, [1999] 2012, p. 59-64; p. 207-15; NUNES, 1999; LIMA, 2000, p. 126-61; GUMBRECHT, [2004] 2010; LEONARD, 2006; PORTER, 2010; BARING, 2011, p. 1-47; LEITE, 2017; PORTER, 2018b; ARAÚJO, 2020, p. 221-77.

<sup>1066</sup> Para mais detalhes sobre as noções de *hospes* e *xénos*: BENVENISTE, 1969, p. 87-101.

<sup>1067</sup> Uma análise da dubiedade inerente ao dom no pensamento das “sociedades arcaicas” é oferecida pelo célebre ensaio antropológico de Mauss (orig. 1925), sendo retomada por Derrida (1991) e Seligmann-Silva ([2005] 2018, p. 237-51).

com obras seminais de importantes intelectuais envolvidos, de uma maneira ou de outra, com as atrocidades do nazismo, como são os casos de Heidegger, Jaeger, Jauss e de Man?<sup>1068</sup>

As reflexões aventadas pela parte mais radical desse pensamento contemporâneo — imersas em trevas profundas das quais mal chegam a emergir, como vagalumes que teimam em piscar até o fim da noite — não oferecem luzes mais fortes para quem queira discernir melhor a história monumental dos Estudos Clássicos. Elas tornam mais nuançados os contrastes entre luz e sombra, permitindo que o contorno absoluto de alguns de seus quadros seja revisto, segundo perspectivas capazes de suscitar novas compreensões de seus princípios, meios e fins. Com isso, desponta parte daquilo que fora marginalizado, desapropriado e excluído por suas definições fundamentais, enquanto novas linhas de horizonte desabrocham em atenção às reivindicações de uma outra história dos Estudos Clássicos. Os panoramas abertos por essas novas linhas de horizonte tanto permitem que contemplemos o Outro radicalmente novo, quanto admiremos o que há de estranho em tudo aquilo que parece já ter sido há muito conhecido. Gostaria de encaminhar o fim desta seção, propondo apontamentos preliminares do que podem ser essas duas vias para uma prática dos Estudos Clássicos ainda por vir.

Partindo da ideia de *xenía* [hospitalidade] como uma reciprocidade de riscos e chances, proponho aqui uma breve retrospectiva das errâncias de Odisseu, enquanto herói representado na *Odisseia* como o *xénos* que chega (ou seja, como hóspede), nunca como o *xénos* que acolhe (ou seja, como anfitrião). A bem da verdade, a história de Odisseu poderia ser entendida como a de quem se viu privado de uma dimensão fundamental de sua *xenía* — que é justamente o próprio lar [*oîkos*] — e que tenta readquiri-la desesperadamente. Mas retomemos aqui as palavras do próprio herói, quando conta na corte dos Feácios o início de suas errâncias:

De Ílio fui levado pelo vento até os Cícones,  
até Ismaro: aí saqueei a cidade e chacinei os homens.  
Da cidade levei as mulheres e muitos tesouros, que dividimos  
para que por mim ninguém visse sonogada a parte que lhe cabia.  
(*Odisseia* 9.39-42 W, trad. Frederico Lourenço).<sup>1069</sup>

Como se vê, Odisseu pode ser entendido aqui como “estrangeiro”, noção que em grego antigo também é um dos sentidos possíveis da polissêmica palavra “*xénos*”, e ele representa

---

<sup>1068</sup> Sobre as controvérsias em torno às obras de Heidegger e de Man, referências já foram sugeridas numa nota anterior. Para um bom apanhado bibliográfico sobre os casos de Jaeger e Jauss, respectivamente: HÜBSCHER, 2016, p. 147-81; ETTE, [2016] 2019. Sobre o diálogo entre Jaeger e Heidegger: FLEMING, 2012a; HÜBSCHER, 2016, p. 197-201. Acerca da função retórica que Homero pôde continuar desempenhando nesse contexto, Lyotard (1988a, p. 128) lembra que Heidegger falava de Hölderlin como o Homero dos alemães.

<sup>1069</sup> No original: Ἰλιόθεν με φέρων ἄνεμος Κικόνεσσι πέλασσαν, / Ἴσμαρω. ἔνθα δ' ἐγὼ πόλιν ἔπραθον, ὤλεσα δ' αὐτούς / ἐκ πόλιος δ' ἀλόχους καὶ κτήματα πολλὰ λαβόντες / δασσάμεθ', ὥς μή τις μοι ἀτεμβόμενος κίοι ἴσης.

justamente a figura do estrangeiro hostil, trazendo um perigo radical para a terra em que chega. Ele e seus homens vêm a ser combatidos e, no final das contas, expulsos pelos reforços que na sequência chegam para apoiar os Cícones sobreviventes. Depois desses primeiros confrontos, Odisseu desembarca na terra dos Lotófagos, onde corre o risco de, alimentando-se do lótus, esquecer-se de sua própria condição de estrangeiro e hóspede, sendo incorporado aos anfitriões.<sup>1070</sup> Na sequência, ele aporta à terra dos Ciclopes, onde encontra a caverna de Polifemo, da qual seus companheiros pretendem conduzir “os cordeiros e os cabritos”, “levar alguns queijos e fugir” (*Od.* 9.224-227). Odisseu, contudo, deseja provar da *xenia* de Polifemo e todos pagam caro por isso: muitos marujos são devorados pelo ciclope e o próprio Polifemo — após ter se revelado tão mau anfitrião — acaba sendo cegado ao fim do episódio, mesmo tendo sido alertado por um profeta de que um certo Odisseu haveria de retirar sua visão (*Od.* 9.507-516). Em seguida, o herói atraca na ilha de Eólia, onde é bem recebido por Éolo, que lhe presenteia com o saco dos ventos, artefato que lhe permitiria voltar com segurança para casa. Mas esse dom (*gift*) revela-se um verdadeiro mal (*Gift*), quando os companheiros de Odisseu, ávidos pelos possíveis tesouros contidos no saco, resolvem abri-lo e os ventos carregam-nos de volta para a Eólia (*Od.* 10.1-76).

A lógica ambígua do *gift-Gift* tem uma estrutura comparável àquela que subjaz à dubiedade característica de toda relação de *xenia*, tendo implicações assombrosas para os poemas homéricos e toda a tradição do Ciclo Troiano (ou mesmo dos ciclos épicos, de modo ainda mais geral). Para ficar em referências básicas, que se pense no que foi o dom de Afrodite a Páris, no concurso de beleza das deusas (ao oferecer o amor da mais bela das mulheres), ou o cavalo de Troia, deixado como um verdadeiro “presente de grego” a seus inimigos troianos. A pervasividade da lógica do *gift-Gift* é tamanha, que, mesmo quando um dom envenenado [*Gift*] é oferecido, existe a possibilidade de que ele se revele um verdadeiro dom [*gift*]: é o que acontece quando Polifemo, em reciprocidade pela oferta de vinho, garante a Odisseu o irônico dom de hospitalidade de ser o último a ser devorado (*Od.* 10.369-370), sendo justamente esse tempo suplementar que permite a Odisseu levar a cabo a execução de seu plano e sobreviver.<sup>1071</sup>

Em todas essas passagens da *Odisseia*, nota-se o risco implicado tanto pela chegada dos estrangeiros [*xénoi*] quanto pela recepção que lhes oferecem seus possíveis anfitriões [*xénoi*]. Odisseu não é apenas um bom hóspede que viaja observando muitas cidades e conhecendo as mentes de muitos povos (como quer o prêmio do poema), mas se revela — mais de uma vez

---

<sup>1070</sup> Para mais detalhes dessa interpretação: ASSUNÇÃO, 2016.

<sup>1071</sup> Uma leitura da *Odisseia* próxima dessa é sugerida também por Hartog (1996, p. 23-48) e Seligmann-Silva ([2005] 2018, p. 237-51).

— o estrangeiro hostil que saqueia suas casas, chacinando homens, levando mulheres e roubando seus tesouros. Logo após serem expulsos da Eólia, o comandante e seus homens chegam à alta cidadela de Lamo, onde são aniquilados pelo povo canibal dos Lestrígones (*Od.* 10.77-134). Partindo de lá, eles ainda passam pela ilha de Circe, pelo reino dos mortos (no episódio conhecido como *Nékyia*), pela ilha das Sereias, por Cila e pela Trinácia (ponto final para os companheiros de Odisseu, punidos com a morte por se alimentarem do gado do Sol, desrespeitando assim um tabu alimentar grave, *Od.* 12.260-425). Odisseu, então sozinho, ainda passará por Caríbdis e permanecerá alguns anos na ilha de Calipso (*Od.* 10.135–12.452). Em muitos desses destinos constata-se o que destaquei acima sobre os riscos envolvidos para ambas as partes em toda relação de *xenía*: pois tanto quem é recebido (hóspede) quanto quem recebe (anfitrião) participa dos riscos e das chances dessa relação ambígua. Relação ambígua que se dá a ver também no fato de que o mesmo radical latino *hospes* tenha dado, em português, palavras aparentemente tão díspares quanto o substantivo “hospitalidade” (ou o adjetivo “hospitaleiro”) e, por outro lado, o substantivo “hostilidade” (ou o adjetivo “hostil”).<sup>1072</sup>

Inúmeras outras passagens da *Odisseia* e da *Ilíada* poderiam ser aqui citadas para reforçar a ideia dessa ambiguidade inerente à *xenía*, mas acredito que esse aspecto esteja bem demonstrado. Agora gostaria de sugerir que — apesar de uma consciência aguda dos riscos implicados nessa relação — os personagens homéricos frequentemente dão um voto de confiança ao *xénos* desconhecido e aceitam iniciar com ele uma relação obviamente frágil (posto que facilmente passível de traição): Nestor, mesmo incapaz de determinar se os recém-chegados seriam mercadores ou piratas (*Od.* 3.72-74), recebe Telêmaco e “Mentor” hospitaleiramente; Menelau, mesmo já tendo sido traído antes, acolhe bem os estrangeiros em seu palácio (*Od.* 4.31-35); da mesma forma, Eumeu dá boa guarida ao “mendigo cretense” (*Od.* 15.326-339); na *Ilíada*, além de ser algumas vezes afirmado que Menelau oferecera uma boa acolhida ao traidor Páris (*Il.* 3.351-5; 443-4; 6.56-7), temos as histórias relativas a Belerofonte, recebido tanto pelo rei da Lícia (*Il.* 6.174) quanto pelo pai de Diomedes, Eneu (*Il.* 6.215-217). Em todas essas narrativas, a tensão é sempre mantida entre hóspede e anfitrião, com a impressão constante de que um representa um perigo potencial para o outro. Apesar disso, muitos são os que se mostram dispostos a abrir-se à relação de *xenía*. Outro exemplo emblemático é ainda o que fazem os Feácios, ao arriscar a própria conservação a fim de garantir uma *xenía* plena para

---

<sup>1072</sup> Na linha do que já indiquei ser proposto por Benveniste (1969, p. 87-101).

Odisseu, uma vez que Alcínoo lhe oferece um retorno seguro até Ítaca (conscientemente em oposição aos desígnios do próprio deus Poseidon).<sup>1073</sup>

Essa abertura a uma relação plena com o outro, disposta a aceitar as graças e desgraças que possam vir daí, é representada de forma esplêndida — e talvez surpreendente para nós hoje — pelo desejo de *escutar* o outro. Nas palavras de Jeanne-Marie Gagnebin (2014, p. 220-1):

É notável na *Odisseia*, que ao prazer de lembrar e de contar corresponde um prazer de escutar e de aprender que a nós, modernos, parece ilimitado. Assim, se os Feácios não se cansam de escutar as lembranças de Ulisses e se esquecem mesmo do sono; o porquêiro Eumeu adora suas histórias e as avalia com competência literária; Penélope e Ulisses trocam histórias e carícias.

A preponderância dessa abertura ao outro por meio da escuta é um traço característico das culturas antigas e — na linha do que temos acompanhado nas últimas páginas desta tese — tem se tornado cada vez mais raro nas sociedades modernas. Algumas razões poderiam ser mencionadas para que tentássemos compreender as diferenças entre essas culturas mais antigas, associadas à presença da oralidade e da sabedoria, e nossa civilização contemporânea, associada às tecnologias gráficas e informativas. Contudo, por mais que pudéssemos oferecer uma explicação pragmática, de ordem socioeconômica, para o fenômeno da *xenía* homérica,<sup>1074</sup> é certo que o estranhamento provocado por ela não deixaria de nos desconcertar: afinal, por que alguém estaria disposto a se abrir de tal maneira ao Outro, assumindo para si próprio tamanho risco? Nossa civilização industrializada, numa fase avançada do capitalismo, enxerga com desconfiança essa instituição arcaica e dificilmente estaria disposta a tirar dela alguma lição ainda aplicável para os dias de hoje. Acredito, contudo, que uma problematização da *xenía* possa nos dar a ver alternativas interessantes para uma série de impasses contemporâneos. Ninguém indicou isso com mais precisão do que Primo Levi, no Prefácio de seu livro *É isto um homem?*, que se abre com as seguintes palavras:

Por minha sorte, fui deportado para Auschwitz só em 1944, depois que o governo alemão, em vista da crescente escassez de mão de obra, resolveu prolongar a vida média dos prisioneiros a serem eliminados, concedendo sensíveis melhoras em seu nível de vida e suspendendo temporariamente as matanças arbitrárias.

Este meu livro, portanto, nada acrescenta, quanto a detalhes atroz, ao que já é bem conhecido dos leitores de todo o mundo com referência ao tema

---

<sup>1073</sup> Em que pesem os argumentos de Rose (1969) para defender a hostilidade presente na *xenía* que os Feácios oferecem a Odisseu, permanece o fato de que esse povo aceita de modo incondicional os riscos trazidos por essa *xenía* e arca com suas consequências nefastas e definitivas (como o destino dos Feácios bem o sugere, independentemente de como sejam estabelecidos os versos de *Od.* 13.172-183): HARTOG, 1996, p. 39-41.

<sup>1074</sup> Um exemplo desse modelo de explicação, com base na teoria dos jogos, é proposto por Catherine Tracy (2014).

doloroso dos campos de extermínio. Ele não foi escrito para fazer novas denúncias; poderá, antes, fornecer documentos para um sereno estudo de certos aspectos da alma humana. Muitos, pessoas ou povos, podem chegar a pensar, conscientemente ou não, que “cada estrangeiro é um inimigo”. Em geral, essa convicção jaz no fundo das almas como uma infecção latente; manifesta-se apenas em ações esporádicas e não coordenadas; não fica na origem de um sistema de pensamento. Quando isso acontece, porém, quando o dogma não enunciado se torna premissa maior de um silogismo, então, como último elo da corrente, está o Campo de Extermínio. Este é o produto de uma concepção de mundo levada às suas últimas consequências com uma lógica rigorosa. Enquanto a concepção subsistir, suas consequências nos ameaçam. A história dos campos de extermínio deveria ser compreendida por todos como sinistro sinal de perigo. (LEVI, [1958] 1988, p. 7-8, trad. Luigi Del Re).

O século XX testemunhou um processo vertiginoso de estranhamento da alteridade, ou seja, uma alienação progressiva da capacidade de ter e demonstrar empatia com outras pessoas. As razões para esse processo são múltiplas e complexas, mas não parece haver dúvidas de que nos aproximamos da mais radical indiferença ao mundo que habitamos e da mais completa ignorância sobre os meios de produção e manutenção de nossa sociedade: os dados ecológicos mais atualizados indicam que o ponto de desgaste a que temos levado os ecossistemas terrestres talvez já tenha ultrapassado o limite da reversibilidade possível desses danos, de modo que se torna difícil até calcular como a Terra pode se comportar doravante. As consequências mais nefastas desse quadro talvez demorem mais algumas décadas para surgir, mas o “progresso” vivenciado desde a segunda metade do século XX já é sentido como o início do fim.<sup>1075</sup>

Antevendo a calamidade dessa situação, Adorno fez seu célebre apelo no ensaio de abertura do livro *Prismas*:

Quanto mais totalitária for a sociedade, tanto mais reificado será também o espírito, e tanto mais paradoxal será seu intento de escapar por si mesmo da reificação. Mesmo a mais extremada consciência do perigo corre o risco de degenerar em conversa fiada. A crítica cultural encontra-se diante do último estágio da dialética entre cultura e barbárie: escrever um poema após Auschwitz é um ato bárbaro, e isso corrói até mesmo o conhecimento de por que hoje se tornou impossível escrever poemas. Enquanto o espírito crítico permanecer em si mesmo, numa contemplação ensimesmada, não conseguirá enfrentar a absoluta coisificação, que teve entre seus pressupostos o progresso do espírito, mas que hoje se prepara para absorvê-lo inteiramente. (ADORNO, [1955] 1998, p. 26, trad. Augustin Wernet e Jorge M. B. de Almeida, mod.).

---

<sup>1075</sup> Para mais detalhes desse quadro crítico: ADORNO, [1955] 1998, p. 12-4; GRAFF, 1979, p. 207-39; MAALOUF, 1998, p. 149-56. Sobre a questão ecológica: SOLOMON *et al.*, 2009; McPHERSON, 2020; IPCC, 2022.

Ainda que tenha vindo a modular esse posicionamento anos mais tarde,<sup>1076</sup> Adorno exprime uma preocupação genuína com uma tendência esmagadora na civilização contemporânea. E que ele tenha escolhido justamente a capacidade poética como aquela mais apta a suscitar estranhamento num contexto como o nosso não é algo fortuito: para que uma poesia possa existir é necessário não apenas que um sujeito esteja aberto a *expor-se* nela, *oferecendo-a*, mas também que um outro sujeito esteja aberto a *escutá-la, recebendo-a*. Ora, num contexto em que as pessoas encontram-se tão alienadas umas das outras, esse esforço de comunicação intersubjetiva precisaria ser infinito e, ocorrendo, imediatamente seria aniquilado por sua abertura à mesma realidade que projetou Auschwitz.

Ainda assim, poesias teimam em existir...

Pensar a questão do estrangeiro hoje é levar em conta esses diferentes aspectos de um longo e vertiginoso processo de estranhamento da alteridade, principalmente depois de alguns dos mais traumáticos eventos da história humana. O Outro pode de fato figurar como o risco supremo: sua hostilidade pode confirmar-se como um desejo de aniquilação tão absoluto que não consegue imaginar nenhuma outra forma de interação com a diferença que não seja da mais pura violência. E um dos poetas mais conscientes disso talvez seja Paul Celan.

Poeta de língua alemã que viveu a maior parte da vida em Paris, embora tenha nascido numa região do Império Austro-Húngaro posteriormente incorporada à Romênia, Celan foi profundamente marcado pela experiência da Segunda Guerra e pela perseguição aos judeus movida pelos nazistas. Perdeu os pais em campo de trabalhos forçados e escapou desse mesmo destino por pouco. As implicações desses acontecimentos históricos sobre sua obra deixam uma marca profunda na dimensão que adquirem algumas *datas*. Vários de seus poemas mais herméticos trazem algo que é da ordem de uma *datação*: menções a dias, meses e anos, a lugares ou ocasiões específicas. Marcas contextuais que emergem e ancoram as palavras a um espaço-tempo.<sup>1077</sup> Não por acaso, em “Meridiano”, documento importantíssimo por suas considerações

---

<sup>1076</sup> Em *Dialética negativa*, o autor escreve: “O sofrimento perenizante tem tanto direito à expressão quanto o martirizado tem de berrar; por isso, é bem provável que tenha sido falso afirmar que depois de Auschwitz não é mais possível escrever nenhum poema. Todavia, não é falsa a questão menos cultural de saber se ainda é possível viver depois de Auschwitz, se aquele que por acaso escapou quando deveria ter sido assassinado tem plenamente o direito à vida. Sua sobrevivência necessita já daquela frieza que é o princípio fundamental da subjetividade burguesa e sem a qual Auschwitz não teria sido possível: culpa drástica daquele que foi poupado. Em revanche, ele é visitado por sonhos tal como o de não estar mais absolutamente vivo, mas de ter sido envenenado com gás em 1944, e de depois disso não conduzir coerentemente toda a sua existência senão a partir da pura imaginação, emanação do louco desejo de alguém há vinte anos assassinado.” (ADORNO, [1967] 2009, p. 300, trad. Marco Antonio Casanova).

<sup>1077</sup> Em seu estudo sobre a poesia de Celan, Derrida (1986, p. 87) chega a propor o seguinte: “Radicalizando ou generalizando sem artifício, poderíamos dizer da escritura poética que ela se oferece, de parte em parte, à datação. O *Discurso de Bremen* evoca isso: um poema está a caminho a partir de um lugar em direção a um ‘lugar aberto’ (‘um tu invocável’) e caminha ‘através’ do tempo, dando e evocando o tempo, sob o risco de perdê-los na



de poética, proferido no recebimento do Prêmio Georg Büchner, em 1960, Celan faz questão de ressaltar o seu “20 de janeiro”: data presente no fragmento *Lenz*, escrito por Büchner (escritor patrono do prêmio recebido por Celan), mas cuja referência inevitável era à Wannseekonferenz, do dia 20 de janeiro de 1942, na qual a alta cúpula do regime nazista decidiu implementar a “solução final” contra os povos judeus.

Celan escreve *a partir* dessa data traumática, responsável por marcar a “origem” de sua poesia com uma aniquilação de base. As consequências desse “holocausto originário” seriam: uma impossibilidade de manifestação efusiva da subjetividade, uma miséria crescente em seus meios de expressão e uma ausência fundamental no cerne de sua poesia. Que a relação com a alteridade seja frequentemente colocada sob o signo da morte é algo que se dá a ver em alguns de seus mais célebres poemas: “*Todesfuge* [Fuga sobre a morte]”, “*Assisi* [Assis]” e “*Engführung* [Stretto]”. Por outro lado, não deixa de parecer surpreendente que certa ambiguidade subjaza a algumas dessas relações sugeridas com a alteridade em sua poesia.

Nesse sentido, considere-se um poema como o seguinte:

#### O HÓSPEDE

Muito antes de anoitecer  
chega à tua casa aquele que trocou acenos com a escuridão.  
Muito antes de amanhecer  
ele desperta  
e, antes de ir-se, atíça um sonho,  
um sonho ressonante de passos:  
o escutas medir as distâncias  
e jogas para lá a tua alma.

(CELAN, [1952] 2009, p. 55, trad. Claudia Cavalcanti).<sup>1078</sup>

A chegada desse hóspede — desse alguém que foi íntimo da escuridão —, antes que se fizesse noite, é algo que desloca e modifica toda e qualquer pretensão a uma identidade de um anfitrião fechado em si mesmo. Seu despertar, antes do amanhecer, e seu evocar de sonhos (ressonantes de passos) são responsáveis por fazer com que esse anfitrião, a quem o poeta se dirige na segunda pessoa do discurso, escute distâncias serem medidas: após a partida do

---

generalidade holocáustica do retorno e na legibilidade do conceito, na repetição aniversária do não-repetível. Em todos os lugares onde uma assinatura vem abrir o idioma para deixar na língua um traço, a memória de uma incisão *ao mesmo tempo* única e iterável, críptica e legível, há a data [*il y a la date*].”

<sup>1078</sup> No original: „DER GAST / Lange vor Abend / kehrt bei dir ein, der den Gruß getauscht mit dem Dunkel. / Lange vor Tag / wacht er auf / und facht, eh er geht, einen Schlaf an, / einen Schlaf, durchklungen von Schritten: / du hörst ihn die Fernen durchmessen / und wirfst deine Seele dorthin.“

hóspede, quem o recebeu em seu íntimo já não pode mais ser o mesmo, sua alma é lançada para as distâncias que vêm medidas de tão longe. Em seus lances e riscos: hospitalidade.

Levando em conta essa lição de uma abertura ao Outro — algo que está presente tanto na *xenia* homérica quanto na poética contemporânea de um Paul Celan —, valeria notar que, para além do risco implicado por todo contato pleno e aberto com a alteridade, as possibilidades de crescimento e enriquecimento mútuos só se dão de fato quando se leva em conta e se assume deliberadamente o risco inerente a tal relação. Tentar ignorar ou limitar esse risco é apenas uma maneira de impedir que essa experiência sequer tenha início. E isso costuma ser muito mais frequente do que qualquer esboço de abertura, porque a sobrevivência precária no mundo contemporâneo reclama uma atitude combativa de ensimesmamento. Mas quando o jogo do poema acontece, se é que, há entrega e encontro.

Por isso, considerando uma das condições mais básicas para a efetuação da *xenia* homérica, qual seja, o pertencimento reconhecido de seus participantes a famílias de renome, Derrida, em seu livro *Sobre a hospitalidade*, propõe a seguinte ressalva:

Se quiséssemos parar um instante nesse dado significativo, seria necessário notar, mais uma vez, um paradoxo ou uma contradição: esse direito à hospitalidade oferecido a um estrangeiro “em família”, representado e protegido por seu nome de família, é ao mesmo tempo o que torna possível a hospitalidade ou a relação de hospitalidade com o estrangeiro, embora ao mesmo tempo a limite e a proíba. Pois não se oferece a hospitalidade, nessas condições, a um anônimo recém-chegado e a qualquer um que não tenha nem patronímico, nem família, nem estatuto social, e que imediatamente seria tratado não como estrangeiro, mas como bárbaro. (DERRIDA, 1997, p. 28-9).

Para que uma hospitalidade efetiva seja possível, é necessário que sejam dissolvidas as próprias leis da hospitalidade, que a intimidade seja oferecida ao outro Outro, desconhecido, anônimo, abrindo-se a todas as graças e desgraças que esse movimento necessariamente deve implicar. A fim de que venha e tenha lugar. A hospitalidade justa rompe com a hospitalidade de direito, não para condená-la ou se opor a ela — na medida em que, inclusive, até pode tocá-la e envolvê-la num movimento incessante de transformação —, mas permanece tão estranhamente heterogênea a sua lógica quanto a justiça permanece heterogênea à lógica do direito, ainda que sejam tão próximas e até indissociáveis. Eis uma compreensão profundamente utópica para que essa relação com a alteridade radical venha a desfrutar das condições necessárias ao estabelecimento de trocas efetivas. Condicionar a hospitalidade a fatores externos é impor limites, tanto para bem quanto para mal, no que pode advir desse contato, ou seja, é privar-se de uma parte significativa dessa experiência.

Celan estava ciente disso quando escrevia:

#### NOS RIOS AO NORTE DO FUTURO

lanço a rede que tu  
hesitante carregas  
com sombras escritas por  
pedras.

(CELAN, [1967] 2009, p. 107, trad. Claudia Cavalcanti).<sup>1079</sup>

Apenas na hesitação de uma relação efetivamente aberta ao Outro é que alguma identidade pode de fato vir a se constituir. O interior precisa do exterior para se estabelecer (ainda que em seus limites precários), enquanto fechar-se completamente é apenas um meio de ignorar ou tentar limitar as possibilidades de constituição e desenvolvimento da própria identidade. Os riscos nesse tipo de relação vêm assumidos não apenas pelo anfitrião, mas também pelo hóspede; não apenas pelas instituições tradicionais de hospitalidade, mas também pela hospitalidade absoluta; e, uma vez que os riscos de perversão e traição sempre assombram relações instituídas nesses termos, essa precariedade é seu fundamento. Afinal, esses riscos devem ser assumidos e aceitos deliberadamente, caso queiramos que também nossa rede seja carregada nos rios ao norte do futuro.<sup>1080</sup>

Acredito que essas reflexões, sobre o passado e o presente, às margens de uma outra história dos Estudos Clássicos, coloquem questões pertinentes para a sociedade contemporânea, inclusive para o que podemos refletir sobre tradição, crítica, hermenêutica, leitura e recepção. No campo dos Estudos Clássicos, mas para muito além deles. Os escritos dessas figuras, principalmente europeias, marcadas de maneira indelével pela história trágica do século XX, abrem nossas perspectivas para novas linhas de horizonte e basta que estejamos dispostos a percorrê-las para contemplarmos o outro Outro e compreendermos quanto existe de outro em nós mesmos. Assim, talvez, sejamos capazes de nos dedicar a uma prática dos Estudos Clássicos que se abra para o que convém chamar de “nós, outros”. Só assim estaremos dispostos a ler e viver o que se inscreve no fim tanto da *Ilíada* quanto da *Odisseia*, quando, após os terrores de uma manifestação violenta da ira e da vingança, o horizonte de uma abertura à diferença acaba por ser esboçado na promessa de uma escuta.

---

<sup>1079</sup> No original: „IN DEN FLÜSSEN NÖRDLICH DER ZUKUNFT / werf ich das Netz aus, das du / zögernd beschwerst / mit von Steinen geschriebenen / Schatten.“

<sup>1080</sup> Nas palavras de Derrida (1997, p. 119): “Incessantemente nos espreitará este dilema, entre, de um lado, a hospitalidade incondicional (que ultrapassa o direito e o dever ou mesmo a política), e de outro, a hospitalidade circunscrita pelo direito e pelo dever. Uma pode sempre corromper a outra e essa perversibilidade permanece irreduzível. Ela *deve* permanecer.”

## *Dichter in dürftiger Zeit*<sup>1081</sup>

“E para que poetas num tempo miserável?” é a pergunta colocada por Hölderlin, no poema “Pão e vinho”, escrito na passagem do século XVIII para o XIX, num contexto de muitas esperanças e algum desespero. A pungência da pergunta apenas aumenta com o passar do tempo e, na sequência de algumas das piores catástrofes testemunhadas durante o século XX, atinge seu paroxismo, como sugere a célebre formulação de Adorno sobre a impossibilidade de se escrever um poema após Auschwitz. A essa altura, já não havia mais esperança, somente desespos.<sup>1082</sup>

E assim chegamos de volta ao contexto básico do qual partimos no início de nossa investigação: a morte de Homero; a crise da cultura no mundo contemporâneo; a situação crítica dos Estudos Clássicos. Após as convulsões provocadas pela realização dos sonhos mais absurdos da razão moderna, levanta-se a luta pelo reconhecimento daquelas pessoas que foram marginalizadas, desapropriadas e excluídas de suas próprias existências. O engajamento no combate pelo fim da colonização e do imperialismo, pela conquista de direitos civis e sociais, por liberdades políticas e melhores condições de vida, mobiliza mulheres, negros, indígenas, homossexuais, estudantes, operários e muitos outros grupos mundo afora. Os mecanismos tradicionais de opressão vêm denunciados, contestados, e reagem das formas mais variadas, buscando não apenas se adaptar, mas ampliar suas formas de controle. Ainda assim, as prerrogativas que sustentavam o ideário de uma supremacia europeia, branca, masculina, heteronormativa, são enfrentadas de forma cada vez mais contundente e desmascaradas como os preconceitos violentos que sempre foram. As críticas ao papel instrumental desempenhado pelos Estudos Clássicos nesse contexto são, mais do que previsíveis, importantes para uma reconsideração da própria disciplina. O capitalismo globalizado refina-se e se adequa às novas demandas mundiais, certificando-se de manter certas estruturas básicas em seu devido lugar, enquanto parece se abrir à pluralidade amorfa de uma sociedade massificada.

---

<sup>1081</sup> “Poetas num tempo miserável”, trecho em alemão do poema “Pão e vinho”, de Hölderlin (1800-1801).

<sup>1082</sup> Para reflexões sobre o sentido do verso de Hölderlin no início do século XIX: BUTLER, [1935] 1958, p. 229-30; BARROSO, 2014, p. 168-196; p. 299-301.

Nas palavras de um classicista estadunidense refletindo sobre a polêmica levantada por *Who killed Homer?* (menciono o trecho em inglês para manter seu sabor original e o traduzo em nota):

One suspects that ‘Homer’ today is more likely to evoke Homer Simpson than a remembrance of a scene from the *Iliad*. These changes are invidious, and the world today surely is a meaner place. Maybe two world wars, the struggles of capital and labor, and dreams of an easier tomorrow had something to do with it. But this cultural development did not happen on its own, as if culture is directed by some faceless, autonomous force. Still less can it be explained ἀπὸ μηχανῆς θεός [*apò mēkhanês theós*] by the small band of professional educators who grew up amidst the ‘catastrophe of the 1960s.’ The responsibility for this cultural change rests, instead, with each one of us. (MARRS, 2007, p. 52).<sup>1083</sup>

Ao contrário do que sugerem Hanson e Heath (1998), a culpa pela “morte de Homero” não é de classicistas atuando nas últimas décadas e incorporando a suas reflexões os aportes de teorias modernas e contemporâneas, como aquelas oferecidas pelo feminismo, pelo pós-estruturalismo, pela estética da recepção ou por qualquer outra. Ao contrário, esses trabalhos têm tentado responder aos desafios colocados pela contemporaneidade e mostrar que os Estudos Clássicos ainda podem ser relevantes para um mundo globalizado, tecnológico e mais complexo do que nunca.

Mas se a “morte de Homero” não é culpa dos classicistas contemporâneos, também não é da *Altertumswissenschaft*, como queria Eric Adler (2016). A instituição de uma disciplina moderna para o Estudo da Antiguidade desempenhou um papel histórico importante em seu próprio contexto e, ainda que seja possível contestar os rumos tomados por sua institucionalização ao longo dos séculos XIX e XX — na linha das críticas sugeridas ao longo das últimas páginas —, estudiosos alemães como Winckelmann, Heyne, Wolf, Humboldt e mesmo Wilamowitz-Moellendorff souberam responder às necessidades de sua própria época e oferecer um tipo de trabalho com o passado clássico capaz de se mostrar significativo para seus contemporâneos. Se algo como a “morte de Homero” tem alguma pertinência nos dias de hoje, essa é uma questão que precisa ser resolvida por nós próprios, classicistas contemporâneos, refletindo sobre a situação histórica em que nós e nossa área nos encontramos atualmente.

---

<sup>1083</sup> Em tradução: “É de se suspeitar que ‘Homer’ atualmente tenha mais chance de evocar Homer Simpson do que a lembrança de alguma cena da *Ilíada*. Essas mudanças são detestáveis e o mundo certamente se tornou um lugar mais cruel. Talvez as duas guerras mundiais, as contendas entre capital e trabalho e os sonhos de um amanhã mais fácil tenham alguma coisa a ver com isso. Mas esse desenvolvimento cultural não aconteceu sozinho, como se a cultura fosse dirigida por uma força autônoma e sem rosto. Faz ainda menos sentido explicá-lo com o *deus ex machina* de um pequeno grupo de educadores profissionais que cresceram em meio à ‘catástrofe dos anos 60’. A responsabilidade por essa mudança cultural é, no final das contas, de cada um de nós.”

Tenho dúvidas profundas de que Homero esteja morto. De que alguma vez tenha estado. Ainda assim, é preciso dar ouvidos àqueles que denunciam esse risco e vociferam contra o que lhes parece o “declínio e queda” dos Estudos Clássicos. Desconfio de que, por trás de todo o *show business*, há somente mais uma tentativa de produção de uma crise (na linha do que sugeri sobre essa ideia no primeiro capítulo da tese), com o objetivo de avançar uma agenda pessoal conservadora. O desejo de produzir uma crise como essa depende muito mais de certa insatisfação perante um novo estado de coisas — a entrada na universidade de grupos sociais diferentes daquele que tradicionalmente deteve seu monopólio; o desenvolvimento de novas teorias e formas de pensamento a partir dessa multiplicidade de perspectivas; a diversificação dos objetos de estudo, inclusive em termos de culturas, línguas, autores e obras, em decorrência dessas transformações —, do que com algo que pudesse ser realmente sentido e descrito como a “morte de Homero”.<sup>1084</sup>

Esses estudiosos criticam o fato de que as lutas sociais enfatizem cada vez mais uma afirmação da *diferença*, com reflexos que se fazem sentir inclusive sobre as teorias e objetos abordados em cursos universitários, e que esse tipo de estratégia seria incapaz de suscitar qualquer forma de integração social mais significativa. Segundo suas críticas, a desestabilização promovida por um pensamento da diferença contra uma identidade socialmente hegemônica não exerce uma influência social positiva com sua afirmação de uma multiplicidade de novas identidades. Da perspectiva de estudiosos conservadores como Hanson, Heath e Adler — respeitadas as diferenças entre suas propostas e concepções do problema —, essa forma de reestruturar a produção do conhecimento e a distribuição do poder é responsável por uma espécie de fragmentação dos interesses sociopolíticos, levando a um desperdício das energias necessárias para a consolidação da educação nacional. A questão pode ser encarada de forma menos alarmista do que eles sugerem, mas apresenta uma pertinência de fato para quem queira refletir sobre o lugar dos Estudos Clássicos e da universidade de modo geral nas lutas pelo reconhecimento da diferença. Afinal, de que modo uma abordagem histórico-filológica, disposta a compreender cientificamente as especificidades de um momento histórico do passado — isto é, suas diferenças com relação ao presente — pode produzir a desestabilização de uma identidade socialmente hegemônica, suscitando a afirmação de uma multiplicidade de novas

---

<sup>1084</sup> Ainda assim, um sintoma do impacto social de *Who Killed Homer?* (HANSON, HEATH, 1998) é o fato de que Barbara Graziosi (2002, p. 255) termine seu importante trabalho sobre Homero e sua tradição biográfica comentando que, “ao fim de todas as voltas e reviravoltas, o poeta parece estar vivo e bem.” Outras alusões nesse mesmo sentido são (sem mencionar as várias resenhas do livro): DUBOIS, 2001, p. 1; GILDENHARD, 2003, p. 182; PORTER, 2004a, p. 325; MARRS, 2007, p. 46; ADLER, 2016, p. 173-212 (num capítulo intitulado “Homer’s Autopsy”).

identidades, organizadas em prol de uma reestruturação mais equânime do poder social? Tentando responder a esse tipo de pergunta, classicistas contemporâneos têm se aberto a novas teorias, a novos objetos, e refletido sobre alternativas àquilo que constitui o cerne da *Altertumswissenschaft* desde seu estabelecimento na Modernidade.

Hanson, Heath e Adler falam de uma crise no prestígio dos Estudos Clássicos, no número de matrículas e, portanto, na estabilidade socioeconômica da profissão, com reflexos sobre a própria disciplina (como a necessidade de se adaptar epistemologicamente ao mercado, por exemplo). Suas soluções consistem todas em retornar a práticas de contextos históricos durante os quais a área teria desfrutado de maior prestígio e reconhecimento, como os EUA antes da década de 1960 (no caso de Hanson e Heath) ou antes de 1860 (no caso de Adler). Algo, contudo, que esses estudiosos parecem preferir ignorar é que esse retorno às práticas de então (se algo assim fosse de fato possível), não traria o próprio contexto histórico em que essas práticas demonstravam sua pertinência, para receber, como contrapartida, os tão desejados prestígio e reconhecimento por parte da sociedade. Assumir um discurso anacrônico em prol da “sabedoria grega” ou da “sabedoria de todas as idades” não responde a basicamente nenhuma das inquietações do mundo em que classicistas contemporâneos precisam agir. Seus estudantes e a sociedade da qual fazem parte têm preocupações diferentes das que tinham humanistas brancos da elite estadunidense quando refletiam sobre o Bem e o Belo, enquanto suas empregadas negras providenciavam todo o necessário para seu bem-estar. Esse tipo de proposta consiste na manifestação de um passadismo conservador, desejoso de reinstaurar uma série de preconceitos como pressupostos culturalmente aceitáveis para o restabelecimento de antigas hierarquias sociais, em vez de tentar lidar com a nova situação das sociedades contemporâneas e suas universidades.

Aqui, pode ser proveitoso retomar a definição de Wilamowitz-Moellendorff para o estudioso da Antiguidade clássica: “*Vir bonus, discendi peritus*”, isto é, “um homem bom, experiente em aprender”. Usando esse exemplo para esclarecer o tipo de problematização que passa a ser levantado cada vez mais frequentemente com relação aos princípios, meios e fins implicados pela visão tradicional de Estudos Clássicos, podemos levantar uma série de questionamentos ao que aí se encontra pressuposto. O fato é que com o desenvolvimento de um historicismo mais crítico e radical, sobretudo após o final da Segunda Guerra, passou a ser possível — e, cada vez mais, necessário — pôr à prova as definições básicas do campo, na forma de questões como:

- Quem participa do processo educativo? Por que tem que ser um homem [*vir*]?

- Esse homem é bom [*bonus*] da perspectiva de quem ou do quê?
- De que forma sua experiência educativa é suscitada e efetivamente experimentada?
- O que ele aprende? Com que finalidade? O que ele, por sua vez, ensina?

À medida que a diversidade sócio-étnico-cultural das universidades mundo afora começou paulatinamente a crescer, com uma gradual flexibilização nos critérios de admissão e permanência em instituições superiores de ensino, novas vozes passaram a ecoar: mulheres, pessoas não brancas, oriundas de ex-colônias, assim como homossexuais e outros grupos tradicionalmente deixados à margem da universidade, passaram a chamar atenção para *diferenças* consideráveis que eram ignoradas pelo tipo de tratamento generalista e universalizante frequentemente imposto por uma perspectiva homogênea sobre os fenômenos aí estudados. Afinal, quem é o “*vir bonus, peritus discendi*” de que fala Wilamowitz-Moellendorff? Quem é o “sujeito universal” subjacente ao pensamento de filósofos como Platão, Aristóteles, Descartes, Kant e Hegel? A acusação levantada por meio dessas perguntas é a de que todos pertenceriam ao grupo hegemônico em suas respectivas sociedades. Ou seja — de uma perspectiva contemporânea —, seriam todos homens, brancos, europeus (ou “europeizados”), das classes sociais mais altas, heterossexuais.

Na história dessa “humanidade”, tal como delineada por abordagens de viés humanista, onde estavam as mulheres, as pessoas não brancas, não europeias, pobres e homossexuais (para citar apenas alguns dos grupos excluídos pela definição subentendida de “humanidade”)? Gostaria de sugerir que, de uma perspectiva teórica, esses questionamentos se tornam possíveis a partir dos efeitos colaterais que o historicismo provoca, agindo como um verdadeiro *phármakon* no seio dos Estudos Clássicos e das Humanidades de modo geral. De uma perspectiva prática, tais questionamentos são propiciados a partir de meados do século XX, com a constatação dos horrores implicados pelo sucesso dos projetos modernos para a “humanidade” e a necessidade de alternativas. Assim sendo, ainda que pareça fechar cada contexto espaço-temporal em si mesmo, acredito que o historicismo mais crítico e radical tenha sido o responsável por abrir as brechas para se notarem as diferenças silenciadas por uma longa tradição homogeneizadora.

Dar a ouvir essas diferenças como notas dissonantes no coro da tradição, contudo, exige um procedimento historiográfico contra-hegemônico. Um impulso histórico contra a história (dos vencedores) em prol da história (dos vencidos). Trata-se daquilo que Nietzsche entende — na segunda de suas *Considerações extemporâneas* —, dentre as três variedades de história, como sua forma *crítica*. Segundo o pensador:



Vê-se claramente até que ponto o ser humano, ao lado do modo monumental ou tradicionalista de considerar o passado, tem frequentemente necessidade de um *terceiro* modo, o modo *crítico*, e isso no interesse da vida. Precisa de ter força e de usá-la por vezes, de quebrar e dissolver um fragmento do passado, para poder viver. Consegue-o fazendo comparecer esse passado perante seu tribunal, submetendo-o a um inquérito rigoroso e, no fim, condenando-o. Todo o passado merece condenação porque, como acontece com todas as coisas humanas, nele se misturaram a força e a fraqueza do homem. Não é a justiça a julgar aqui, nem o perdão a pronunciar o veredicto; é a vida que decide e só ela, a força obscura, propulsiva, insaciavelmente ávida de si própria. Seu veredicto é sempre impiedoso, sempre injusto, porque nunca provém da fonte pura do conhecimento. Mas, na maior parte dos casos, não seria diferente se a justiça em pessoa o pronunciasse. (NIETZSCHE, [1874] 1976, p. 129-130, trad. Lemos de Azevedo, mod.).

Em que pesem as especificidades e os exageros presentes na noção nietzschiana de “vida” [*Leben*] em todo esse texto — e nesse trecho de forma especialmente alarmante (por seu potencial destruidor) —, é certo que alguns dos trabalhos mais radicalmente questionadores do *status quo* na área dos Estudos Clássicos, e mesmo das Humanidades, desde 1950 até os dias de hoje, são de alguma forma tributários dessa concepção de historiografia crítica. Suas abordagens teóricas podem variar, indo de feminismos e pós-estruturalismos até formas radicais de multiculturalismo, mas sua fundamentação inegavelmente passa por alguma forma de leitura dos aportes nietzschianos e remonta, em última instância, a um tipo de reação ao (ou consequência do) historicismo oitocentista.

Para retomar aqui o que sugeri antes sobre a forma como o relativismo histórico opera como um *phármakon* no âmbito dos Estudos Clássicos (de abordagem humanista), cumpre notar que esse *phármakon* tem efeito também sobre tudo aquilo que ele propicia (em termos institucionais) desde sua instalação: é certo que, por um lado, ele abre as brechas necessárias para que grupos historicamente excluídos de uma tradição hegemônica e homogênea apresentem também suas perspectivas e as especificidades de certas situações contextualmente localizadas; por outro lado, contudo, nada pode substanciar de modo absoluto o lastro de tais reivindicações. Isto é, se tais perspectivas e especificidades são apenas mais uma entre tantas outras possíveis, o que garante que elas tenham direito a ser levadas em conta antes de qualquer outra, inclusive antes daquelas que pertencem justamente à tradição mais hegemônica e homogênea? Vê-se aí o espectro incontornável introduzido pelo relativismo histórico naquilo mesmo que ele parece tornar possível: de marxismos e feminismos a multiculturalismos, tudo aquilo que de alguma forma está ligado às políticas identitárias tão em voga desde os anos de 1980 até os dias de hoje.

Os frutos do historicismo radical precisam se voltar contra ele próprio, caso queiram deitar raízes, brotar e frutificar numa visão criticamente fecunda sobre a realidade histórica. Segundo um importante estudioso do tema:

O esboço das medidas tomadas contra os problemas do historicismo, contra a experiência de mudanças históricas radicais e de coleta infinita de dados, tem o seguinte resultado: a busca pelo estável, pelo ser, por normas de orientação, tudo isso leva à descoberta de muitas normas. E a busca pela unidade na multiplicidade histórica leva então a conceitos, modelos, hipóteses capazes de estabelecer uma unidade; mas a unidade histórica só pode ser provisória, e a busca pela unidade precisa ser concomitantemente verificada em valores e normas individuais, devendo se distanciar de sua ambição de plenitude de sentido. (SCHOLTZ, [1989] 2011, p. 55, trad. Pedro S. P. Caldas).

As respostas a esse impasse variaram enormemente, embora de modo geral possam ser compreendidas no interior da seguinte tipologia básica:

- Estipulação de uma hierarquia por ordem de relevância da perspectiva para uma compreensão mais crítica do fenômeno histórico estudado. Ex.: formas radicais de marxismo, feminismo ou afrocentrismo;
- Sugestão da existência de fatores comuns a várias das perspectivas, com a implicação de que isso as tornaria mais relevantes para a compreensão conjunta de tal fenômeno histórico. Ex.: abordagens pós-estruturalistas ou ainda a teoria da interseccionalidade;
- Admissão do relativismo da própria perspectiva, em conjunto com a assunção de sua validade — ao menos para si mesmo — posto que tal perspectiva é aquela que inevitavelmente se tem e que possui tanto direito de existir quanto qualquer outra (ainda que sua relevância deva encontrar confirmação a partir de um confronto com outras perspectivas). Ex.: abordagens colonialistas, além das propostas mais radicais de pós-estruturalismo.

É de se notar que, para fazer com que uma dessas abordagens críticas se imponha — independentemente da linha de resposta dentre as acima listadas a que ela mais se filie —, convém delinear um movimento de saída do relativismo histórico, situando uma perspectiva específica, se não como absoluta, pelo menos como diferenciada (e, portanto, privilegiada). Esse movimento inevitavelmente comporta uma série de perigos: o abandono dos critérios mais básicos de um historicismo ciente das especificidades contextuais e do valor de perspectivas diversificadas para a compreensão efetiva de qualquer fenômeno histórico; a adesão a princípios

do que poderia ser compreendido como uma forma radical de história “revolucionária” monumental, assumindo uma perspectiva como predominante sobre as demais e promovendo frequentemente sua exaltação em detrimento das outras.<sup>1085</sup>

O próprio Nietzsche já reconhecia a radicalidade dos riscos e promessas desse tipo de abordagem, quando alertava para o seguinte:

A crítica vira-se para o antigo, mete-se a enxada à raiz, abstrai-se cruelmente de qualquer espécie de respeito. É sempre uma iniciativa perigosa, perigosa sobretudo para a vida; e os homens ou as épocas que servem a vida deste modo, julgando e destruindo o passado, são sempre homens e épocas perigosos e em perigo. Porque uma vez que somos o fruto das gerações passadas, somos também fruto dos seus desvios, das suas paixões, dos seus erros e até dos seus crimes. Podemos condenar esses erros e crer-nos isentos deles, mas isso não impede a nossa origem neles. E, na melhor das hipóteses, chegaremos a um conflito entre a nossa natureza herdada e hereditária e o nosso conhecimento, a uma luta entre uma nova e estrita disciplina e o que é inato em nós ou nos foi inculcado pela educação; implantaremos em nós um novo hábito, um novo instinto, uma segunda natureza, que farão morrer a nossa primeira natureza. É uma tentativa de conseguir de algum modo, *a posteriori*, o passado que se gostaria de ter tido, contrariamente àquele donde se vem, tentativa sempre perigosa porque é difícil fixar um limite a esta recusa do passado e porque as segundas naturezas são geralmente mais débeis do que as primeiras. (NIETZSCHE, [1874] 1976, p. 130-131, trad. Lemos de Azevedo).

A cultura do cancelamento está logo ali... O questionamento que fica para classicistas pesquisando, estudando e ensinando em 2022 é o seguinte: como se posicionar diante desse impasse? Tendo em vista suas preocupações com o futuro, a partir de seu trabalho com o passado, quais os limites do que pode ser feito no presente? Que toda leitura seja manifestação de interesses atuais é algo que Nietzsche já sugeria e que trabalhos de recepção não cansam de mostrar, mas quais os limites históricos de tais interesses? Encaminhando esta tese para sua conclusão, visitaremos as respostas variadas que classicistas de posicionamentos feministas e multiculturalistas têm oferecido a essas questões nas últimas décadas.

---

<sup>1085</sup> Esse tipo de aporia é característica do pensamento contemporâneo, aparecendo: no engajamento de Arendt ([1954] 2016, p. 43-68) com a situação atual de teorias modernas (de Hegel e Marx a Nietzsche) para se aproveitar de sua exaustão como um momento crítico de abertura ao futuro; na crítica de Lyotard (1979; 1988b) às grandes narrativas e seu papel ideológico junto aos projetos modernos, como apontado por Bill Readings (1991, p. 57-8). Para mais reflexões: IGGERS, [1968] 1983, p. 26-8; RINGER, [1969] 2000, p. 314-24; LE GOFF, [1977] 2013; GRAFF, [1979] p. 181-205; CONNOR, 1989a; ROSE, 1993; COMPAGNON, [1999] 2012, p. 215-20; GILDENHARD, 2003, p. 182-203; PLATTER, 2005; RUBINO, 2005; WILLETT, 2005; DENAT, 2008.

### **Feminismos e(m) Clássicas: *L’Auteure***

Os trabalhos historiográficos que tentam dar conta das complexidades das *culture wars* apontam que as reivindicações identitárias ligadas aos movimentos feministas, *gays*, negros e multiculturais ganham espaço no discurso acadêmico estadunidense de forma mais ampla por volta das décadas de 1980 e 1990. A história desses movimentos, contudo, é muito mais antiga e seria possível escutar ecos desse tipo de demanda por reconhecimento muitos séculos antes. Limitando-me aqui à história moderna mais recente desses movimentos e suas reivindicações, gostaria de me concentrar em suas produções dos séculos XX e XXI, a fim de sugerir de que forma também os Estudos Clássicos participam do presente, convertendo-se numa arena de debate em que esse tipo de discurso crítico se faz reverberar, com mais ou menos resistências a depender das circunstâncias.

O aspecto “crítico” desses movimentos identitários — mesmo em sua dimensão mais teórica — envolve uma forma de engajamento com a realidade sociopolítica, para a qual a transformação dessa realidade é tão ou mais importante que sua mera compreensão “desinteressada”. Isso é o que se depreende do seguinte comentário de Nancy Sorkin Rabinowitz, na introdução a um volume intitulado *Feminist Theory and Classics* (1993):

Teoria feminista é, claro, uma expressão formada por duas palavras, cada uma das quais sendo complexa em si mesma. O adjetivo “feminista” é derivado de “feminismo”, mas o que é feminismo? Atualmente é mais acurado e está mais na moda falar de feminismos; embora existam muitas diferentes variedades de feminismo (por exemplo, de terceiro mundo, radical, burguês, negro, lésbico, americano nativo), poderíamos talvez concordar que todos são assumidamente políticos e que o feminismo contemporâneo é um movimento político afim a outros movimentos de liberação deste século. (RABINOWITZ, 1993, §5).

Acredito que essa reivindicação política seja o núcleo fundamental dos vários movimentos identitários que têm questionado alguns dos pressupostos tradicionais dos sistemas de estabelecimento da verdade, do conhecimento e da justiça, inclusive na área de Clássicas, tal como pretendo demonstrar na sequência do argumento. Aqui é preciso não perder de vista a dimensão conservadora dessa área — na linha do que já propus e que ainda há de ser explorado em suas dimensões mais produtivas —, se quisermos compreender a natureza da tensão que perpassa leituras de viés identitário voltadas para textos da Antiguidade clássica.

Valendo-me de um esquema tacitamente sugerido por Virginia Woolf, em seu célebre livro *A room of one’s own* ([1929] 2015), é possível compreender tanto a tomada de consciência feminista quanto aquela relativa a questões sexuais, étnico-raciais e multiculturais no tocante ao problema da escrita e, por extensão, também dos estudos formais, como um processo que

conhece pelo menos quatro fases relativamente distintas, embora profundamente relacionadas. Tratemos aqui, num primeiro momento, apenas da tomada de consciência feminista — cientes, contudo, de que algo semelhante poderia ser sugerido também para as tomadas de consciência negra, *gay* (hoje, LGBTQIA+), multiculturalista, entre outras.

Segundo esse esquema:

1. o que é tradicionalmente escrito *sobre* mulheres na história do pensamento ocidental assume uma perspectiva masculina, posto que majoritariamente escrito *por* homens, sendo preciso que mulheres passem a ter voz se quiserem uma perspectiva alternativa à tradicional (WOOLF, [1929] 2015, p. 20);
2. como não existe uma tradição de escrita de mulheres firmemente estabelecida, o que começa a ser escrito *por* mulheres só se revela possível, a princípio, através do recurso a uma tradição de escrita majoritariamente masculina (WOOLF, [1929] 2015, p. 48);
3. por meio de um *corpus* que se amplia aos poucos, incluindo pesquisas sobre o passado e trabalhos imbuídos de uma tomada de consciência feminista no presente, o que passa a ser escrito *por* mulheres e *sobre* mulheres pode recorrer a uma espécie de tradição subterrânea cada vez mais consolidada pela escrita *de* mulheres (WOOLF, [1929] 2015, p. 55);
4. estabelecida uma tradição de escrita *de* mulheres, surge o desafio de se evitar a essencialização desse espaço conquistado, afinal, uma mulher que escreva não necessariamente precisa se valer do que, a princípio, se instituiu como *escrita feminina* (WOOLF, [1929] 2015, p. 67).

Com relação a esse último ponto, cabe propor um desdobramento. É certo que a *condição feminina* tem especificidades históricas importantes, que devem ser levadas em conta por quem se debruça sobre tais questões, mas não convém considerar que tal “condição feminina” seja *intrínseca* (isto é, existente para além dos acidentes de sua história), sob o risco de se agrilhoarem o que são agentes históricos a categorias atemporais e, portanto, imutáveis. Com isso, vêm à baila as noções de *gênero* e *performance* (inclusive em termos de escrita), com a abertura de novas possibilidades para as “escritas de mulheres”: libertadas do espaço conquistado a duras penas pelas gerações de escritoras anteriores, tais escritas passam a almejar o mesmo direito à “universalidade” e à “liberdade” que caracterizou a escrita masculina ao

longo dos séculos, embora exerçam tal direito com uma consciência clara de seu passado de luta e seus desafios atuais para um futuro mais equânime.<sup>1086</sup>

Esse arranjo geral é bastante esquemático, mas tem a vantagem de apresentar um movimento amplo e complexo com uma inteligibilidade que facilita sua compreensão. Certamente seria possível desdobrá-lo ao infinito, posto que cada uma dessas “fases” conheceu e ainda conhece inúmeras controvérsias e tensões, como é inevitável no seio de um movimento que convém evocar sempre em sua pluralidade: no interior mesmo do feminismo, feminismos. Sem perder de vista as reivindicações jurídicas da chamada “primeira onda”, as críticas delineadas por Simone de Beauvoir e exploradas pela “segunda onda” — em tensão com os trabalhos de Hélène Cixous e Julia Kristeva, por exemplo —, chegando até as mais recentes discussões sobre gênero e performance, tal como propostas por Monique Wittig, Judith Butler e Eve Kosofsky Sedgwick, esse esquema heurístico introduz de forma resumida a história desses feminismos a fim de que compreendamos sua entrada gradual nos Estudos Clássicos.

É certo que a “mulher” — entendida aqui como assunto, ou seja, objeto do discurso — sempre esteve de algum modo presente nas Clássicas, desde a mais remota Antiguidade até a Modernidade. Do que encontramos acerca disso em Homero, Hesíodo, Semônides, Platão e Aristóteles, por exemplo, muito é aproveitado e retrabalhado nas obras de autores posteriores, como Agostinho, Tomás de Aquino, Rousseau e Hegel. Nesse ponto, até mesmo filólogos de abordagem tão diversa quanto Wilamowitz-Moellendorff e Nietzsche pareceriam compartilhar alguns dos mesmos pressupostos misóginos vigentes na tradição clássica. Nesse sentido, embora a “mulher” tenha sido um de seus objetos constantes, isso aconteceu de modo a que sua subalternidade viesse sempre reforçada. Essa situação só conheceu as primeiras mudanças significativas a partir do momento em que estudos sobre essa temática começaram a ser escritos por classicistas mulheres.

O temor despertado por esse movimento de liberação feminina e afirmação da própria agência na reflexão e escrita da história das mulheres pode ser sentido em seus efeitos sobre instituições conservadoras, como os Estudos Clássicos e a Literatura, no que afirma o importante crítico Harold Bloom, em seu livro, *A Map of Misreading* (orig. 1975), concebido como forma de instrução na crítica de poesia complementar a seu livro anterior — *The Anxiety of Influence* (orig. 1973) —, no qual sugere o seguinte:

---

<sup>1086</sup> Esquema semelhante poderia ser sugerido ainda a partir dos panoramas propostos por Béatrice Slama (1981) e Ginevieve Liveley (2006).

Ernst Robert Curtius, no melhor estudo da tradição literária que jamais li, o definitivo *A Literatura Europeia e a Idade Média Latina* (1948), concluiu que, “como toda vida, a tradição é um vasto perecimento e renovação”. Mas até mesmo Curtius, que podia aceitar sua própria sabedoria, alertou-nos que a tradição literária ocidental podia ser apreendida claramente “apenas” durante os vinte e cinco séculos de Homero até Goethe; quanto aos dois séculos desde Goethe, ainda não podíamos saber o que era ou não canônico. O final do Iluminismo, o Romantismo, o Modernismo, o Pós-Modernismo, todos esses são, por implicação, um só fenômeno, e ainda não podemos saber precisamente se esse fenômeno apresenta uma continuidade ou principalmente uma descontinuidade em relação à tradição que vai de Homero a Goethe. E as Musas, ninfas que *sabem*, não estão mais disponíveis para nos dizer os segredos da continuidade, pois as ninfas agora estão certamente de partida. Profetizo, contudo, que o primeiro rompimento real com a continuidade literária será efetuado em gerações futuras, se a florescente religião da Liberação Feminina [*Liberated Woman*] se alastrar além de seus aglomerados de entusiastas e dominar o Ocidente. Homero deixará de ser o inevitável precursor, e então a retórica e as formas de nossa literatura poderão enfim romper com a tradição.

Continua a não ser arbitrário nem sequer fortuito dizer que todos que hoje leem e escrevem no Ocidente, independentemente de sua origem racial, sexo ou terreno ideológico, continuam filhos ou filhas de Homero. (BLOOM, [1975] 2003, p. 51, trad. Thelma Médici Nóbrega, mod.).<sup>1087</sup>

Homero, porta-voz da tradição literária ocidental, aparece aqui sob a “terrível ameaça” do movimento pela Liberação Feminina. Se essa formulação conservadora e escandalosa de Bloom pode parecer delirante nos dias de hoje, o terror que a educação de mulheres tradicionalmente inspira é bem atestado e faz parte de um dos elementos constitutivos dos Estudos Clássicos também. Da tradução de Dryden da *Sátira* 6 de Juvenal — na qual se defende que “a pior das pragas é a mulher versada em livros, ousada no grego e no latim”, quando “cita Homero e Virgílio, pesando seus charmes” (v. 560-3)<sup>1088</sup> —, até o posicionamento de um T. S. Eliot ([1932] 1936, p. 169-85) sobre a dimensão masculina dos Estudos Clássicos, destacando a importância que ordens monásticas ainda poderiam desempenhar na preservação do latim e do grego no mundo moderno, essa resistência a mulheres educadas na tradição clássica é uma constante. O terror de que a perda da exclusividade masculina sobre as línguas e literaturas da Antiguidade clássica acarrete uma decadência generalizada da cultura aparece também nas

---

<sup>1087</sup> A esse respeito, não deixa de ser curioso que o próprio Curtius ([1948] 2013) — filólogo que, como vimos, formalizou a ideia de Homero como “herói fundador (*heros ktistes*) da literatura europeia” (p. 47) —, inicie seu livro com uma nota de rodapé contendo uma formulação de Max Scheler (1926), segundo a qual “[a] democracia que se impôs e se ampliou graças exclusivamente a mulheres e adolescentes, não é amiga, mas inimiga da razão e da ciência” (p. 33-4). A referência tem um fundamental misógino inegável. Além disso, é possível que Curtius esteja associando também a ascensão do nazismo ao direito de voto das mulheres durante a República de Weimar.

<sup>1088</sup> O trecho completo no original é o seguinte: “But of all Plagues, the greatest is untold;/ The Book-Learn’d Wife in Greek and Latin bold./ The Critick-Dame, who at her Table sits;/ Homer and Virgil quotes, and weighs their Wits;/ And pities Didoes Agonizing Fits./ She has so far th’ ascendant of the Board,/ The Prating Pedant puts not in one Word.” (DRYDEN, *6<sup>th</sup> Satyr* 560-5 Sargeant).

anedotas relatadas pelas próprias escritoras e estudiosas interessadas por esses estudos: George Eliot representa em *Middlemarch* (orig. 1871-2) alguns dos argumentos masculinos usados para explicar a “incapacidade feminina” de aprender algo relevante no campo dos Estudos Clássicos, enquanto Jane Ellen Harrison (1915, p. 117) comenta sobre uma tia que lhe recriminou pelo estudo da gramática grega, porque isso não a ajudaria em nada a manter com dignidade seu próprio lar [*a home of her own*]. Em todo caso, da mais recuada Antiguidade até o século XX, a ideia de que a tradição clássica seria uma prerrogativa masculina, da qual as mulheres deveriam estar completamente excluídas, atravessa a perspectiva hegemônica nesse campo, sendo de se suspeitar que a mera entrada feminina já seria capaz de provocar tensionamentos e deslocamentos em alguns desses pressupostos sexistas.<sup>1089</sup>

A segunda metade do século XX testemunha esse movimento gradual de entrada e ocupação de posições de destaque por parte de mulheres no campo dos Estudos Clássicos, com a produção dos primeiros trabalhos de autoria feminina sobre a representação da mulher nessa tradição. Uma das primeiras obras nesse sentido, da autoria de Sarah Pomeroy, publicada originalmente em 1975, é *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves*. Nela, a estudiosa dedica uma série de considerações sobre a situação da mulher na Antiguidade com todo o rigor acadêmico exigido da área, colocando-se no interior de uma tradição hegemonicamente masculina, e propõe uma revisão importante sobre o tema. Seu estudo diacrônico é dividido em dez capítulos que investigam desde as divindades representadas no que restou da civilização micênica, passando por estudos sobre a Grécia dos períodos arcaico, clássico e helenístico, até a Roma republicana e, posteriormente, imperial. As motivações para tal estudo, segundo a introdução escrita pela própria autora, poderiam ser entendidas do seguinte modo:

A história das mulheres da Antiguidade deve ser contada hoje, não apenas porque é um aspecto legítimo de história social, mas porque o passado ilumina problemas contemporâneos nas relações entre homens e mulheres. Embora a tecnologia científica e o aspecto religioso claramente distingam a cultura antiga da moderna, é significativo notar a consistência com a qual algumas atitudes com relação às mulheres e aos papéis que mulheres desempenham na sociedade ocidental permaneceram ao longo dos séculos. (POMEROY, [1975] 1995, p. xvii).

Os anos seguintes à publicação desse livro testemunham o aparecimento de muitos novos títulos na área de Clássicas em que um viés feminista (nem sempre explicitamente

---

<sup>1089</sup> Para mais detalhes sobre essa relação complexa entre os Estudos Clássicos e as mulheres ao longo da história: RABINOWITZ, [1975] 1995; FOWLER, 1983; PERADOTTO, SULLIVAN, 1984; KEULS, 1985, p. 1-15; SKINNER, 1989; SCHLESIER, 1990; RABINOWITZ, RICHLIN, 1993; LIVELEY, 2006; ZAJKO, 2007; GREENWOOD, 2009, p. 10-3; WYLES, HALL, 2016.



declarado) é responsável por levantar uma série de questões fundamentais: as mulheres na Antiguidade; a história da constituição da condição feminina; a sexualidade e as performances de gênero na Antiguidade; a existência de uma tradição de escrita de mulheres, tanto na Antiguidade quanto em sua recepção moderna (inclusive no campo dos Estudos Clássicos); dentre outras. Dessa plethora de títulos, seria importante destacar alguns, como: *Les Enfants d'Athéna*, de Nicole Loraux (1981); *Goddesses and Gods of Old Europe*, de Marija Gimbutas (1982); *Women in the Ancient World*, editado por John Peradotto e John Patrick Sullivan (1984); o já mencionado *Feminist Theory and the Classics*, editado por Nancy Sorkin Rabinowitz e Amy Richlin (1993); *Women's Influence on Classical Civilization*, editado por Fiona McHardy e Eireann Marshall (2004); *Women Classical Scholars*, editado por Rosie Wyles e Edith Hall (2016).

Como os próprios títulos indicam, a variedade de abordagens possíveis para estudos da área de Clássicas que adotem uma perspectiva feminista é enorme e constitui uma clara demonstração de seu potencial teórico para suscitar novas questões e sugerir novos caminhos a serem percorridos. A fim de delinear um panorama geral sobre tal produção e possibilitar uma primeira entrada crítica nesse mundo, sempre no âmbito mais geral de tudo o que é produzido no campo dos Estudos Clássicos, pode ser útil recorrer ao esquema proposto por Amy Richlin em seu estudo “The Ethnographer’s Dilemma and the Dream of a Lost Golden Age” (1993). Sugerindo compreender os trabalhos da área a partir de dois posicionamentos primários — um com relação aos limites epistemológicos de uma dada teoria; o outro com relação ao papel que o passado tem para o presente (da perspectiva de tal teoria) —, a autora diferencia dois binômios. O primeiro deles é composto pelas seguintes categorias:

- Otimismo epistemológico: confiança na possibilidade de explicações gerais para a compreensão de fenômenos mais amplos de uma perspectiva histórico-geográfica (demonstrando interesse nas semelhanças entre tais fenômenos);
- Pessimismo epistemológico: desconfiança quanto à possibilidade de se conhecer algum fenômeno sem levar em conta suas especificidades contextuais em toda a sua complexidade (demonstrando interesse nas diferenças entre cada fenômeno).

É de se notar como a segunda dessas categorias está mais ligada ao que Nietzsche entende como a forma antiquária de escrita da história, enquanto a primeira poderia ser relacionada à forma crítica, ou até mesmo à monumental.

Já o segundo binômio proposto por Richlin tem a seguinte composição:

- Otimismo histórico: convicção de que o passado apresenta aspectos positivos que podem e/ou devem cumprir papel paradigmático no presente;
- Pessimismo histórico: convicção de que o passado está eivado de mazelas e formas de opressão que são responsáveis por sua existência até a atualidade.

Como se vê, em termos de posicionamento sobre a relação entre passado e presente, parece possível aproximar a categoria do “otimismo histórico” à forma monumental de escrita da história, enquanto o “pessimismo histórico” seria afim à forma crítica (seguindo aqui ainda a comparação com a “tipologia” de Nietzsche). Por outro lado, não existe aí espaço para a ideia historicista de que entre passado e presente haveria um corte tão radical que qualquer tentativa de se postularem relações entre essas temporalidades seria arbitrária e irresponsável.

Cruzando os dois binômios, a estudiosa propõe uma tipologia básica que poderia ser aplicada para uma compreensão geral de boa parte dos trabalhos publicados na área de Clássicas, à exceção, talvez, daqueles imbuídos por um antiquarismo mais radical (na medida em que se absteriam de qualquer posicionamento perante o passado, evitando juízos sobre sua possível relação com o presente). Em todo caso, a tipologia sugerida por Richlin (1993, §7), e ligeiramente alterada para ser representada aqui, dá a ver alguns pontos de interesse:

Otimismo epistemológico	Otimismo histórico	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Humanistas conservadores que enxergam no passado um modelo positivo para o presente;</li> <li>• Feministas e culturalistas que buscam no passado modos de reversão do presente (incluindo teorias sobre matriarcados ou sociedades de mulheres, por exemplo);</li> </ul>
	Pessimismo histórico	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Marxistas, feministas e culturalistas que entendem o passado como a fonte das estruturas de opressão mantidas no presente (teorias sobre o patriarcado, por exemplo);</li> </ul>
Pessimismo epistemológico	Otimismo histórico	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Historicistas moderados (de viés conservador ou feminista e culturalista) que buscam no passado exemplos para o presente;</li> </ul>
	Pessimismo histórico	<ul style="list-style-type: none"> <li>• Historicistas moderados mais críticos que entendem o passado da perspectiva de suas diversas formas específicas de opressão econômica, social e/ou cultural.</li> </ul>

Evidentemente, tal tipologia não dá conta com precisão da multiplicidade e complexidade de abordagens possíveis da Antiguidade por parte de estudiosos contemporâneos, mas oferece algumas indicações valiosas para quem queira mapear esse campo. Um primeiro dado que chama a atenção é a composição profundamente heterogênea do grupo que usa teorias gerais para se voltar ao passado a fim de extrair daí modelos a serem empregados no presente. A amplitude desse tipo de teoria — organizada em esquemas tão abstratos que muitas vezes não parece haver contato possível entre eles e a realidade que descrevem —, a arbitrariedade na escolha e delimitação do objeto histórico ao qual se voltam, tudo isso é motivo para as reticências acadêmicas que autores de obras nessa linha geralmente encontram.

Um exemplo desse tipo de proposta é a teoria de alguma forma de matriarcado, de base pré-indoeuropeia, com adoração de uma divindade feminina e grande prestígio social de mulheres: Bachofen (1861) foi o primeiro a delinear as bases dessa teoria, no que foi seguido por Engels (orig. 1884) e logo mais por Jane Ellen Harrison (1915). Mais recentemente, apesar da fragilidade que seus argumentos em geral acabaram por demonstrar no estabelecimento de alguma conexão com as “provas” arqueológicas, a teoria encontrou mais uma defensora: Marija Gimbutas (1982) defende que as estatuetas de figuras femininas encontradas na Creta minoica e, em menor escala, nas ilhas cicládicas — em associação com dados da antropologia comparada — seriam indícios de uma cultura matriarcal que teria precedido a chegada dos povos indoeuropeus na bacia do Egeu. Com base nisso, sugere interpretações de estruturas arquitetônicas e instituições político-religiosas dessa cultura.

O entusiasmo militante com que esse tipo de revisão radical da história às vezes é recebido pode ser notado nas seguintes palavras de uma classicista estadunidense:

Subjacentes aos mundos interconectados do feminismo radical/ lésbico, do feminismo acadêmico e do feminismo em Clássicas estão os importantes pressupostos [*preeminent assumptions*] de que a história é não linear e de que o mais recuado estatuto da sociedade ocidental era matricultural. Essas premissas ainda estão intimamente conectadas com uma noção ocidental familiar: uma sociedade matricêntrica representa uma condição edênica de equilíbrio ecológico, respeito mútuo e relações igualitárias, com o poder (positivo) do feminino sendo reverenciado. O desenvolvimento patriarcal torna-se aí equivalente à Queda. (PASSMAN, 1993, §58).<sup>1090</sup>

---

<sup>1090</sup> Uma reapropriação literária dessa teoria aparece no capítulo 12 do livro de Margaret Atwood, *The Penelopiad* (2005), sobre o qual farei alguns apontamentos na sequência da presente exposição.

A forma como um objeto de acalorada discussão acadêmica é postulado como *pressuposto* por uma rede de engajamentos sociopolíticos precisa ser encarada com uma dose saudável de ceticismo. Aqui talvez conviesse retomar a sequência do texto de Amy Richlin — publicado no mesmo volume em que esse texto de Tina Passman —, a fim de sugerir a desconfiança que esse tipo de militantismo no trato com fontes e argumentos desperta, mas julgo suficientes as palavras escritas por Sarah Pomeroy no prefácio à 2ª edição de sua obra, quando reavalia alguns de seus posicionamentos defendidos na 1ª edição de seu livro, publicada vinte anos antes:

Atualmente estou ainda menos convencida a levar em conta a possibilidade de uma sociedade pré-histórica no mundo grego em que mulheres teriam desfrutado de um *status* superior ao dos homens ou mesmo igual ao deles. Se fosse reescrever minha discussão sobre matriarcado, eu enfatizaria sua importância na sociedade grega e na história intelectual como um mito. Evidentemente, uma mulher que governe como rainha pode gozar do mais alto *status*, mas sua posição não empodera suas súditas. Como mostram períodos históricos posteriores bem documentados, uma rainha pode governar numa sociedade que continua sendo fundamentalmente patriarcal. (POMEROY, 1995, p. x).

Essa reavaliação não causa espanto, uma vez que as análises do material empregado por quem pinta tais imagens de um passado matriarcal edênico são frequentemente muito livres e passionais, encontrando pouco respaldo acadêmico em termos arqueológicos, históricos ou literários. A própria Tina Passman admite isso quando afirma o seguinte:

O valor de verdade da pesquisa tradicional [...] é medido conservadoramente e em termos masculinos no âmbito da disciplina de Clássicas; que os pressupostos por trás dessas medidas ou ‘padrões’ são inerentemente racistas, sexistas e heterossexistas é algo raramente reconhecido no interior do campo. (PASSMAN, 1993, §4).

Nesse ponto, inclino-me a acompanhar o posicionamento crítico de Mary Lefkowitz (1997, p. 50), quando afirma: “Na escrita tradicional da história, argumentos são baseados na discussão de evidências documentais. Mas na história *cultural* a qualidade do argumento depende de seu mérito *cultural*”. As explicações fáceis sugeridas pelas grandes teorias — sobretudo por aquelas que idealizam o passado —, com o objetivo de acariciar o ego do presente ou fornecer-lhe o passado que gostaria de ter tido, manipulando os dados ou os argumentos com um viés que obedece a uma agenda sociopolítica prévia, devem ser enfrentadas sim com os remédios do historicismo. Não um historicismo antiquário, evidentemente, mas pelo menos a

reafirmação de alguns limites e parâmetros fundamentais nos inevitáveis “usos e abusos da história”.

Ainda que autores conservadores de formação classicista, como Allan Bloom e Camille Paglia, ou mesmo classicistas de carreira como Victor Davis Hanson e John Heath, acusem as deformações argumentativas provocadas por esse tipo de militantismo sociopolítico mais radical em ambiente acadêmico, acredito ser necessário propor essa mesma reflexão acerca de seus próprios expedientes: por trás de suas reivindicações de universalidade e imparcialidade, deixa-se notar uma mesma postura desrespeitosa no trato com os materiais da história. Afinal, quem é a “humanidade” de Bloom — depois de falar contra a igualdade de direitos e deveres reivindicada pelas mulheres nos EUA e contra as ações afirmativas em favor de povos historicamente marginalizados, como os negros, por exemplo<sup>1091</sup> —, quando afirma o seguinte:

Os homens podem viver de forma mais verdadeira e plena lendo Platão e Shakespeare do que em qualquer outra época, porque estão participando do ser essencial e esquecendo sua existência acidental. O fato de este tipo de humanidade existir ou haver existido e de podermos, de certa maneira, tocá-la com a ponta dos dedos torna suportável o imperfeito universo que já não conseguimos tolerar. Na sua beleza objetiva, os livros ainda existem e a nós cabe proteger e cultivar as tenras plantas, chegando até elas através do solo ingrato das almas dos estudantes. (BLOOM, [1987] 1989, p. 395, trad. João Alves dos Santos).

O próprio Bloom deixa subentendido na introdução de seu livro quem faz parte da “humanidade” a que ele se dirige, ao defender que o relativismo histórico teria sido responsável por “abater o senso de superioridade da maioria dominante (ultimamente apelidada de WASP, de *White Anglo-Saxon Protestant*, ou seja, branco anglo-saxão protestante [...]).” (BLOOM, [1987] 1989, p. 37, trad. João Alves dos Santos). É em prol dessa “humanidade” que ele lê os diálogos platônicos para além dos acidentes da história ateniense do período clássico, ou qualquer outro texto “clássico”, adotando como pressupostos uma série de posicionamentos

---

<sup>1091</sup> O posicionamento do estudioso fica evidente nas seguintes passagens de seu *best-seller*: “A reação feminista, segundo a qual a justiça impõe a perfeita divisão de todas as responsabilidades domésticas, não constitui solução, mas apenas um arranjo, diminuindo a dedicação dos homens à profissão e a das mulheres à família, com o enriquecimento de ambas as partes pela diversidade e, usando o mesmo argumento, com a fragmentação da vida de cada um.” (BLOOM, [1987] 1989, p. 161, trad. João Alves dos Santos). No tocante à situação dos negros nos EUA: “Atualmente, a ação afirmativa institucionalizou os piores aspectos do separatismo. A verdade é que o aproveitamento do aluno médio de cor não se iguala ao do aluno branco médio nas boas universidades e todo mundo sabe disso. Também é verdade que o diploma de formatura do negro vem maculado, pois os empregadores desconfiam dele ou então viram cúmplices ao tolerar a incompetência. E o pior é que os negros, a maioria dos quais apoia entusiasticamente o sistema, odeiam as suas consequências.” (BLOOM, [1987] 1989, p. 122, trad. João Alves dos Santos).

sociopolíticos que deformam sua argumentação tanto quanto os engajamentos de Marija Gimbutas ou Tina Passman comprometem a delas.

Voltando à tipologia proposta por Amy Richlin, cumpre considerar as grandes teorias para a compreensão de fenômenos históricos, nas quais, contudo, prepondera a ideia de que o passado seja responsável por nos legar as estruturas de opressão e exclusão que se arrastam até os dias de hoje. Tal é a abordagem de feministas e multiculturalistas que compartilham dos pressupostos teóricos do materialismo histórico, na medida em que enxergam uma mesma causa por trás de diferentes formas de opressão de mulheres, negros, pobres e povos colonizados, por exemplo. Essa compreensão de mundo, que se manifesta na abordagem interseccionista proposta por Angela Davis ([1981] 2016), deixa-se entrever no seguinte comentário de um classicista:

Para um marxista, todas as lutas entre desiguais em poder estão relacionadas à dinâmica fundamental da mudança na sociedade — uma dinâmica que pode ser escamoteada por longos períodos em algumas sociedades, mas ainda assim é parte de uma única e global luta para uma sociedade mais justa. A força motora dessa dinâmica não é, como às vezes costuma ser entendido, algum tipo de desejo primevo de conflito. Nem é acurado, creio, dizer que uma fé marxista dogmática na dialética me conduza a ver conflito onde não haja nenhum. O fato da exploração e da desigualdade tanto na distribuição do trabalho necessário de uma sociedade quanto na distribuição da riqueza socialmente produzida — as experiências subjetivas da opressão — criam uma inerente e frequentemente identificável instabilidade e uma energia potencial para a mudança na imensa maioria das sociedades conhecidas, pelo menos desde a revolução urbano-agrícola. (ROSE, 1993, §21).

Esse tipo de análise tende a enfatizar as semelhanças entre processos históricos muito diversos, buscando extrair daí uma série de generalizações que permitam compreender a natureza do exercício de poder em sua dimensão trans-histórica, deslocada através do tempo. Tal como sugerido pelo próprio Peter Rose (1993, §28), a abordagem que Froma Zeitlin propõe em sua leitura dos mitos nas tragédias atenienses clássicas é emblemática disso: valendo-se de uma metodologia (pós)estruturalista, a estudiosa explicita uma série de polaridades e paralelismos explorados por esses textos para revelar uma estrutura dinâmica de misoginia que tem desdobramentos culturais de longo alcance. Na conclusão de um estudo detido sobre a *Oresteia* de Ésquilo, por exemplo, ela anota o seguinte:

Impulsos psíquicos levam à criação do mito, mas uma vez transformado em objeto e projetado externamente, o mito reforça, legitima e até influencia a formação daqueles impulsos pelo poder autorizado daquela projeção, especialmente quando articulado numa magistral obra de arte. Existe uma contínua reciprocidade entre o externo e o interno, entre a psiquê individual e

a ideologia coletiva, que oferece ao mito sua vida dinâmica para muito além da dimensão intelectual estática. Por meio do desvelamento da aparente “lógica” que informa o mito, podemos tanto reconhecer o indispensável papel do mito e de sua fabulação [*myth-making*] pela cognição humana e ao mesmo tempo desnudar as operações pelas quais organiza e manipula a realidade. (ZEITLIN, 1984, p. 184).

Ainda que tais propostas possam cumprir um papel efetivo no despertar da consciência para formas de opressão muito duradouras, sugerindo inclusive a direção a ser percorrida por quem for convencido a partilhar desse mesmo horizonte utópico, acredito que algumas das insuficiências já apontadas para abordagens generalistas antes mencionadas também possam surgir aqui: submetendo os dados a uma compreensão apriorística dos mesmos, alguns desses estudos desconsideram uma série de detalhes de potencial disruptivo apenas para propor suas sínteses e abstrações totalizantes. Um exemplo dessas possíveis insuficiências encontra-se no trabalho de Dorothea Wender (1984), por exemplo, em sua leitura da misoginia, da homossexualidade e da pedofilia na Antiguidade.

Outros exemplos, menos extremos, dos riscos que abordagens generalistas correm são os de estudos que apresentam uma visão muito crítica de nosso passado recente — ainda que possam idealizar algum aspecto de um passado mais remoto —, combinando uma atitude a um só tempo pessimista e otimista no trato com o passado, como faz, por exemplo, Engels em *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (orig. 1884); ou ainda, Martin Bernal em *Black Athena* (1987), livro sobre o qual já nos detivemos anteriormente. Em termos de leituras feministas, o texto de Shelley Haley (1993) é exemplar dos riscos que assumem classicistas afins a esse tipo de abordagem:

Na tradição oral negra, Cleópatra torna-se uma construção simbólica que dá voz à nossa herança negra africana suprimida há tanto tempo pelo racismo e pela ideologia da miscigenação. Quando dizemos, em geral, que os egípcios antigos eram negros e, mais especificamente, que Cleópatra era negra, buscamos reclamá-los como parte de uma cultura e uma história que conheceu opressão e triunfo, exploração e sobrevivência. Cleópatra reagiu ao fenômeno da exploração como uma mulher negra teria feito. Por isso nós a acolhemos como uma irmã; ela é negra. (HALEY, 1993, §19).

Os inúmeros problemas interpretativos desse trecho — no qual uma abordagem tão militante no trato com os dados históricos é responsável por colocá-los sem um mínimo de precisão historiográfica — foram apontados por estudos que indicam: a genealogia ptolemaica (isto é, macedônica) de Cleópatra bem reconhecida (à exceção da identificação da avó materna); as diferenças entre a concepção moderna de raça e o tratamento que os antigos conferiam à

questão étnico-racial; o posicionamento sociopolítico da própria Cleópatra no que diz respeito à “reação ao fenômeno da exploração”.<sup>1092</sup> É preciso, portanto, cuidado com esse tipo de interpretação precipitada dos dados históricos à luz de um interesse prévio no presente. Com isso, gostaria de sugerir que qualquer esquema apriorístico de interpretação ideológica dos dados frequentemente os compromete, sendo responsável por suscitar graves problemas hermenêuticos.

Nesse sentido, embora compartilhe do interesse em buscar formas de se agenciar o passado em vista do presente, considero extremamente questionável o descuido histórico que esse tipo de abordagem eventualmente demonstra em seu trato com fontes e argumentos. Acredito que um historicismo moderado seja o ponto de partida básico para toda e qualquer abordagem responsável do passado: interessado em extrair desse estudo uma série de considerações que extrapolem os limites estritos desse passado e iluminem novas formas de compreensão do presente, mas sempre respeitando as especificidades do contexto histórico-geográfico em seus detalhes e complexidades. Seguindo então a tipologia de Amy Richlin, sobram agora os tipos de historicistas moderados que buscam no passado questões, sejam elas “positivas” ou “negativas”, para o presente.

Esse posicionamento básico encontrou defensores tanto entre conservadores quanto entre progressistas. Um excelente exemplo de historicismo moderado de viés conservador é o que Mary Lefkowitz ([1996] 1997) apresenta. Tecendo uma crítica radical às reivindicações identitárias no campo das Clássicas — que ela identifica e associa nessa obra ao afrocentrismo, embora inclua aí também o multiculturalismo e certas formas de feminismo —, a autora defende um estudo mais cuidadoso da história (em suas fontes e argumentos) como o melhor antídoto contra a imposição de certa *dóxa* em ambientes universitários. Algumas de suas ponderações sobre o absurdo a que essa *dóxa* pode levar são inquestionáveis, como quando afirma o seguinte, no tocante ao assunto que ora abordamos:

Em certas áreas de estudo a motivação e a identidade têm sido tomadas como o equivalente a credenciais profissionais. Por exemplo, ser uma mulher automaticamente garante um conhecimento sobre a área dos *Women's Studies* [Estudos das Mulheres]? Eu defendo que ser uma mulher pode até fazer com que eu e qualquer outra pessoa estejamos cientes dos problemas das mulheres, mas não necessariamente de sua extensão e muito menos de suas soluções. No caso do estudo do mundo antigo, ser mulher encorajou algumas de nós a tomar interesse no *status* de mulheres na Grécia e em Roma. Mas ser mulher não nos

---

<sup>1092</sup> A crítica mais detida à leitura de Haley foi proposta por Mary Lefkowitz ([1996] 1997, p. 34-52). Frank Snowden Jr. (1996) é um dos responsáveis por estudar as diferenças entre a questão étnico-racial para os antigos e aquela que se desenvolve na Modernidade, com a colonização europeia da África, a escravização das populações negras e a ascensão do racismo. Ver também: PALTER, 1996b; DEE, 2003-04.



ajudou a interpretar documentos antigos e dados arqueológicos; para isso, precisamos ter treinamento profissional em línguas e civilizações antigas. (LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 166-167).

Essa é, sem dúvida, uma constatação com a qual quem se dedica aos Estudos Clássicos pode concordar sem maiores ressalvas. E muitas das reflexões de Lefkowitz são desse teor. Contudo, algumas vezes seu posicionamento sociopolítico conservador acaba por conduzir seus argumentos de forma precipitada no que diz respeito, por exemplo: à ideia de que o multiculturalismo quase inevitavelmente equivaleria em termos historiográficos a algum tipo de falsificação histórica (LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 49); à declaração sobre a ausência de viés racista em alguns dos mais representativos trabalhos acadêmicos europeus dos séculos XVIII e XIX no campo dos Estudos Clássicos (LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 56); à ideia de “pureza étnica” da população grega em Alexandria (LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 72); à dimensão provavelmente “não abstrata” dos conteúdos tratados pelos quarenta e dois livros atribuídos a Hermes na lista de Clemente de Alexandria (LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 100); à equivalência de cursos multiculturalistas (de matriz afrocêntrica), em termos de verdade, com o que seriam cursos sobre terra-planismo (LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 175). Como se não bastasse esse tipo “deslize”, o arranjo geral de seu livro é atravessado por uma contradição não reconhecida pela autora e que evidencia as insuficiências mais comuns do tipo de abordagem conservadora para quem queira instigar o pensamento crítico em seus cursos sobre a Antiguidade. Não é possível suscitar uma reflexão madura e consciente quando as razões profundas de sua empreitada epistemológica são escamoteadas sob uma falsa pretensão de “neutralidade”, “universalidade” e “imparcialidade”. Na conclusão de seu estudo, a autora afirma o seguinte:

Com efeito, o propósito de se estudar o passado não é prioritariamente o de descobrir nossas reais ou supostas origens; é revelar, tanto quanto pudermos, o que aconteceu no passado. É algo que devemos aos povos do antigo Egito e da Grécia antiga: preservar a memória de sua história de modo tão científico quanto possível. Isso, e não autopromoção, é nosso dever e obrigação. (LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 193).

Que esse distanciamento objetivo faça parte do ideal historicista avançado no campo dos Estudos Clássicos durante o século XIX é algo que apareceu em outras partes da exposição. A partir de Nietzsche, já foi sugerido que mesmo esse distanciamento tem implicações muito práticas para a sociedade que o mantém como ideal científico e seria possível explorar essa via para sugerir as limitações dos posicionamentos pretensamente historicistas de Lefkowitz. Contudo, é possível indicar de que forma as palavras da própria autora na introdução de seu

livro se chocam contra o que ela afirma em sua conclusão, desmascarando os interesses sociopolíticos que certamente existem por trás das propostas que ela aí defende:

Qualquer tentativa de questionar a autenticidade da civilização grega antiga é de interesse direto até mesmo para pessoas que ordinariamente têm pouco interesse no passado remoto. Desde a fundação deste país [EUA], a Grécia antiga tem sido intimamente conectada com os ideais da democracia norte-americana. Com acerto ou com engano, já que muito do crédito pertence aos romanos, gostamos de pensar que nós demos continuidade a algumas das tradições gregas mais dignas de orgulho: governo democrático e liberdade de discurso, estudo e discussão. Mas é dos gregos, e não de qualquer outra sociedade antiga, que derivamos nosso interesse em história e nossa crença na ideia de que eventos do passado têm relevância para o presente. (LEFKOWITZ, [1996] 1997, p. 6).

A própria estudiosa reconhece o interesse político por trás desse tipo de estudo, mostrando que seu engajamento se deve muito menos à “preservação da memória” como um fim em si do que a implicações sobre o discurso estadunidense contemporâneo acerca de sua posição como bastião do Ocidente. Seu posicionamento conservador na interpretação dos dados e no enfrentamento a teorias diferentes da sua é algo característico daqueles que têm interesse na manutenção do *status quo* a partir de suas bases ideológicas: a Antiguidade, com seus textos e os valores aí defendidos, como a fundamentação sobre a qual os Estados modernos se constituíram. Encarando os textos antigos não como um espaço a partir do qual seria possível refletir criticamente acerca de nossa realidade, por meio de posicionamentos claros e bem justificados, esses classicistas tentam dar continuidade ao tipo de humanismo que encontrava aí a estabilidade de valores transmitidos de geração em geração por uma elite intelectual desde os antigos até o presente. Dessa mesma forma posiciona-se Donald Kagan, por exemplo.

A explicitação do posicionamento sociopolítico de um autor, e das consequências práticas de suas teorias, tem sido considerada uma condição fundamental para uma compreensão efetiva do que se encontra em jogo quando uma dada interpretação é avançada. As Ciências Humanas e — ainda que em menor escala — também as Biológicas e Exatas têm compreendido que o despertar de uma consciência crítica só é possível quando os estudos suscitam uma reflexão sobre o imbricamento entre teoria e prática, entre discurso e atitude (inclusive em termos políticos). Toda a discussão sobre a noção de “lugar de fala” gira em torno dessa problemática e dessa nova compreensão acerca do fazer epistemológico. Embora os Estudos Clássicos sejam uma das áreas mais resistentes a assumir a parcialidade de seus estudiosos, uma vez que “universalidade” e “objetividade” fazem parte dos mitos fundadores de seu humanismo renascentista e de seu cientificismo historicista, a questão do posicionamento

de quem trabalha na área começa a se manifestar também aí. A publicação de um livro como *Compromising Traditions* (HALLETT, NORTWICK, 1997), no qual vários classicistas assumem seus lugares de fala e a implicação dos mesmos sobre os objetos a que se dedicam em suas pesquisas, é sinal do início de uma mudança na área. Nesse sentido, vale a pena mencionar as palavras com que um dos organizadores desse volume o conclui:

Para que servem os Estudos Clássicos no crepúsculo do século XX? Desvendar a verdade objetiva sobre a Antiguidade, purificada de distorções do presente, parece cada vez mais problemático. Documentar a herança clássica de nossos sistemas social e político continua sendo importante, mas não da posição privilegiada que os Estudos Clássicos outrora tiveram. Ao contrário, vemos o legado da Grécia e de Roma em nosso tempo cada vez mais como um entre os de muitas outras tradições culturais, modelos a serem levados em conta em nossa busca por uma sociedade mais viável no Ocidente pós-industrial. Nem podemos tomar como um dado, conforme vínhamos fazendo, a santidade do cânone de autores antigos. Reconhecer a natureza subjetiva e contextualizada dos juízos de valor sobre algo como a “qualidade” significa repensar a lista de textos que classificamos como leitura essencial para um cidadão educado. O coro acadêmico também é menos harmônico no presente do que deve ter sido no passado, mais polifônico, refletindo a fragmentação do tecido social do Ocidente — escrever numa voz pessoal ou de uma posição mais distanciada torna-se uma questão de opção, cada uma com suas vantagens e riscos. Mas, finalmente, retornamos de novo para as razões familiares, a atraente profundidade e a complexidade das questões suscitadas pelos próprios textos. O fascínio da Antiguidade clássica sempre foi como um espelho para nossas próprias disputas para definir o que é ser humano, viver uma boa vida, morrer uma boa morte. O fato de atualmente estarmos mais inclinados a reconhecer que encaramos a nós mesmos quando olhamos aí não diminui o poder desse material de moldar nossas vidas, para bem ou para mal. (NORTWICK, 1997, p. 190).

O imbricamento entre as experiências de vida de um(a) estudioso(a) ou escritor(a) e sua própria obra tem sido cada vez menos escamoteado, engendrando uma espécie de “retorno do(a) autor(a)” que — em termos de leitura e interpretação — começa a se interessar pelas condições de existência dessa pessoa, incluindo sua biografia, seu país de origem, sua cultura e detalhes sobre sua participação na sociedade de seu tempo. Entendidos à luz dessas questões, certos engajamentos entre o que se estuda e sua própria realidade têm sido explorados de forma cada vez mais pertinente por quem se interessa em compreender de que modo o estudo do passado pode participar criticamente da vida no presente.

Se há historicistas moderados que encontram exemplos positivos na Antiguidade de uma perspectiva conservadora, há também aqueles que assumem uma perspectiva progressista nesse trato com o passado. É certo que algumas obras ensaiaram esse tipo de movimento

anteriormente,<sup>1093</sup> mas um dos primeiros a fazê-lo com uma contundência reconhecida em parte pelos próprios estudiosos de Clássicas foi *Nações Negras e Cultura*, de Cheikh Anta Diop ([1954] 1979). Partindo de uma releitura de autores clássicos, como Heródoto, Diodoro, Estrabão, Plínio e Tácito — além de textos bíblicos —, o estudioso aí defende que os egípcios e os etíopes eram representados na Antiguidade como africanos negros, desfrutando de considerável prestígio cultural devido ao esplendor de suas civilizações. Cotejando essas informações com dados arqueológicos desses povos, Diop confirma os testemunhos antigos e, com isso, suscita um questionamento radical do tratamento que foi dado a todo esse material por boa parte da produção bibliográfica moderna ocidental. Após demonstrar a dimensão racista e eurocêntrica por trás de inúmeros pressupostos de estudos dedicados às antigas civilizações africanas, em sua interpretação sobre as origens da cultura nesse contexto, o próprio estudioso avança as bases de uma teoria das origens negras dessas civilizações. Reunindo argumentos linguísticos, arqueológicos, históricos e sociológicos, Cheikh Anta Diop propõe uma profunda revisão historiográfica: assim, a Antiguidade africana negra surge em sua obra como uma espécie de contraparte ao que representa a Antiguidade greco-romana na historiografia tradicional.<sup>1094</sup>

O objetivo da obra de Diop consiste em propor aquilo que Benjamin chamaria de “escovar a história a contrapelo”. É nesse sentido que se deve entender um comentário como o seguinte:

Os Antigos Egípcios eram negros. O fruto moral de sua civilização precisa ser contado entre as conquistas do Mundo Negro. Ao invés de apresentar-se para a história como um deverdor inadimplente, esse Mundo Negro é o próprio iniciador da civilização “ocidental” que se apresenta perante nossos olhos hoje. (DIOP, 1974, p. xiv).

Muitos dos estudos feministas mais recentes que se voltam para a interpretação da poesia de Safo podem ser compreendidos nessa categoria também: analisando as diferenças instauradas por esse *corpus* poético alternativo ao que se encontra na tradição hegemônica

---

<sup>1093</sup> Em escritos do século XIX, nos quais um dos principais objetos de discussão dizia respeito à inferioridade cultural e intelectual dos negros no âmbito da escravidão estadunidense, surgiu uma tradição chamada “vindicante” [*vindicationist*]. Segundo Berlinerblau (1997, p. 135): “Há três afirmações gerais sobre o antigo Egito e a Etiópia que esporadicamente surgem nos discursos, sermões e pesquisa de vindicantes. A primeira era que os habitantes do Egito e da Etiópia eram negros. Segundo, era defendido que ambas as civilizações alcançaram um grau de sofisticação cultural elevado, se não inigualável. Enfim, a Grécia era colocada como tributária dessas culturas africanas mais antigas.” Dentre os nomes citados pelo estudioso encontram-se os de David Walker, Frederick Douglass e George Washington Williams. Precursores do século XX são J. A. Rogers ([1946] 1972), com *World's Great Men of Color*, e George G. M. James, com *Stolen Legacy* (1954).

<sup>1094</sup> Sobre os trabalhos de Diop e seus aportes aos Estudos Clássicos: BERNAL, 1987, p. 432-7; BERLINERBLAU, 1999, p. 137-46; DOMINIK, 2007, p. 130-1.

(principalmente na poesia hexamétrica arcaica, de vertente homérica), tais estudos sugerem uma série de deslocamentos na forma como a filologia tradicional entendeu a poesia de Safo. Pretendo indicar um exemplo desse tipo de deslocamento logo mais, mas seria interessante já apontar desde logo que novas teorias — sejam elas feministas, sejam elas multiculturalistas — têm o potencial para modificar a interpretação convencional de certos poemas, certas figuras históricas e seus contextos (isso para nem falar sobre a relação entre esse “novo passado”, ou antes, essa nova forma de encarar o passado, e o presente).

Outros exemplos desse tipo de abordagem são ainda os textos que se encontram reunidos no livro *Women's Influence on Classical Civilization*, cujo parágrafo de abertura expõe de forma clara seus motivos e objetivos:

Ao longo das últimas décadas, estudiosos têm voltado sua atenção cada vez mais para uma discussão sobre as vidas e atividades de mulheres na Antiguidade. Esse tipo de história antiga busca olhar para além do mundo da política e da guerra, assuntos com os quais os historiadores antigos tradicionalmente se preocuparam, a fim de investigar as atividades e vidas de mulheres ordinárias que pudessem não ter uma posição política ou participar de ações militares. Neste volume, buscamos revirar a questão e perguntar se mulheres antigas estavam mais envolvidas nessas áreas tradicionalmente masculinas do que costuma ser imaginado. (McHARDY, MARSHALL, 2004, p. 1).

Os estudos de Nancy Sorkin Rabinowitz (2004), sobre os jogos de inclusão e exclusão das mulheres na tragédia ática — com implicações históricas relacionadas à representação pública das mulheres —, ou ainda o de Fiona McHardy (2004), sobre a aparente relação entre mulheres e a instituição da *vendetta* em Atenas, são exemplos do que um trabalho sério com as fontes históricas pode suscitar como reflexão para o presente. Ou seja, em termos de uma releitura da história, feita a contrapelo, a fim de encontrar nela exemplos daquilo que pode dar a ver o novo no velho.

Avançando na tipologia de Amy Richlin, resta apenas o grupo formado por aqueles historicistas moderados que apresentam uma postura mais crítica com relação ao passado. Assumindo uma perspectiva que leva em conta a diversidade das formas específicas de opressão econômica, social e/ou cultural presentes em vários contextos históricos, classicistas responsáveis por esse tipo de abordagem buscam encontrar um tênue equilíbrio entre compreender essas especificidades e aplicar tal compreensão a uma crítica válida também para o presente. É de se notar que o trabalho com as especificidades históricas de um tal sistema de opressões e exclusões pode ser uma estratégia complementar à própria busca no passado por exemplos positivos que tenham escapado a essa lógica. Assim sendo, não há um corte tão

radical entre os historicistas moderados que — segundo a tipologia de Richlin — apresentam um otimismo histórico e aqueles que tendem mais a um pessimismo, na medida em que tais atitudes podem coexistir complementarmente na obra de uma mesma pessoa.

Tal é o caso, a meu ver, de Nicole Loraux. Em sua crítica ao historicismo característico da abordagem estruturalista de Jean-Pierre Vernant, que correria o risco de se tornar politicamente inoperante, a autora aponta o anacronismo como estratégia para que um passado de opressões seja agenciado como ferramenta para a tomada de consciência no presente (LORAUX, 2005). Tal como sugerido por Miriam Leonard (2006, p. 124-6), esse tipo de agenciamento do passado — por meio de um “historicismo híbrido” — seria fundamental para propor uma articulação entre o estudo do passado e uma forma de “desrecalcá-lo” no presente. É o que sugere o trabalho de Loraux (1981, p. 35-73) com os discursos atenienses sobre a autoctonia e suas implicações sociopolíticas mais graves, como para a situação da mulher ou do estrangeiro na Atenas clássica. Ou ainda, sua leitura crítica do mito de Pandora em Hesíodo, como uma espécie de mito fundador da diferença radical entre homens e mulheres na concepção dos gregos antigos, com consequências até a atualidade (LORAUX, 1981, p. 75-117). Em seu “Elogio do anacronismo em história”, a classicista afirma o seguinte:

Nem tudo é possível de modo absoluto quando se aplica ao passado questões do presente, mas é possível pelo menos experimentar de tudo desde que se esteja sempre consciente do ângulo de abordagem e do objeto visado. Ainda assim, é certo que, trabalhando em regime de anacronismo, há sem dúvida mais a se extrair do procedimento que consiste em voltar em direção ao presente, lastreado por problemas antigos. (LORAUX, 2005, p. 135).

Esse tipo de abordagem é muito instigante e costuma produzir uma série de *insights* que escaparam aos séculos em que os Estudos Clássicos foram conformados por uma perspectiva mais homogênea: majoritariamente masculina, europeia, branca e heterossexual. O deslocamento provocado pela leitura de Sarah Pomeroy ([1975] 1995), Nancy Sorkin Rabinowitz e Amy Richlin (1993), para citar apenas algumas das feministas cujos trabalhos nos serviram aqui de guia, tem se revelado fundamental para uma nova compreensão do legado clássico na atualidade, inclusive como forma de compreensão alternativa à sobrevivência do mesmo.

A teoria feminista [...] pode abrir a disciplina de Clássicas — tradicionalmente hermética — para o mundo exterior. Uma vez assim transformada, ficará evidente para estudiosos de outras disciplinas que há muito mais nessa área do que coleções de “grandes mitos” e clichês sobre os valores tradicionais da “cultura ocidental” atualmente representados na imprensa popular. No fim,

então, a teoria pode transformar as Clássicas de um estudo rarefeito para a classe ociosa (razão pela qual os demais são mantidos à distância) numa arena vital para um diálogo multicultural no próximo século. (RABINOWITZ, 1993, §54).

À guisa de exemplo desse tipo de transformação que uma abordagem feminista pode trazer, gostaria de revisitar a recepção de um célebre poema de Safo, o fr. 31 Voigt. A história da leitura dos poemas de Safo varia gradualmente, ao ritmo das mudanças na própria mentalidade de seus leitores, de modo que acompanhar diacronicamente essa variação é evidenciar o desenvolvimento do imaginário social com relação a muitas das questões delicadas trazidas por sua poesia. A posição social da mulher, por exemplo, ou alguns aspectos de seu homoerotismo — assuntos profundamente imbricados em Safo — prestam-se de modo frequente como material para essas leituras, partindo de algumas das perspectivas vigentes num dado período a fim de criar e reforçar certos discursos de poder.<sup>1095</sup>

O famoso fr. 31 de Safo é um caso emblemático dessa multiplicidade de interpretações. Os dois principais tipos de leitura propostos a esses versos encontram seu ponto de inflexão no pronome relativo τό [isso], do quinto verso, que com seu valor dêitico parece ter uma referência aberta o bastante para comportar dois referentes diversos igualmente possíveis. Vejamos inicialmente o poema na íntegra para distinguir os principais argumentos dessa discussão:

Parece-me par dos deuses aquele  
ser, o homem, quem quer que oposto a ti  
se sinta e, de perto, docemente tu falando  
escuta

e tu rindo prazerosamente. Isso, certo, meu  
coração no peito atordoia;  
pois quando breve te vejo, então, a mim  
falar já não dá mais,

mas a língua se quebra, leve  
fogo de pronto corre sob a pele,  
e com meus olhos nada vejo, e  
zumbem meus ouvidos

e água me escorre, e um tremor  
me toma toda, e mais verde que a relva  
estou, e faltosa de pouco para morrer  
pareço eu mesma.

Mas tudo é suportável, já que mesmo um pobre

---

<sup>1095</sup> Retomo aqui um trabalho publicado anteriormente, em coautoria: ANJOS, SILVA, 2021.

(SAFO, fr. 31 Voigt).<sup>1096</sup>

A primeira dessas interpretações — cuja aceitação é bem menor hoje em dia do que há um século, embora tenha tido uma quantidade razoável de adeptos ao longo desse período — é a que vê no pronome relativo (“isso”) do 5º verso a alusão à intimidade com que um homem real (ainda que ele seja *ísos théoisin* [igual aos deuses]) escuta a fala doce e o riso prazenteiro da garota amada pela *persona* feminina do poema.<sup>1097</sup> Esse fato real seria a fonte de um ataque de ciúmes cujo quadro clínico, descrito nas estrofes seguintes, daria detalhes hiperbólicos justamente para sugerir a hipóbole dos sentimentos dessa mulher.

A interpretação do fr. 31 mais aceita hoje em dia (embora já existisse desde a Antiguidade)<sup>1098</sup> sugere que o pronome relativo estaria se referindo ao pensamento de que quando a narradora por ventura se encontrasse na mesma posição daquele homem, ou seja, próxima da doce fala e do riso prazenteiro da garota amada, não conseguiria manter a mesma indiferença que ele — indiferença evocada com uma expressão homérica, *ísos théoisin* [semelhante aos deuses] —, mas padeceria como a descrição patológica das estrofes seguintes deixa ver. A figura “daquele homem” na estrofe inicial, portanto, desempenharia apenas um papel de contraste com relação à própria *persona* do poema (RACE, 1983, p. 97).

Para simplificar, é possível compreender as leituras que se orientam pela primeira interpretação como relacionadas ao ciúme, enquanto as que se orientam pela segunda, relacionadas à paixão. Como sugeri, a ideia do ciúme tem encontrado cada vez mais resistência na bibliografia recente sobre o assunto. De toda forma, esse tipo de leitura — complementado pela sugestão de que o poema seria um epitalâmio, ou seja, uma composição para execução pública num contexto matrimonial — foi defendido por estudiosos como Wilamowitz-Moellendorff (1913, p. 56-61) e Snell ([1946] 2012, p. 63-5). Os dois teriam encontrado nesses versos as características de um *Hochzeitslied* [himeneu]. Tal sugestão tenta oferecer respostas para o papel do “homem” na primeira estrofe do poema, ainda que incorrendo no risco de

---

<sup>1096</sup> No original: φαίνεται μοι κῆνος ἴσος θεοῖσιν/ ἔμμεν' ὄνηρ, ὅττις ἐνάντιός τοι/ ἰσδάνει καὶ πλάσιον ἄδῳ φωνεῖ- / σας ὑπακούει// καὶ γελαίσας ἰμέροεν, τό μ' ἦ μὰν/ καρδίαν ἐν στήθεσιν ἐπτόαισεν-/ ὡς γὰρ ἔς σ' ἴδῳ βρόχε', ὡς με φώναί-/ σ' οὐδ' ἐν ἔτ' ἴκει, // ἀλλὰ ἴκαμ' ἄ μὲν γλῶσσα ἴἔαγε, λεπτον/ δ' αὐτικά χρῶ πῦρ ὑπαδεδρόμηκεν,/ ὀπάτεσσι δ' οὐδ' ἐν ὄρημι, ἐπιβρόμ-/ μεισι δ' ἄκουαι, // ἴἔκαδε ἴ μ' ἴδρωσ κακχέεται, τρόμος δὲ/ παῖσαν ἄγρει, χλωροτέρα δὲ ποίαζ/ ἔμμι, τεθνάκην δ' ὀλίγω 'πιδεύης/ φαίνομ' ἔμ' αὐτα. // ἀλλὰ πὰν τόλματον, ἐπεὶ ἴκαὶ πένηταῖ...  
<sup>1097</sup> As concordâncias da primeira pessoa com adjetivos e participios no feminino indicam claramente que se trata de uma *persona* feminina.

<sup>1098</sup> A informação é bem formulada por Lidov (1993, p. 527), ainda que na sequência ele afirme discordar do autor antigo: “Longino (*Do sublime* 10.3) admirava-se da descrição dos sintomas das ἐρωτικαὶ μανίαι [lucuras eróticas], em particular com a seleção e combinação daquilo que Safo atribui a ‘pessoas apaixonadas’. Mas isso é um pouco enganoso. O amor tradicionalmente domina sua vítima.” — Vale observar que essa discordância se deve justamente ao fato de que Lidov não leva em consideração o caráter virtual da descrição presente nesses versos (como será proposto na sequência da argumentação).



supervalorizar uma figura de todo ausente nas outras estrofes. Para propor algo assim, esses analistas recorrem a argumentos de ordem lexical, embora o tom patológico com que é descrita a paixão da *persona* poética pela pretensa noiva dificilmente estaria afinado à situação de uma canção entoada durante o casamento. Além disso, a ausência de elementos (internos ao poema ou mesmo externos) remetendo diretamente esses versos a um contexto de himeneu torna difícil defender uma leitura assim.

Discordo, portanto, da interpretação segundo a qual o ciúme seria a causa daquilo que está descrito como manifestação de sintomas patológicos nas estrofes 2, 3 e 4. Já a leitura que propõe a paixão como razão por trás daquele quadro clínico descrito hiperbolicamente no poema vê no pronome relativo τό [isso] a retomada de traços específicos da beleza sedutora da garota. Essa interpretação, contudo, teve que enfrentar argumentos de ordem gramatical, desenvolvidos a partir da conjugação de alguns dos verbos empregados pelo poema. Os verbos ἰσδάνει [*isdáneĩ*] e ὑπακούει [*ypakouéi*] (listados como ações praticadas pelo homem da primeira estrofe) encontram-se no presente do indicativo, enquanto o verbo ἴδω [*ídō*] (praticado pela *persona* do poema) está no aoristo subjuntivo. Isso talvez pudesse sugerir a virtualidade das considerações acerca dos sintomas patológicos aí descritos, em detrimento de uma constatação fática daquilo que se passaria entre “aquele homem” e a garota que fala e ri próxima a ele, ainda que tal evento tenha acontecido uma única vez. Contudo, o presente do indicativo pode ter valor geral e, dessa maneira, adquirir um sentido de consideração hipotética, não apenas de uma constatação fática. Nesse sentido, seria possível inclusive sugerir que o aspecto durativo do presente estaria empregado para se contrapor à brevidade da ação que a *persona* do poema suportaria (já que o verbo está conjugado no aoristo).

Essas reflexões oferecem uma boa explicação para o questionamento acerca do arranjo verbal expresso nos versos, além de dirimir as dificuldades com relação à presença “daquele homem” na primeira estrofe e sua desaparecimento nas estrofes seguintes. Nesse sentido, a função da figura masculina seria apenas a de contrastar a indiferença de alguém que não se deixa afetar por uma determinada beleza — daí seu epíteto como *ἴσος θεοῖσιν* — com os sintomas de uma pessoa que é totalmente arrebatada pela influência da paixão despertada por essa mesma beleza. Essa leitura coloca “aquele homem” em seu devido lugar, propondo uma interpretação que nem ignora sua menção na primeira estrofe, nem a supervaloriza, como nas propostas que fariam dele a razão principal da existência do poema. Os estudos de gênero desanuviaram consideravelmente algumas interpretações tradicionais da poesia de Safo, denunciando seus pressupostos falocêntricos e seu comprometimento com uma cultura eminentemente masculina. Ainda que a interpretação do poema não esteja encerrada, parece correto compreender os versos

finais como a descrição hiperbólica de sintomas virtuais que afetariam a *persona* poética se ela fosse posta à prova da mesma forma que “aquele homem”. É preciso notar que, além dos argumentos e paralelos já traçados para se defender essa ideia, o *tópos* retórico em que a indiferença de alguém não afetado pela beleza da pessoa amada é comparada à afecção hiperbólica daquele que ama adquiriu certa importância entre poetas líricos posteriores quando cantam a temática erótica.<sup>1099</sup>

Outro argumento relevante, embora não tenha recebido uma formulação explícita anterior (pelo menos dentre os estudos consultados aqui), poderia ser concatenado a partir de uma constatação comum entre estudiosos do poema: um dos sintomas patológicos mais perigosos para um cantor de tradição oral (como é o caso de Safo) seria justamente o silêncio. Nesse sentido, notando o eco do vocabulário típico das batalhas homéricas na descrição dos sintomas relatados pelo poema, O’Higgins (1990, p. 163) sugere o seguinte:

Também para a *persona* de Safo 31, o campo de batalha do Amor parece tenso, instável e letal, com a ameaça adicional de oblivio, já que a ameaçada “combatente” do amor é também uma cantora. A morte dessa “combatente”, longe de oferecer uma glória custosa para a heroína a partir da poeta ou da tradição poética, vai necessariamente silenciar a cantora.

O que a estudiosa deixa de comentar, contudo, é que se Safo consegue resistir e lançar um poema que a perpetua para além de todo e qualquer silêncio é porque os sintomas patológicos descritos por ela são apenas virtuais. Ainda que possamos admitir a sugestão de que o emprego do termo ἔαγε [*éage*] reproduza uma perturbação em sua voz (por meio do hiato que parece intencionalmente criado), é certo que a descrição hiperbólica dessa afecção profunda é meramente *fantasiosa*. Do contrário, a potência com que as palavras desse poema são articuladas e emitidas contradiria a profundidade da afecção sugerida, diminuindo assim seu impacto poético.

O caráter “virtual” das considerações esboçadas nesses versos — caráter que se deve em primeiro lugar à escolha dos modos verbais — é reforçado pelo emprego do verbo φαίνομαι [*pháinomai*] no interior de uma estrutura que sugere uma *ring-composition*: o mesmo verbo aparece conjugado na terceira pessoa do singular no primeiro verso, φαίνεται [*pháinetai*], ligado à figura “daquele homem” e é retomado na primeira pessoa do singular no v. 16, φαίνομαι

---

<sup>1099</sup> Segundo Race (1983, p. 98): “Se a interpretação proposta está correta, então deve haver outros poemas nos quais se encontra um tema similar e, com efeito, poetas do amor frequentemente sublinham as paixões do próprio amor por contraste com cenas tranquilas e indivíduos indiferentes.” — Os poetas elencados por ele são Íbico (fr. 5 *PMG*), Píndaro (fr. 123 S.-M.), Teócrito (2.38-41), além de outro poeta do período helenístico, anônimo (*Antologia Palatina* 12.151).

[*phainomai*], ligado portanto à figurada *persona* poética. Acompanhando a evolução de sentido por que passa o radical desse verbo nos séculos seguintes, seria possível sugerir que todas as considerações elaboradas ao longo do poema, desde a presença “daquele homem” até a manifestação dos sintomas patológicos do “eu”, seriam produto de sua *phantasia*.<sup>1100</sup>

O recurso à linguagem poética tradicional poderia ser tido ainda por outro indicador de que, mais do que relatar uma anedota, a cantora vale-se do momento de performance, na qual o emprego de determinados *tópoi* seriam imprescindíveis, para exprimir uma perspectiva acerca do mundo, da tradição e de seu próprio posicionamento em meio a isso. Por um lado, o caráter comunal das performances arcaicas de canto coordena o emprego de determinados vocábulos e motivos tradicionais, por outro, as especificidades do olhar de Safo revelam-se na forma sutil por que ela subverte esses lugares-comuns da tradição (WINKLER, 1996, p. 91). Nesse sentido, muitos ecos homéricos, por exemplo, já tinham sido notados no fr. 31 de Safo por Marcovich (1972, p. 26), que mencionava a possibilidade de que os sintomas relatados ao longo de suas estrofes não fossem mera descrição da realidade, mas um emprego da linguagem homérica tradicional.

A posição dúbia de Safo — inserida no interior de uma tradição falocêntrica, ainda que originária de uma cultura alternativa, da qual tinha plena e zelosa consciência — é o que torna seu cancionário tão rico e multifacetado. Nas considerações propostas por Jack Winkler (1996) sobre a complexidade das “linguagens de minoria” numa sociedade em que a “linguagem da maioria” as exclui, tal como ele propõe a partir da leitura de alguns poemas de Safo nos quais emerge uma voz feminina marginalizada por uma tradição masculina, o caráter que essas linguagens podem assumir em suas alusões, menções veladas e subversões da tradição é riquíssimo. Para o caso de culturas androcêntricas, como a helênica, o estudioso afirma o seguinte:

Porque homens definem e exibem sua linguagem e costumes como a cultura e segregam a linguagem e costumes das mulheres como uma subcultura, inacessível para e protegida de homens extrafamiliares, mulheres estão em condições de conhecer duas culturas enquanto homens conhecem apenas uma. Do ponto de vista da consciência, devemos diagramar o círculo da literatura feminina como um mais largo, que inclui a literatura masculina como uma fase ou compartimento do conhecimento cultural feminino. Mulheres numa sociedade proeminentemente masculina são então como uma minoria

---

<sup>1100</sup> A sugestão foi elaborada por ninguém menos que Mary Lefkowitz ([1974] 1996, p. 33), quando ela analisa justamente a escolha da elocução *φαίνεται μοι* [*phainetai moi*]: “A sensação de ilusão que ela cria na abertura com ‘ele parece’ e seu eco em ‘eu pareço para mim mesma’ (na quarta estrofe) é uma das primeiras expressões do que mais tarde se tornará uma das preocupações primordiais da poesia e da filosofia: os efeitos da imaginação. A generalidade deliberada do poema, a ausência de nomes próprios e referências específicas a tempo e lugar, indicam que esse poema não pretende trazer à mente nenhum lugar ou ocasião em particular.”

linguística numa cultura cujas ações públicas são todas conduzidas na língua da maioria. Para participar mesmo passivamente na arena pública, a minoria precisa ser bilíngue; a maioria não sente necessidade alguma de aprender a língua da minoria. A consciência de Safo, então, é necessariamente uma consciência dupla, sua participação na tradição literária pública sempre contém uma alienação inevitável. (WINKLER, 1996, p. 95).

A complexidade desse tipo de leitura revela o avanço de estudos que permitem ler e interpretar textos à luz de novas considerações, em parte mais livres (e, quando não, ao menos mais conscientes) de pressuposições que deformam textos potencialmente subversivos ao abordá-los e domesticá-los a partir da perspectiva de uma tradição hegemônica. No caso de Safo, essas abordagens tradicionais tendem a rechaçar os aspectos mais radicais de sua poética, tais como a releitura profunda que ela leva a cabo de toda a tradição épica, a contestação da subalternidade feminina e o recalque da sexualidade e do prazer da mulher. Que esses aspectos comecem a ser ressaltados nas leituras mais recentes de sua obra é um importante indicativo de que os olhos de quem lê aos poucos são iluminados por aberturas que lhe permitem ver facetas da Antiguidade encobertas por séculos de violência, silêncio e revolta velada.<sup>1101</sup>

Algo semelhante poderia ser sugerido também para as propostas de reescrita de histórias e mitos da Antiguidade, por meio de uma mudança na perspectiva adotada pela narrativa, a partir de projetos literários contemporâneos. Emblemáticas desse movimento de reescrita interessada do passado são as seguintes obras (entre muitos outros exemplos possíveis): *The Penelopiad*, de Margaret Atwood (2005), na qual Penélope conta suas próprias aventuras, enquanto propicia o retorno de seu marido, após vinte anos de ausência; *The Song of Achilles*, de Madeline Miller (2011), na qual Pátroclo narra sua própria vida, com ênfase nos anos de sua profunda relação amorosa com Aquiles; *The Silence of the Girls*, de Pat Barker (2018), na qual os principais eventos da guerra de Troia são narrados da perspectiva de Briseida, desde que sua cidade é massacrada pelos gregos e ela se torna a concubina de Aquiles até depois da tomada de Troia. Esse interessante expediente literário, embora sempre tenha sido praticado como forma de aproximar o público leitor mais jovem de grandes obras do cânone (propondo uma espécie de “adaptação”), atualmente visa a provocar deslocamentos na versão oficialmente veiculada por elas. Trazendo perspectivas contra-hegemônicas, geralmente de mulheres ou figuras tradicionalmente marginalizadas, essas reescritas permitem que um posicionamento crítico seja tomado não apenas contra os objetos representados nessas histórias e mitos da

---

<sup>1101</sup> Para outras referências sobre a recepção contemporânea da poesia de Safo: POMEROY, [1975] 1995, p. 53-5; ARTHUR, 1984, p. 40-1; WINKLER, 1990, p. 162-87; GREENE, 1996; STEHLE, 1997, p. 262-318; DUBOIS, 2001, p. 66-73.

Antiguidade, mas contra os próprios valores encarnados pela tradição clássica, como quando o nível de violência empregado contra as servas infiéis aparece narrado por Atwood (2005), o envolvimento sexual entre Pátroclo e Aquiles é enfatizado por Miller (2011) ou o tipo de abuso sexual e violência a que Briseida é submetida vem deliberadamente explicitado por Barker (2018).<sup>1102</sup>

### **Multiculturalismos e(m) Clássicas: *L'Autre***

Muito do que ficou dito sobre a história dos feminismos, tanto em termos de seus desenvolvimentos enquanto movimentos teóricos com consequências práticas e preocupações declaradamente sociopolíticas, quanto em termos de sua relação com o campo das Clássicas, poderia ser repetido aqui com relação aos vários multiculturalismos. Esse termo pode ser entendido em seu sentido lato, em referência a uma série de posicionamentos teóricos (relativamente afins) que, a um só tempo, criticam a cultura hegemônica imposta pelo Ocidente como se fosse *a única* cultura, enquanto evocam uma série de alternativas à imposição de tal homogeneidade. As questões identitárias ligadas aos vários movimentos que entendo aqui como formas de multiculturalismo — dentre as quais seria possível destacar os movimentos negros, a negritude, o afrocentrismo, o orientalismo (ou antes, sua crítica), o pós-colonialismo etc. — entram paulatinamente no discurso acadêmico desde 1950, embora apenas a década de 1980 conheça o início de uma verdadeira efervescência a partir deles. Mais uma vez, é importante destacar o aspecto “crítico” desses movimentos identitários, mesmo em sua dimensão mais teórica, porque ele envolve uma forma de engajamento com a realidade sociopolítica, para a qual a transformação dessa realidade é tão ou mais importante do que sua mera compreensão “desinteressada”.

Acompanhemos aqui uma passagem emblemática desse engajamento com uma tomada de consciência teórica capaz de levar à transformação prática de uma realidade sociopolítica em escritos multiculturalistas:

O nexos de conhecimento de poder que cria o “oriental” e, num certo sentido, o oblitera como ser humano não é para mim uma questão exclusivamente acadêmica. Mas é uma questão *intelectual* de importância muito óbvia. Fui capaz de fazer uso de meus interesses humanísticos e políticos para a análise e descrição de uma questão muito mundana: o surgimento, o desenvolvimento e a consolidação do Orientalismo. Muito frequentemente presume-se que a literatura e a cultura sejam politicamente e mesmo historicamente inocentes;

---

<sup>1102</sup> Para referências a esse tipo de releitura, incluindo considerações sobre seu impacto social nos dias de hoje: MANGUEL, 2007, p. 188-90; ZAJKO, 2007; HALL, 2008, p. 115-30; DOHERTY, 2020; CORDEIRO, 2022.

a minha impressão tem sido, com regularidade, diversa, e o meu estudo do Orientalismo certamente me convenceu (e espero que convença meus colegas literários) de que a sociedade e a cultura literária só podem ser compreendidas e estudadas em conjunto. Além disso, e por uma lógica quase inevitável, eu me vi escrevendo a história de um estranho e secreto parceiro do anti-semitismo ocidental. Que o anti-semitismo e o Orientalismo, assim como o discuto no seu ramo islâmico, são muito parecidos um com o outro é uma verdade histórica, cultural e política que basta ser mencionada a um palestino árabe para que sua ironia seja perfeitamente compreendida. Mas gostaria também de ter contribuído para uma melhor compreensão do modo como a dominação cultural tem operado. Se isso estimular uma nova maneira de lidar com o Oriente, na verdade, se eliminar completamente o “Oriente” e o “Ocidente”, teremos avançado um pouco no processo do que Raymond Williams chamou de “desaprender” o “modo dominador inerente”. (SAID, [1978] 2007, p. 60, trad. Rosaura Eichenberg).

Esse engajamento por uma transformação sociopolítica é um dos núcleos fundamentais dos vários multiculturalismos que têm questionado alguns dos pressupostos tradicionais de uma certa noção de cultura, inclusive na área de Clássicas, tal como tentarei mostrar na sequência. Aqui, mais uma vez, é preciso não perder de vista a dimensão eminentemente conservadora dessa área — uma vez que exige um relativo domínio de pelo menos duas línguas antigas (latim e grego), além de algumas línguas europeias modernas (inglês, alemão e francês, entre outras) e um treinamento especializado considerável —, caso se queira compreender a natureza da tensão que perpassa leituras de viés multiculturalista voltadas para textos clássicos.

Seria possível retomar o esquema tacitamente sugerido por Virginia Woolf em seu livro *A room of one's own* ([1929] 2015) — esquema semelhante ao que Edward Said descobre em seu *Orientalismo* — para delinear de que modo ocorre a tomada de consciência multiculturalista no tocante à produção de conhecimento científico: o que é tradicionalmente escrito *sobre* outras culturas no Ocidente assume uma perspectiva ocidental, posto que majoritariamente escrito *por* ocidentais, sendo preciso que outras culturas passem a ter voz junto ao Ocidente se quiserem desfrutar aí de uma perspectiva alternativa à tradicional; como as tradições de escrita de outras culturas não são aceitas no Ocidente (ou não existem enquanto tradições de *escrita*), o que começa a ser escrito *por* indivíduos dessas outras culturas só é possível a princípio através do recurso a uma tradição de escrita majoritariamente ocidental; por meio de um *corpus* que se amplia aos poucos, incluindo pesquisas sobre o passado e trabalhos imbuídos de uma tomada de consciência multiculturalista no presente, o que passa a ser escrito *por* outras culturas *sobre* si pode recorrer a uma espécie de tradição subterrânea cada vez mais consolidada pela escrita *de* outras culturas; estabelecidas tradições de escrita *de* outras culturas, surge o desafio de se evitar a essencialização desse espaço conquistado, afinal, um indivíduo de alguma cultura “outra” que escreva não necessariamente precisa se valer do que se instituiu como *escrita*

*multiculturalista*. Com relação a esse último ponto, cabe propor também um desdobramento, pois é certo que a *condição colonial* tem especificidades históricas que devem ser levadas em conta por quem se debruça sobre o tema, mas não convém considerar que tal “condição colonial” seja *intrínseca* (isto é, existente para além dos acidentes da história), sob o risco de condicionar seus agentes históricos a categorias atemporais e, portanto, imutáveis. Com isso, surgem as críticas aos aspectos essencializantes de certas interpretações sobre a negritude e a condição colonial, por exemplo. As proposições de Jacques Derrida, com *O monolinguismo do outro* (orig. 1996), tentam dar conta justamente das aporias ligadas à conquista de um espaço de fala por esse “Outro” e das possibilidades abertas para suas novas escritas: libertadas desse espaço conquistado a duras penas no Ocidente pelas gerações de escritores de outras culturas, tais escritas passam a almejar o mesmo direito à “universalidade” e à “liberdade” que caracteriza a escrita ocidental, embora exerçam tal direito com consciência de um passado de luta e seus desafios atuais em prol de um futuro mais justo.

Um aspecto fundamental dessa consciência passa pela compreensão de que a cultura sempre está *radicalmente* ligada a práticas de colonização. Aqui seria possível evocar algumas das reflexões linguísticas compartilhadas por Alfredo Bosi, em *Dialética da colonização* (1992), com as quais sugere que a ação colonizadora reinstaura e dialetiza a ordem do cultivo, do culto e da cultura. Imbuídos dessa compreensão fundamental, os esforços multiculturalistas veem com profunda desconfiança os argumentos absolutos em defesa de uma hegemonia cultural, qualquer que seja ela. Em seu *Discurso sobre o colonialismo*, Aimé Césaire ([1955] 2004), denuncia a farsa da empreitada civilizacional — “difusora da cultura” —, estabelecendo uma das vias de entrada crítica desses estudos. Sua intervenção é especialmente combativa desse discurso colonizador, na medida em que trabalha com a necessidade de se afirmar em resistência a ele para que consiga ter espaço para se afirmar simplesmente:

O que é em seu princípio a colonização? Convenhamos sobre o que ela não é de modo algum; nem evangelização, nem empreitada filantrópica, nem vontade de fazer recuar as fronteiras da ignorância, da doença, da tirania, nem alargamento de *Deus*, nem extensão do *Direito*; admitindo de uma vez por todas, sem vontade de conter suas consequências, que o gesto decisivo é aqui o do aventureiro e do pirata, do comerciante e do armador, do bandeirante de ouro e do mercador, do apetite e da força, acompanhado — ao fundo — pela sombra carregada, maléfica, de uma forma de civilização que, num momento de sua história, surge como obrigada, internamente, a estender em escala mundial a concorrência de suas economias antagonistas. (CÉSAIRE, [1955] 2004, p. 8-9).

Quando uma voz como a de Césaire consegue insurgir-se contra o grande silenciamento imposto a intelectuais de tradições culturais alternativas ao Ocidente, surgem as denúncias daquilo que a violência do discurso civilizacional impôs por trás de sua farsa e que muito raramente veio reconhecido pela versão oficial de sua própria história. A esse respeito, um dos elementos mais perturbadores da história europeia do século XX tem relação com a instalação de uma política de extermínio não muito diversa daquela que seria aplicada contra os judeus pelos nazistas durante a Segunda Guerra, mas que esteve em operação décadas antes durante a colonização europeia de outros continentes:

Sim, valeria a pena estudar, clinicamente, no detalhe, os procedimentos de Hitler e do hitlerismo, para revelar ao muito distinto, ao muito humanista e muito cristão burguês do século XX que ele porta em si um Hitler que se ignora, que Hitler o *habita*, que Hitler é seu *demônio*; se ele o vitupera, é apenas por falta de lógica, porque, no fundo, o que ele não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, mas o crime contra o homem branco, é a humilhação do homem branco e o fato de ter aplicado à Europa processos colonialistas que até então se restringiam aos árabes da Argélia, aos coolies da Índia e aos negros da África. Eis aí a grande censura que eu faço ao pseudo-humanismo: de ter durante muito tempo menosprezado os direitos do homem, de ter tido e ainda ter uma concepção deles estreita e parcial, limitada e limitante, enfim, sordidamente racista. (CÉSAIRE, [1955] 2004, p. 77).

Apesar da pertinência de apontamentos multiculturalistas dessa ordem, é com alguma resistência que os Estudos Clássicos se permitem aprender importantes lições com suas abordagens. Dos primeiros escritos abolicionistas compostos por autores negros nos EUA (desde o final do século XIX), passando pelo movimento da negritude entre pensadores provenientes de (ex-)colônias francesas, até as reivindicações mais recentes de autores como o palestino Edward Said, o jamaicano Stuart Hall ou os indianos Gayatri Spivak e Homi Bhabha, o movimento de abertura dos Estudos Clássicos para acolher também *esses* outros tem sido bastante lento.

É certo que o “Outro” sempre esteve de algum modo presente em obras clássicas, sendo, portanto, objeto de estudo desde a mais remota Antiguidade até a Modernidade. Do que encontramos acerca disso em Homero, Ésquilo, Heródoto, Xenofonte e Plutarco, por exemplo, muito é aproveitado e retrabalhado nas obras de autores posteriores, como Giordano Bruno, Copérnico, Montaigne, incluindo autores tão diversos quanto Voltaire, Heyne e Ernest Renan. O “Outro” sempre esteve presente nas Clássicas, mas de modo a encontrar no exotismo de suas representações os motivos tanto para certa admiração quanto para certo estranhamento e até ojeriza. Dadas as tendências conservadoras do campo (para mal e para bem), seu espaço tem se



revelado particularmente inacessível a estudiosos que venham de formações culturais alternativas àquela conferida por instituições ocidentais hegemônicas. Em todo caso, os últimos anos têm conhecido a publicação de obras questionadoras das representações tradicionais do “Outro” em textos clássicos e suas interpretações mais convencionais no âmbito da disciplina.

Começemos por ninguém menos que Homero. Esse mesmo que os classicistas conservadores Victor Davis Hanson e John Heath acreditam ter sido assassinado pela falta de compromisso e engajamento com a Antiguidade por parte de seus colegas mais progressistas — principalmente daqueles que se identificam com movimentos tão abertamente sociopolíticos quanto os diversos feminismos e multiculturalismos. Em seu livro *Who Killed Homer?*, esses estudiosos acusam o jargão especializado, o isolamento de classicistas em discussões acadêmicas, abandonando a cena pública intelectual, e sua falta de interesse em efetivamente educar os jovens nos valores ocidentais presentes nos autores do cânone clássico. Embora tenhamos atribuído alguma pertinência a parte dessas críticas, o fato é que suas acusações descambam para um mal disfarçado ressentimento pelo que veem como “o declínio da civilização ocidental” (para citar aqui o título brasileiro da obra de Bloom). As acusações verborrágicas de Hanson e Heath frequentemente se dirigem contra os pretensos responsáveis pelo “assassinato de Homero”, e alguns desses nomes são agora mais bem conhecidos por nós, como os de Nancy Sorkin Rabinowitz, Amy Richlin, Peter Rose, John Peradotto, Thomas van Nortwick, Edward Said, Martin Bernal...

Críticos da dominância da literatura ocidental atualmente direcionam seu veneno contra o assim chamado cânone literário, disputando por um *menu* mais inclusivo de leituras obrigatórias para estudantes universitários — com a inclusão de gêneros pouco usuais de mídias escritas, orais e visuais, da autoria de mulheres e pessoas de cor externas à experiência europeia. Em sua maior parte, seu ataque a uma concepção estagnada e rígida dos *Great Books* é um engodo. Europeus e norte-americanos inauguraram o estudo, apreciação e preservação da história, arte e literatura de outras culturas — enquanto o interesse na tradição histórica de “externos” é relativamente fraco na maioria das sociedades não-ocidentais. (HANSON, HEATH, 1998, p. 125).

À luz do que tem sido sugerido aqui, acredito que fique claro o que há de pertinente, mas também de insuficiente e, sobretudo, alienado (ou mal-intencionado) nessas palavras. É certo que a tradição ocidental apresenta em alguns momentos o interesse em estudar, apreciar e preservar a história, a arte e a literatura de outras culturas. Não é certo, contudo, que isso seja um resumo da questão: essa mesma tradição ocidental é igualmente responsável — e, não raro, nos mesmos momentos — por ignorar, depreciar e destruir a história, a arte e a literatura de outras culturas. O “Ocidente” é bem menos uniforme do que autores conservadores gostariam

(bem menos uniforme, inclusive, em inúmeros sentidos) e as propostas mais progressistas aqui mencionadas buscam justamente apontar alguns desses pontos cegos.

Das perspectivas alternativas, proporcionadas por abordagens feministas e multiculturalistas, Homero não está morto: muito antes pelo contrário, está mais vivo do que nunca. Um Homero que dá a ver o potencial disruptivo — ainda que tradicionalmente insuspeitado — de divindades femininas como Tétis na *Ilíada* (SLATKIN, 2011) e Atena na *Odisseia* (CLAY, 1997). Um Homero que dá voz e razão a personagens de classes diferentes da elite aristocrática mais tradicional (THALMANN, 1998). Um Homero que se interessa efetivamente por outras culturas e inventa o que se pode chamar de etnografia (SKINNER, 2012). Deslocando a perspectiva tradicionalmente adotada pelas gerações de filólogos que se debruçaram sobre esses textos, abordagens feministas e multiculturalistas têm demonstrado a parcialidade com que os valores encarnados por heróis como Aquiles e Odisseu foram esposados e abertamente defendidos em interpretações hegemônicas na área: trazendo para o centro de suas reflexões personagens geralmente deixados à sombra — como Tersites, Helena, Andrômaca, Elpenor, Anticleia, Eumeu, Euricleia e Penélope —, essas abordagens alimentam Homero com sangue novo e fazem sua voz ecoar com renovada pertinência na contemporaneidade, evocando memórias há muito condenadas ao reino dos mortos.<sup>1103</sup>

O mesmo poderia ser dito sobre Hesíodo, Tirteu, Álcman, Safo, Sólon, Semônides e Anacreonte, por exemplo. O deslocamento da perspectiva tradicionalmente conferida à leitura desses autores na Filologia Clássica — na qual predominava a visão homogênea de homens brancos, europeus, das classes sociais mais altas, heterossexuais — suscitou a possibilidade de novos aspectos dessas obras serem trazidos à luz: a centralidade da misoginia como fundamento da visão de mundo grega antiga ganha novos contornos a partir dos estudos de Nicole Loraux (1981); a emergência de críticas contundentes aos valores hegemônicos dos aristocratas antigos (tal como encarnados por certos heróis homéricos) emerge nas leituras intertextuais de Charles Segal (1996) e James Winkler (1996); os aspectos tirânicos dos atos fundadores das democracias na Antiguidade indicam que a idealização moderna da “democracia direta”, de viés soloniano, revela apenas parte da complexidade por trás desse fenômeno histórico, tal como estudado por Elizabeth Irwin (2005). Os mais recentes estudos sobre a sexualidade na Antiguidade têm colocado em xeque algumas das certezas tradicionais da área no que diz respeito às práticas sexuais pouco ortodoxas de contextos históricos tão admirados quanto a

---

<sup>1103</sup> Para apontamentos sobre essas novas dimensões da poesia homérica, descortinadas por trabalhos recentes: MANGUEL, 2007, p. 218-27; HALL, 2008; MALTA, 2015, p. 223-5; DOHERTY, 2020; GREENWOOD, 2020; JENKINS, 2020; MEINECK, 2020.

Atenas e a Esparta do período clássico, por exemplo (KEULS, 1985; HALPERIN, 1990, p. 15-40). Esse tipo de questionamento tem sido estendido, por meio de releituras radicalmente renovadoras, também a autores canônicos do período clássico, como Sófocles, Platão e Aristóteles.

Uma revisão do juízo negativo que a *Altertumswissenschaft* acabou por impor a certos autores da Antiguidade é outro dos efeitos benéficos que precisamos mencionar quando falamos do impacto positivo de novos aportes teóricos, interessados em questões identitárias. Tal é o caso de um autor como Heródoto, deixado tradicionalmente à margem de Tucídides pelos estudiosos modernos da História Antiga. É certo que os próprios antigos, dentre os quais cumpre destacar Cícero (*Leis* 1.1.5), já reconheciam nele, a um só tempo, o pai da história [*patrem historiae*] e o responsável por inúmeras fábulas [*innumerabiles fabulae*]. Contudo, uma revisão da indisposição com que seus relatos tenderam a ser lidos pela Filologia Clássica mais positivista tem sido propiciada pelos deslocamentos trazidos por novas teorias e perspectivas. Um exemplo disso é o célebre livro de François Hartog, *O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro* ([1980] 2014). Nele, o historiador francês volta-se para partes da obra de Heródoto normalmente consideradas pouco importantes, como o livro IV das *Histórias* (onde os Citas, seus costumes e sua história aparentemente são o assunto principal), extraindo de suas análises uma série de reflexões sobre as estratégias de representação da alteridade não apenas por parte de Heródoto, mas dos próprios atenienses e mesmo dos gregos de modo geral. Destacando o jogo com estruturas narrativas, paralelismos e inversões, Hartog mostra como Heródoto pode ser reconhecido como fonte inestimável para o estudo da História Antiga, uma vez que suas formas de representação do “Outro” sempre trazem informações relevantes acerca da própria visão de mundo que ele e seus contemporâneos compartilhavam. Essas estratégias contornam as limitações incapacitantes de um positivismo estrito em termos de pesquisa historiográfica — trazendo uma série de questionamentos que, inclusive, podem colocar em xeque a tão imperturbável segurança de uma abordagem mais tradicional —, mas operam dentro das regras básicas de um historicismo cuidadoso com o passado. As indagações com que o estudioso encerra seu livro podem ser citadas aqui com proveito:

Pai e mentiroso, história e ficção — mais concretamente: como fazer história com um texto como as *Histórias*, se é verdade que, segundo a fórmula atribuída a Fustel de Coulanges, “a história se faz com textos”? Questão que se formula também assim: como ler? Questão à qual este livro tentou dar uma resposta.

Mas, de modo mais abrangente, uma leitura desse tipo obriga-nos a nos interrogarmos sobre o documento: o que é um “documento”, tomado e retomado por vinte e cinco séculos de bibliografia, moldado e trabalhado por

vinte e cinco séculos de historiografia? Ou ainda: o que é um texto histórico? O que o constitui como tal? A partir de que pode ser reconhecido? De qual efeito (particular) é portador? (HARTOG, [1980] 2014, p. 403, trad. Jacyntho Lins Brandão).

Esse é o tipo de questionamento que passa a ser necessário colocar, ou melhor, que volta a ser necessário colocar. Volta a ser necessário considerar a natureza da documentação antiga, discutir o que há muito já foi discutido e estabelecido, visitar as velhas verdades da disciplina, reler os textos antigos. Não estou sugerindo que François Hartog seja um autor multiculturalista, ou que sua obra traga uma preocupação de viés identitário, mas sim que é apenas por se revelar um pesquisador aberto às reivindicações multiculturalistas e disposto a compreender a problemática identitária que ele pode oferecer à área dos Estudos Clássicos uma obra tão contundente quanto *O espelho de Heródoto*: sem qualquer concessão em termos de rigor, sua abordagem é um verdadeiro exemplo de que o historicismo moderado pode se revelar um princípio promissor para classicistas que queiram ajudar a pensar o passado sem descuidar das consequências de seu pensamento no presente.<sup>1104</sup>

Para encaminhar a conclusão desses apontamentos sobre a possibilidade de que abordagens histórico-filológicas, dispostas a compreender cientificamente as especificidades de um momento histórico do passado — isto é, suas diferenças com relação ao presente —, produzam a desestabilização de uma identidade socialmente hegemônica e suscitem a afirmação de uma multiplicidade de novas identidades, gostaria de me concentrar na literatura, a partir daquele que ainda é considerado seu maior representante ocidental: Homero. Para isso, recorrerei à figura de Odisseu, que continua a desfrutar de centralidade estrutural para vários projetos literários contemporâneos.

As releituras criativas da *Odisseia* são um elemento da modernidade literária no século XX, ainda mais desde a revolução operada por James Joyce em seu romance *Ulysses* (1922), com a qual promoveu transformações no público, na crítica e na própria produção literária. Isso foi bem constatado pelos estudos pioneiros de Valéry Larbaud (1925) e Stuart Gilbert ([1930] 1955), sendo de se destacar que a estratégia de Joyce possivelmente explora uma sugestão já contida no final da *República* de Platão.<sup>1105</sup> Desde então, a figuração de Odisseu torna-se tão

---

<sup>1104</sup> Outro exemplo desse tipo de trabalho é *Memória de Ulisses: Relatos sobre a fronteira na Grécia antiga* (HARTOG, 1996).

<sup>1105</sup> O *Ulysses* poderia ser lido como uma execução do mito de Er — baseado na teoria da metempsicose —, tal como sugerido por Sócrates no final da *República* de Platão, ao afirmar que “a alma de Odisseu, a quem a sorte fixara o último lugar, [...] despojada do desejo pela honra devido a lembranças das fadigas passadas, girou longamente à procura da tranquila condição de um homem privado [*andrôs idiōtou*]; a custo achou uma que jazia num canto, desdenhada pelos outros; e, ao percebê-la, declarou que não teria agido de outro modo, ainda que a sorte o tivesse chamado em primeiro lugar e, alegre, escolheu-a.” (*Rep.* 620 c-d, trad. Jacó Guinsburg).

relevante para a compreensão de uma certa ideia de modernidade literária que ela vem apropriada também por escritores oriundos de outras regiões deslocadas dos grandes centros de poder, segundo uma estratégia poética capaz de permitir uma reflexão crítica sobre seu passado colonial. A meu ver, não é por outro motivo que o herói grego continua a aparecer de forma significativa nas obras de autores tão variados quanto o martiniquense Aimé Césaire (escrevendo em francês), o santa-lucense Derek Walcott (em inglês) e o brasileiro Haroldo de Campos (em português). A tensão entre os topônimos das regiões colonizadas e as línguas impostas por seus colonizadores sugere a existência de uma contradição manifesta no seio mesmo de todo esforço decolonial e que pode ser resumida na fórmula paradoxal de Derrida (1996b, p. 13): “Eu só tenho uma língua e ela não é a minha” [*Je n’ai qu’une langue, ce n’est pas la mienne*].<sup>1106</sup>

Por oposição a Aquiles, o herói de caráter firme, Odisseu é o errante explorador que precisa dar mostras de flexibilidade e tenacidade para — apoiado em sua astúcia — sobreviver a uma série de provações antes que consiga voltar para casa. A situação de destituição a que Odisseu eventualmente se encontra submetido, vindo a perder o próprio nome, talvez contribua para criar pontos de contato entre ele e o sujeito colonizado no imaginário literário. Se ele não deixa de ser um guerreiro tão aristocrático quanto o próprio Aquiles (o que impede toda identificação simples de um escritor decolonial com sua figura), a impossibilidade de uma reparação efetiva por sua ausência de vinte anos (no passado) e de uma solução definitiva para a instabilidade de sua situação (no futuro) reforça a potencialidade de seu papel simbólico para quem se vê pego nesse mesmo tipo de impasse.<sup>1107</sup>

Mas o retorno de Odisseu nesses novos contextos é tudo menos um retorno do mesmo. Na linha do que já propunha Cixous sobre a lógica subversiva da poética de Joyce:

O romance *Ulysses*, que segue por escrito as peripécias da *Odisseia*, reitera o texto antigo apenas para gozar da subversão que se opera nesse gesto: a retomada rebaixa o modelo ao mesmo tempo em que o relewa. Ninguém volta para casa em pessoa [*Personne (ne) revient chez soi en personne*]. Uma subjetividade à deriva espalha seus elementos constitutivos a certa distância de toda margem ou reencontro. (CIXOUS, 1974, p. 234).

---

<sup>1106</sup> Sobre as refigurações de Odisseu na literatura moderna e contemporânea: HARTOG, 1996, p. 13; RANKINE, 2006; HAYNES, 2007, p. 105-7; MANGUEL, 2007, p. 193-217; p. 228-37; HALL, 2008; GREENWOOD, 2009, p. 20-68; VIZIOLI, 2011, p. 22-7; COSTA, 2018, p. 229-427; GREENWOOD, 2020; JENKINS, 2020.

<sup>1107</sup> Essas questões são bem apresentadas por Patrice Rankine (2006, p. 81), no livro *Ulysses in Black*, em sua análise da figuração de Odisseu na obra do estadunidense Ralph Ellison (por contraste àquela de Toni Morrison).

O emprego da figura de Odisseu por um escritor irlandês do início do século XX para refletir sobre a situação das produções de uma região culturalmente dominada, como acontece com sua Dublin, permanece exemplar e ganha toda a sua radicalidade na literatura decolonial. Antes de passar para uma breve indicação desse potencial, a partir de uma leitura das obras de Césaire, Walcott e Campos, gostaria de mencionar ainda um último traço característico do Odisseu homérico que aparecerá nessas reescritas contemporâneas: conforme o segundo verso da *Odisseia*, esse herói é um *polytropos*, ou seja, alguém dotado de muitos *trópoi* — volteios —, porque ele dá muitas voltas em seu retorno para casa, mas também porque conhece muitos volteios de pensamento e linguagem.<sup>1108</sup>

Essa politropia odisseica é uma dimensão importante da versão homérica do mito e atravessa as novas figurações de Odisseu, sugerindo a dimensão metalinguística desse aspecto do personagem: quando a *Odisseia* representa o herói como um narrador capaz de contar com excelência as próprias aventuras, a epopeia explora a dimensão potencialmente autobiográfica de todo relato para seu próprio narrador e, ao mesmo tempo, reflete sobre a narrativa na própria narrativa. Se a literatura moderna nasce de um esforço reflexivo radical, voltando-se sobre si mesma para sondar os limites da representação — como defendem, entre outros, Lacoue-Labarthe e Nancy (1978) — as tendências literárias contemporâneas aprofundam essas vias de investigação por meio daquilo que Philippe Lejeune chama de *O pacto autobiográfico* ([1975] 1996), pois é a partir de um “eu” que esse gesto radical toma forma. À pretensa objetividade de poemas épicos tradicionais, como a própria *Odisseia*, mas ainda a *Eneida* e os *Lusíadas*, opõe-se a subjetividade da narrativa contemporânea, ligada à consciência fragmentada do sujeito moderno.<sup>1109</sup>

Aimé Césaire, autor mais conhecido por seu engajamento com o movimento da Negritude, escreve sua epopeia autobiográfica, calcada numa poética modernista de versos livres e estruturação complexa, a partir de uma reflexão profunda sobre a impossibilidade de retorno ao lar após a “aventura” da colonização. Com seu *Caderno de retorno ao país natal*, o autor propõe uma espécie de odisseia da Negritude, desde sua descrição dos horrores perpetrados pelo processo colonial até a tomada de consciência do colonizado e seu grito de revolta, sem jamais se deixar guiar pelas falsas promessas de um retorno possível a um estágio

---

<sup>1108</sup> Sobre essa característica do herói da *Odisseia*: STANFORD, 1968, p. 8-80; PUCCI, 1987; HARTOG, 1996, p. 23-48; HALL, 2008, p. 19-30; GREENWOOD, 2009, p. 42-3.

<sup>1109</sup> Sobre a ideia de uma “objetividade” própria da epopeia, em especial nos poemas de Homero, por contraposição à subjetividade de obras (pós)modernas: SCHILLER, [1795] 2003; SCHLEGEL, [1797] 2018; SCHLEGEL, [1801-02] 2014, p. 303-13; LACOUÉ-LABARTHE, NANCY, 1978, p. 57-79; p. 286-8; GRAFF, 1979, p. 31-62; SCHAEFFER, 1983, p. 33-42; RANCIÈRE, [1998] 2010, p. 62-5; MACHADO, 2006, p. 19-22; MEDEIROS, 2018b, p. 24-55.

idílico anterior a isso tudo. Levando em conta a complexidade desse processo, Césaire incorpora a sua obra os aportes da poesia oral tradicional, os mitos greco-romanos e africanos, a *Bíblia*, a história, além de uma releitura da poesia francesa moderna (de Baudelaire a Rimbaud e Lautréamont, além do surrealismo de Breton). A presença massiva de referências europeias num poema tão engajado com a afirmação da cultura negra costuma ser apontada como uma contradição do projeto de Césaire (CONFIANT, [1993] 2006), mas esse paradoxo pode ser compreendido a partir da aporia que o processo colonial lega ao colonizado no mundo moderno: é apenas por meio dos recursos mais avançados da tradição literária hegemônica que um escritor de uma cultura subalterna consegue alcançar o espaço literário mundial de modo significativo e, por mais que suas intenções sejam de contestação, isso inevitavelmente o condiciona a certos valores da cultura do dominador. O reconhecimento em literatura, mas também em política, exige a frequência de certos lugares de autorização e a carreira de Césaire é emblemática dessa realidade.

Seria possível destacar várias referências mais ou menos explícitas à *Odisseia* empregadas pelo *Caderno*, como: a repetição de fórmulas da tradição poética oral, cujo motor pode ser a oralidade caribenha (“No fim da madrugada”, “essa cidade achatada — exposta”, “nessa cidade inerte”); a evocação de uma descida ao mundo dos mortos [*katábasis*] (§26); a produção de si no papel de um exilado que precisa errar como mendigo (§36); a alusão à estratégia de “encher de cera os ouvidos” diante do perigo da covardia (§101); a narrativa sobre o heroísmo farsesco daquele que ri, de modo cúmplice, de um negro “cômico e feio”, cuja órbita ocular havia sido perfurada pela miséria (como a de Polifemo) (§104); a importância da árvore plantada pelas próprias mãos (§135); a relevância de se retomar os nomes próprios perdidos ou esquecidos (§142-6). Todos esses pontos são bem explorados pelos estudos de Gregson Davis (2007), Justine McConnell (2013, p. 39-69) e Corina Crainic (2014, p. 270-5), em suas leituras do jogo intertextual do poema de Césaire com a epopeia clássica, em especial a *Odisseia*. O que parece digno de nota é que — se essas referências homéricas sugerem a configuração de Césaire como um novo Odisseu, exilado de seu país natal antes que possa retornar e retomá-lo — há uma diferença enorme no que diz respeito a esse “herói” moderno. E uma diferença enorme no que diz respeito ao próprio poema em que ele desempenha seu papel.

Ainda que a *Odisseia* explore a impotência de Odisseu, ela canta sua tenacidade heroica como o meio de reconquistar seu poder. Nada disso aparece no *Caderno*: Césaire reconhece a impossibilidade de qualquer mudança histórica real numa situação de opressão sem uma tomada de consciência coletiva, para além das ilusões do heroísmo pessoal. Sua voz poética proclama o seguinte:

O que é meu, esses vários milhares de mortíferos que giram em torno da cabeça de uma ilha e o que é meu também, o arquipélago arqueado como o desejo inquieto de negar-se, dir-se-ia uma ânsia materna de proteger a tenuidade tão delicada que separa uma da outra América; e seus flancos que destilam para a Europa o bom licor de um Gulf Stream, e uma das duas vertentes de incandescência entre as quais o Equador funambula em direção à África. E minha ilha não fechada, sua clara audácia de pé na popa dessa polinésia, diante dela, Guadalupe fendida em duas por sua linha dorsal e de igual miséria à nossa, Haiti onde a negritude pôs-se de pé pela primeira vez e disse que acreditava em sua humanidade e a cômica pequena cauda da Flórida onde de um negro se consuma o estrangulamento e a África gigantescamente arrastando-se até o pé hispânico da Europa, sua nudez em que a Morte ceifa com movimentos largos. (CÉSAIRE, [1956] 2012, §43, trad. Lilian Pestre de Almeida).

Césaire não se identifica ao destino triunfal de um herói conquistador da tradição homérica. Da mesma forma, não encontra identificação com a tradição épica latina da afirmação das glórias militares ou imperialistas de um povo — como acontece na *Eneida* de Virgílio ou nos *Lusíadas* de Camões —, mas reivindica uma nova epopeia, em nome dos vencidos tanto quanto dos vencedores (do ponto de vista da escravidão, tanto em nome dos escravizados quanto de seus senhores). Posto que o oprimido é obrigado a contribuir com as estruturas de sua própria opressão, é necessário compreender quão imbricados estão os opressores e suas vítimas num único processo mais amplo, isto é, numa totalidade muito mais complexa do que apenas a (ex)colônia:

E eu me digo Bordéus e Nantes e Liverpool  
e Nova York e São Francisco  
não há nem um pedaço desse mundo que não tenha minha impressão digital  
e meu calcâneo sobre o dorso dos arranha-céus e minha sujeira  
no cintilar das gemas!  
Quem pode gabar-se de ter mais do que eu?  
Virgínia. Tennessee. Geórgia. Alabama.  
Putrefações monstruosas de revoltas inoperantes,  
pântanos pútridos de sangue,  
trombetas absurdamente abafadas.  
Terras rubras, terras sanguíneas, terras consanguíneas.  
(CÉSAIRE, [1956] 2012, §44, trad. Lilian Pestre de Almeida).

À luz dessas diferenças inscritas por Césaire entre seu poema e aqueles da tradição épica hegemônica convém compreender as proposições finais do *Caderno*. No lugar da enorme violência promovida pela vingança de Odisseu contra os ultrajes perpetrados pelos pretendentes de Penélope e seus cúmplices, o poeta martiniquense se abre para a lucidez e a aceitação de si como um caminho para a solução do impasse colonial. Sem esquecimento, sem ilusão e sem mentiras:



Ó morte teu pântano pastoso!  
Naufraga teu inferno de destroços! aceito!

No fim da madrugada, poças perdidas, perfumes errantes, furacões encalhados, cascos sem mastros, velhas chagas, ossos apodrecidos, boias cegas, vulcões acorrentados, mortos mal enraizados, gritar amargo. Aceito!

E a minha original geografia também; o mapa do mundo feito para meu uso, não pintado com as arbitrárias cores dos sábios, mas de acordo com a geometria de meu sangue derramado, aceito

e a determinação de minha biologia, não prisioneira de um ângulo facial, de uma forma de cabelo, de um nariz suficientemente achatado, de uma tez suficientemente melânica, e a negritude, não mais índice cefálico, ou um plasma, ou um soma, medindo-se agora ao compasso do sofrimento e o negro cada dia mais baixo, mais covarde, mais estéril, menos profundo, mais disperso, mais separado de si mesmo, mais sonso consigo mesmo, menos imediato consigo mesmo

aceito, aceito tudo isso

(CÉSAIRE, [1956] 2012, §153-7, trad. Lilian Pestre de Almeida).

O trecho é longo, mas corrobora a interpretação ora apresentada para o *Caderno de um retorno ao país natal* como uma espécie de odisseia da Negritude. Para além de toda afirmação triunfal de um herói ou um povo sobre os demais, trata-se aqui de uma epopeia que se afirma — a partir de uma profunda consciência histórica — em respeito à diferença. As alusões odisséicas não estão ausentes desse trecho, mas Césaire propõe uma releitura radical do gesto vingador de Odisseu, sugerindo uma reapropriação a partir de um outro tipo de revolta: a revolta da tomada de consciência histórica, da salvaguarda da diferença e da afirmação da Negritude.<sup>1110</sup>

Muitos desses temas aparecerão retomados de vários modos por Derek Walcott. Dividido entre as ilhas do Caribe, os Estados Unidos e a Europa, esse autor publica uma vasta obra em inglês desde muito jovem, além de trabalhar com teatro e, desde os anos 1980, também com o ensino universitário. O prêmio Nobel de Literatura lhe é conferido em 1992, na sequência da publicação de seu poema épico, *Omeros* (orig. 1990). Sua poética é experimental e poliglota, com uma ênfase especial sobre tradições folclóricas e históricas caribenhas. Sem negligenciar

---

<sup>1110</sup> As últimas estrofes do *Caderno* desenvolvem a ideia segundo a qual “a negrada que cheira à cebola frita reencontra em seu sangue derramado o gosto amargo da liberdade” e “a negrada está de pé”. Ainda que as dimensões apocalípticas e messiânicas da conclusão do poema sejam importantes, isso não altera em nada a leitura proposta aqui. O destino posterior do conceito de Negritude, tal como tomado, desenvolvido, questionado, criticado e mesmo negado por aqueles que refletem (também) a partir do poema de Césaire é um tema discutido pelo próprio poeta (CÉSAIRE, [1987] 2004), mas também por Glissant (1981, p. 53-7) e Confiant ([1993] 2006). Para mais referências sobre a vida e a obra de Césaire: WALCOTT, [1974] 2004, p. 68-79; CONFIANT, [1993] 2006; DAVIS, 2007; HALL, 2008, p. 95-7; McCONNELL, 2013, p. 39-69; CRAINIC, 2014, p. 270-5.

as grandes referências da literatura hegemônica, Walcott mistura um inglês tradicional com modos de expressão locais, como o *créole*, assim como crescemos em francês e latim. Na melhor tradição moderna joyceana, o poeta emprega, com humor e ironia, alusões a Homero e Shakespeare, ao lado de outras à tradição popular das Antilhas, enquanto se abre a referências poéticas modernas, como as de Césaire e Saint-John Perse.

Esse tipo de estratégia aparece claramente em seu poema autobiográfico *Another Life* [*Uma outra vida*] (1972). Em meio a suas lembranças de infância, encontram-se estes versos:

*Heureux qui comme Ulysse  
ou le capitaine Foquarde...  
enquanto sua Penélope martiniquense  
de pele de romã  
se balança em sua cadeira curvada de madeira,  
rindo, consertando calças rasgadas,  
seu capitão litorâneo  
murmura: “La vie, c’est un voyage”,  
e a cadeira polida se inclina,  
enquanto sua branca explosão de riso  
afunda a proa de quem?  
(WALCOTT, 1972, p. 39).<sup>1111</sup>*

Por trás da referência erudita ao Ulisses de Du Bellay (no soneto 31 do livro *Les Regrets* [*Os arrependimentos*]), a partir de uma citação em francês no texto original, há toda a irreverência da alusão a esse “capitaine Foquarde” (capitão “*fuck-hard*”) e ao desvio de conduta de sua “Penélope martiniquense”. A releitura proposta aqui coloca em questão não apenas o projeto de afirmação do francês como língua vernacular por du Bellay — na linha do que foi sugerido anteriormente sobre a apropriação do material da Antiguidade clássica em tradução para línguas modernas como forma de afirmação nacional —, mas também toda a tradição clássica constituída em torno à fidelidade de Penélope a seu marido. Essa cena pertence a uma sequência mais longa, que parodia a educação clássica de Walcott na escola e estabelece relações entre alguns personagens tradicionais (como Ajax, Helena, Midas, João Batista etc.) e figuras locais. A estratégia composicional torna-se ainda mais derrisória com o comentário metalinguístico do início do capítulo seguinte:

O provincianismo ama o pseudo-épico,  
e se esses heróis receberam uma estatura  
desproporcional para suas vidas apertadas,

---

<sup>1111</sup> No original: “*Heureux qui comme Ulysse,/ ou Capitaine Foquarde,/ while his pomegranate skinned/ Martiniquan Penelope/ rocks in her bentwood chair,/ laughing, stitching ripped knickers,/ as her coast-threading captain/ hums, ‘La vie c’est un voyage’/ and the polished rocker dips/ as her white burst of laughter/ drives deep whose prow?*”

lembre-se de que eu as via da altura do joelho  
e que suas trocas trovejantes  
roncavam como deuses de uma outra vida [...].  
(WALCOTT, 1972, p. 41).<sup>1112</sup>

Às margens do Império, a poesia não pode aspirar à grandeza ilusória da epopeia para se afirmar, mas deve se contentar com o pseudo-épico como a maneira mais efetiva de desvelar o que se esconde por trás dos discursos oficiais importados da Metrópole. O riso infantil da derrisão joyceana com a qual Walcott elabora seus temas clássicos atravessa toda a sua obra e atinge seu paroxismo na apropriação de Homero no interior de sua epopeia autobiográfica, publicada com o título de *Omeros*. Esse poema manifesta, por trás de toda a gozação, uma seriedade profunda em sua releitura da tradição clássica: se as associações diretas entre os personagens de Homero e as figuras locais antilhanas poderiam trair um desejo de ridicularizar as pretensões épicas de certos literatos contemporâneos, esses ecos clássicos atravessam o diapasão da história colonial e permitem que se note um ruído frequentemente insuspeitado no seio dessa tradição.

É talvez por causa dessa dimensão profundamente séria do engajamento de *Omeros* com a Antiguidade que Walcott se recusa de maneira tão veemente a admitir com clareza o tipo de jogo empreendido em seu poema. Pouco tempo após a publicação da obra, em 1990, durante uma entrevista, o autor é questionado se reivindica um lugar mais “na tradição clássica ou na tradição caribenha” e responde: “Como eu poderia desejar me juntar à tradição clássica, quando o lugar em que eu estava não tinha nada a ver com a vegetação, o povo ou qualquer coisa semelhante à Grécia ou Roma?”<sup>1113</sup> Apesar disso, e da dimensão evidentemente autobiográfica de seu poema, a aclamação do público não deixa margem para dúvidas quanto à dimensão clássica e épica de *Omeros*. Certamente, não se trata de uma epopeia clássica tradicional, mas daquilo que foi chamado com razão de “um canto dos despossuídos”: afinal, todos os personagens de sua narrativa revelam características de naufragos desprovidos de um enraizamento mais profundo. Pouco importa se a genealogia suposta para cada caso remonta a regiões do Mediterrâneo antigo, à Europa moderna, à África ou às Américas, ninguém no poema pode afirmar uma identidade integral e autocontida. Nem mesmo o narrador — figuração

---

<sup>1112</sup> No original: “Provincialism loves the pseudo-epic,/ so if these heroes have been given a stature/  
disproportionate to their cramped lives,/ remember I beheld them at knee-height,/ and that their thunderous  
exchanges/ rumbled like gods about another life [...]”

<sup>1113</sup> No original: “How could I wish to join a classical tradition when where I was had nothing to do with the  
vegetation, people, or anything remotely referential to Greece or Rome?” (BROWN, JOHNSON, [1990] 1996, p.  
181).

contemporânea de um Homero decolonial —, uma vez que se manifesta como o mais fragmentário de todos os personagens.<sup>1114</sup>

Haveria muitos trechos a destacar desse poema épico contemporâneo para sugerir o tipo de estratégia composicional à disposição de quem queira revisitar criticamente a tradição clássica com o objetivo de dar a pensar sobre o legado da colonização. Para que se tenha uma ideia de como Walcott consegue reler esse material, reinscrevendo-o à luz de sua própria realidade — em termos de cultura, educação e história —, um trecho particularmente emblemático é este aqui, desdobrado a partir das lembranças fragmentadas do narrador (a partir de um antigo encontro com uma mulher grega):

“O-meros”, ela ria. “É como o chamamos em grego”, e afagava  
o pequeno busto de mármore, com seu nariz quebrado de boxeador;  
e eu pensei em Sete Mares, sentado perto do odor

das redes que secavam, ouvindo o fragor dos baixios.  
Eu disse: “Tem razão, Homero e Virgílio são fazendeiros da Nova Inglaterra,  
e o corcel alado guarda o seu posto de gasolina”.

Senti que a cabeça de espuma me olhava enquanto acariciava um braço,  
frio como o seu mármore, e os ombros seus  
à luz hibernal no sótão-estúdio. Eu disse, “Omeros”,

e *O* era a invocação da concha, *mer* era tanto  
mãe quanto mar em nosso *patois* antilhano,  
*os*, um osso cinzento, e a branca rebentação ao quebrar-se

espalhando sua gola sibilante numa praia de renda.  
Omeros era o estalar de folhas secas, e as correntes  
que ecoaram de uma gruta no recuo da maré.

(WALCOTT, *Omeros* 1.2.3, [1990] 2011, p. 57, trad. Paulo Vizioli).

Em seus jogos com a tradição clássica, a partir de sua reconfiguração em diferentes momentos da história — inclusive do próprio presente —, Walcott parece sugerir que as aspirações de uma identidade unitária não são possíveis (nem desejáveis). Na linha das reflexões de Amin Maalouf sobre o desregramento do mundo e a escalada da violência promovida por um excesso de preocupação com “identidades assassinas”,<sup>1115</sup> não há qualquer manifestação simples de saudosismo ou nostalgia na afirmação do aspecto multicultural dos

---

<sup>1114</sup> Sobre o engajamento de *Omeros* com a tradição clássica: LEFKOWITZ, 1990; KAUFMANN, 2006; DAVIS, 2007; GREENWOOD, 2009, p. 39-58; p. 226-36; VIZIOLI, 2011, p. 22-7; McCONNELL, 2013, Ch. 3; 2018.

<sup>1115</sup> “Desde o começo deste livro, estou falando de ‘identidades assassinas’ — nome que não me parece abusivo, na medida em que a concepção denunciada aqui é a que reduz a identidade a um só pertencimento, instalando os homens numa atitude parcial, sectária, intolerante, dominadora e, vez por outra, suicida, transformando-os frequentemente em assassinos ou em defensores de assassinos.” (MAALOUF, 1998, p. 39).

personagens de seu poema. Ainda assim, Walcott reconhece a importância de um processo de anamnese cultural, capaz de reinstaurar os vínculos cortados pelas violências da colonização, recorrendo a estratégias de preservação das tradições antigas que sejam capazes de restabelecer um verdadeiro diálogo com a ancestralidade. É assim que julgo ser preciso interpretar a passagem do poema em que o personagem Achille, sob o efeito alucinante de uma insolação, empreende uma espécie de *katábasis* e toma parte no seguinte diálogo:

AFOLABE

Achille. O que o nome quer dizer? Eu esqueci o nome  
que lhe dei. Mas foi, parece, há muitos anos.  
O que quer dizer?

ACHILLE

Bem, eu também esqueci.

Tudo estava esquecido. Você também. Não sei.  
O mar surdo trocou todos os nomes que você deu a nós;  
árvores, homens, ansiamos por um som que está faltando.

AFOLABE

Um nome significa alguma coisa. As qualidades desejadas num filho,  
e mesmo numa menina; assim, até as sombras que o nomearam  
esperavam uma virtude, pois todo nome é uma bênção,

e eu me lembro da esperança que pus em você na infância.  
A menos que o som não signifique nada. Você então não seria nada.  
Eles achavam que você não era nada naquele outro reino?

ACHILLE

Não sei o que o nome significa. Significa alguma coisa,  
talvez. Que diferença faz? No mundo de onde venho  
aceitamos os sons que nos foram dados. Homens, árvores, água.

AFOLABE

Nesse caso, Achille, se eu apontasse e dissesse: Eis o nome  
daquele homem, daquela árvore, e deste pai... Seria cada som  
apenas uma sombra a atravessar seu ouvido,

sem a forma de um homem ou de uma árvore? Seria o quê?  
(E assim como na penumbra os ramos oscilam de medo  
da amnésia, do oblívio, a tribo começou a afligir-se.)  
(WALCOTT, *Omeros* 3.25.3, [1990] 2011, p. 207-8, trad. Paulo Vizioli).

O processo colonial é responsável por confundir os nomes, por apagar a história, por provocar uma espécie de amnésia debilitante da cultura no presente. A forma concebida por Walcott para lidar com esse legado de misturas culturais impostas pela violência do colonizador não consiste numa proposta de retorno a um estado idílico anterior a isso — onde subjazeria alguma reserva de originalidade e pureza —, mas no reconhecimento do potencial que essas

misturas apresentam para o futuro, desde que sejam capazes de tomar consciência de si mesmas e seu próprio passado. Nesse sentido, é preciso compreender o discurso de Walcott na recepção do Nobel de Literatura, em 1992, quando afirma o seguinte:

Quebre um vaso: o amor que junta os fragmentos é maior do que o amor que considerava sua simetria um dado, quando estava inteiro. A cola que reúne as peças é uma forma de selar seu formato original. É um amor assim que junta nossos fragmentos africanos e asiáticos, as heranças despedaçadas cuja restauração mostra suas cicatrizes brancas. Essa reunião de peças quebradas é o desvelo e a dor das Antilhas, e se as peças são disparatadas, mal encaixadas, ainda assim, contêm mais dor do que sua escultura original, esses ícones e vasos sagrados, quando tomados por um dado de partida em seus lugares ancestrais. A arte antilhana é essa restauração de nossas histórias quebradas, nossos cacos de vocabulário, nosso arquipélago se tornando um sinônimo para peças quebradas de seu continente original. (WALCOTT, 1992).<sup>1116</sup>

As dificuldades de lidar com heranças culturais fragmentadas, num contexto de atraso econômico e sociopolítico, aparecem frequentemente tematizadas na obra desses autores contemporâneos de lugares marginais. Como vimos, o diálogo estabelecido com as referências culturais hegemônicas costuma ser atravessado por ambiguidades, mas a tradição clássica revela todo o seu potencial como meio para abordar problemas complexos no mundo contemporâneo. Muitas das estratégias vistas aqui podem ser mobilizadas para se refletir também sobre a prática universitária dos Estudos Clássicos e suas contribuições no presente.<sup>1117</sup>

Caminhando para o encerramento deste breve panorama, cumpre abordar a obra de Haroldo de Campos. Esse poeta brasileiro cosmopolita desenvolve o tema odisséico da viagem marítima — como Césaire e Walcott — para refletir tanto sobre os atos de leitura e escrita a partir da experiência literária moderna quanto sobre a situação de subdesenvolvimento de uma ex-colônia como o Brasil. Desde suas primeiras publicações, o autor desenvolve uma poética barroca de acumulação de referenciais clássicos (greco-romanos e portugueses), religiosos (judaico-cristãos) e modernistas, segundo um princípio estrutural de crise e fragmentação.<sup>1118</sup>

---

<sup>1116</sup> No original: “Break a vase, and the love that reassembles the fragments is stronger than that love which took its symmetry for granted when it was whole. The glue that fits the pieces is the sealing of its original shape. It is such a love that reassembles our African and Asiatic fragments, the cracked heirlooms whose restoration shows its white scars. This gathering of broken pieces is the care and pain of the Antilles, and if the pieces are disparate, ill-fitting, they contain more pain than their original sculpture, those icons and sacred vessels taken for granted in their ancestral places. Antillean art is this restoration of our shattered histories, our shards of vocabulary, our archipelago becoming a synonym for pieces broken off from the original continent.”

<sup>1117</sup> Para mais referências sobre a vida e a obra de Derek Walcott: HERRON, 1990; LEFKOWITZ, 1990; MALROUX, 2002; KAUFMANN, 2006; DAVIS, 2007; HALL, 2008, p. 6-9; p. 170-2; GREENWOOD, 2009, p. 39-58; p. 226-36; VIZIOLI, 2011; McCONNELL, 2013, Ch. 3; 2018; MORLEY, 2018, p. 27-9; GREENWOOD, 2020, p. 534.

<sup>1118</sup> Retomo aqui apontamentos de uma publicação recente (Rafael SILVA, 2022c).

Um poema como “Thálassa, Thálassa” (publicado em 1952) é exemplar da importância que a tradição literária moderna de vanguarda adquire em sua obra: Mallarmé e seu poema *Un coup de dés jamais n’abolira le hasard* [Um lance de dados jamais abolirá o acaso] (1898), assim como Ezra Pound, T. S. Eliot, Saint-John Perse e James Joyce, fazem parte da constelação de referências incontornáveis para Campos. Apoiando-se nas reflexões “antropofágicas” de Oswald de Andrade, nas quais seria possível encontrar pela primeira vez o sentido agudo de certa “necessidade de pensar o nacional em relacionamento dialógico e dialético com o universal” (CAMPOS, [1980] 1992, p. 234), o estudioso reconhece em certos movimentos artísticos (mais especificamente, literários) a possibilidade de reversão da dependência cultural sentida por países menos desenvolvidos economicamente. O projeto haroldiano de releitura da tradição — desde seu momento coletivo, com o estabelecimento de um *paideuma* poético, definido e traduzido por ele e pelos outros dois triarcas da poesia concreta (Augusto de Campos e Décio Pignatari), até o momento mais individual de sua obra posterior — consiste na possibilidade de se apropriar sincronicamente daquilo que diferentes tradições podem oferecer de mais radical e inovador para certos momentos e espaços (sobretudo quando se encontram em situação periférica). É nesse sentido que o estudioso, ao modo de Borges,<sup>1119</sup> propõe um retorno interessado ao trabalho de autores como Gregório de Matos, Pe. Vieira, Sousândrade e Oswald de Andrade, a fim de sugerir o seguinte:

Ao invés da velha questão de influências, em termos de autores e obras, abria-se um novo processo: autores de uma literatura supostamente periférica subitamente se apropriavam do total do código, reivindicavam-no como patrimônio seu, como um botim vacante à espera de um novo sujeito histórico, para reeditar-lhe o funcionamento em termos de uma poética generalizada e radical, de que o caso brasileiro passava a ser a óptica diferenciadora e a condição de possibilidade. A diferença podia agora pensar-se como fundadora. (CAMPOS, [1980] 1992, p. 247-8).

Esse posicionamento já começa a gerar os primeiros frutos poéticos — da lavra de um Haroldo cada vez mais descolado das experiências visuais da poesia concreta (SISCAR, 2015, p. 9) — ainda na década de 1960, momento em que o autor passa a elaborar os fragmentos de um livro que só viria a ser concluído treze anos depois, em 1976, qual seja, *Galáxias* (CAMPOS, [1984] 2004). Nessa obra, que seria posteriormente descrita pelo próprio autor

---

<sup>1119</sup> Em seu diálogo com as propostas de T. S. Eliot ([1919] 1982), Jorge Luis Borges ([1951] 1974) avança importantes considerações sobre a tradição e o escritor argentino. Essas considerações são apresentadas de forma vertiginosamente radicalizada nos textos sobre Pierre Menard, autor do Quixote ([1939] 1974), ou Kafka e seus precursores ([1952] 1974). Todos esses aportes são incorporados à prática contemporânea da Literatura Comparada, na linha do que sugerem os seguintes trabalhos: COUTINHO, 2003; CARVALHAL, 2006; NITRINI, 2015; ARAÚJO, 2019.

como “uma experiência de abolição ou rarefação dos limites entre poesia e prosa, no sentido não propriamente de uma épica (narração), mas de uma epifânica (visão)” (CAMPOS, 2002, p. 42), encontra-se o tema da leitura como viagem e da escrita como aventura: uma aventura em que a linguagem se revela o próprio mar a ser desbravado não apenas pelo poeta, mas também pelo leitor-viajante. Desdobrando-se a partir de um opulento tecido de referências clássicas — dentre as quais se sobressaem os grandes poetas da tradição épica, de Homero e Virgílio a Dante e Camões —, os cinquenta fragmentos das *Galáxias* apresentam como narrador “um Haroldo-Ulisses enfrentando a sua própria viagem perigosa, a sua grande fala, narrando a autobiografia mítica de um navegador contemporâneo” (JACKSON, 2005, p. 40).

Trechos representativos dessas características são os versículos iniciais e finais do terceiro fragmento:

multitudinous seas incarnadine o oceano oco e regougo a proa abrindo um sulco a polpa deixando um sulco como uma lavra de lazúli uma cicatriz contínua na polpa violeta do oceano se abrindo como uma vulva violeta a turva vulva violeta do oceano óinopa pón-ton cor de vinho ou cor de ferrugem conforme o sol batendo no refluxo de espumas o mar multitudinário [...]

gorjeando gárrulo esse mar esse mar livro esse livro mar marcado e vários murchado e flóreo multitudinoso mar purpúreo marúleo mar azúleo e mas e pois e depois e agora e se e embora e quando e outrora e mais e ademais mareando marujando marlunando marlevando marsoando

[polúphloisbos]

(CAMPOS, [1984] 2004b).

A partir da referência direta às palavras lúgubres de Macbeth, pronunciadas na peça homônima de Shakespeare (no Ato 2, cena 2, v. 60) após o assassinato ardiloso de Duncan, o trecho sugere um cromatismo em que esse mar “encarnado” parece refletir “a turva vulva violeta do oceano”, fato que o leva a ser evocado em termos homéricos transliterados em caracteres latinos: “óinopa pón-ton”, ou seja, “mar cor de vinho”. Navegando entre o crime, o sangue, o sexo, o vinho e a embriaguez de memórias literárias evocadas nesses versículos iniciais, o narrador pouco a pouco se orienta para uma dimensão mais eminentemente metalinguística de seu poema ao destacar a sonoridade por trás de suas imagens, pois “gorjeando gárrulo esse mar” parece se abrir como um “mar livro”, um “livro mar marcado e vários”, segundo um *crescendo* em que se manifesta “mareando marujando marlunando marlevando marsoando polúphloisbos”. Os sons suscitados pela leitura desse “livro mar” culminam em outra fórmula homérica, citada aí mais uma vez no original grego transliterado, de modo a reiterar o que pode haver de novo em releituras da tradição literária, afinal, é papel



de uma leitura crítica ser capaz de escutar as diferentes nuances que mais possam lhe interessar nesse mar “polissonoro”.<sup>1120</sup>

Aqui convém aprofundar essas considerações a partir ainda do fragmento 45 das *Galáxias*, no qual o narrador está “mais uma vez junto ao mar polifluxbórboro polivozbárbaro polúphloisbos”, sabendo-se numa espécie de “eldorido feldorado latinoamargo”, a partir do qual propõe sua “barrouca mortopopeia ibericaña”. Demonstrando de que modo uma reflexão crítica sobre a situação do artista e do intelectual da América Latina pode nortear uma produção poética em diálogo com a tradição literária, Campos encerra esse fragmento cantando que:

[...] é sarro e barro e escarro e amaro isto que fermenta no mais profundo fundo do pélogo-linguagem onde o livro faz-se pois não se trata aqui de um livro-rosa para almicândidas e demidonzelas ohfélias nem de um best-seller fimfeliz para amadores de amordorflor mas sim de um nigrolivro um pesteseller um horrídeodigesto de leitura apfelstúrdia para vagamundos e gatopingados e sesquipedantes e sestralunáticos abstractores enfim quintessentes do elixir caximônico em cartapáceos galáticos na terceira posição ela é signo e sino e por quem dobra (CAMPOS, [1984] 2004b).

Por mais que reconheça com profunda autoironia a distância entre o escritor e o povo — não apenas no âmbito de um país subdesenvolvido, mas também sob a dominação da indústria cultural —, o narrador postula ainda a crença no poder de uma literatura “pestífera”, na linha das proposições de um Antonin Artaud, capaz de se valer da linguagem para despertar os poucos excêntricos que por ventura a experimentem. Nesse sentido, tal fragmento retoma e desdobra as considerações de teor metalinguístico já delineadas no fragmento galáctico de “terceira posição” (anteriormente mencionado), em sua sugestão de uma relação entre o mar, a vida e a tradição literária.

Vale notar que muitas dessas colocações serão radicalizadas a partir dos anos 1980, quando Haroldo anuncia a impossibilidade de manutenção das perspectivas utópicas caras aos movimentos vanguardistas — dentre os quais destaca o projeto do concretismo como uma espécie de “canto de cisne” — e sugere o seguinte:

[A] poesia viável do presente é uma poesia de pós-vanguarda, não porque seja pós-moderna ou antimoderna, mas porque é pós-utópica. Ao projeto

---

<sup>1120</sup> O próprio autor especifica, em suas notas finais ao livro, que o terceiro fragmento “termina com o vocábulo grego polúphloisbos (‘polissonoro’), aplicado por Homero (*Ilíada*, I, 34) ao bater das ondas na praia. Odorico Mendes, tradutor ‘macarrônico’ dos poemas homéricos (‘a dedirrósea aurora’), é também invocado de passagem, na tradição épico-marinha da língua portuguesa, que remonta a Camões, maneirista, pré-barroco.” (CAMPOS, 2004b, p. 120).

totalizador da vanguarda, que, no limite, só a utopia redentora pode sustentar, sucede a pluralização das poéticas possíveis. (CAMPOS, [1984] 1997, p. 268).

Com as propostas defendidas nesse ensaio, “Poesia e modernidade: da morte da arte à constelação. O poema pós-utópico”, publicado originalmente em 1984, Haroldo de Campos escancara a possibilidade de uma “história plural”, responsável por incitar à “apropriação crítica de uma ‘pluralidade de passados’, sem uma prévia determinação exclusivista do futuro”. Levando isso em conta, tal texto poderia ser visto como uma espécie de divisor de águas no âmbito da reflexão haroldiana, posto que, por volta dessa época, o poeta assume cada vez mais uma tentativa de “dar destaque à lógica interna da própria obra, recolocando em jogo alguns temas e dispositivos que o acompanharam desde o início (o verso livre, a preciosidade vocabular, a elaboração sintática e figuras de predileção, como a constelação e a viagem)” (SISCAR, 2015, p. 8). Isso poderia ser exemplificado a partir de muitos de seus poemas mais maduros. Para citar apenas alguns: “esboços para uma nékuia” (CAMPOS, 1979, p. 63-113); “heráclito revisitado (1973)” (CAMPOS, 1985, p. 65-73); “nékuia: fogo azul em cubatão” (CAMPOS, 1996, p. 137-146); “greguerias” (CAMPOS, 1996, p. 169-180); *A máquina do mundo repensada* (CAMPOS, [2000] 2004) e “lendo a *iliada*” (CAMPOS, 2009, p. 167-198). Em todos eles, o retorno à tradição clássica se dá a partir de um impulso interessado não apenas em renová-la, mas em fazê-la significativa também como forma de inovar o presente, a partir do modo de leitura peculiaríssimo instaurado por um poeta ex-cêntrico que pouco a pouco se firmava no horizonte literário mundial.

Não é à toa que muitos críticos destacam a importância gradativamente adquirida pela imagem heroica de Odisseu para as reflexões poéticas maduras de Campos.<sup>1121</sup> Contudo, cumpre estar atento aos deslocamentos renovadores que esse retorno a uma das figuras fundamentais da literatura ocidental pode implicar:

A última poesia de Haroldo encontra seus lastros na Antiguidade, na epopeia da velhice, no mito da volta de Odisseu ao lar (rico de seus despojos de guerra, na perspectiva da reapropriação dos bens, da esposa, dos empregados, dos animais); porém, seu Odisseu é mais propriamente o Odisseu que parte, que reinicia a viagem, o que já era o caso no livro-viagem *Galáxias*. Especificamente, trata-se agora do Odisseu da “última viagem”, da morte não narrada, o Ulisses do contemporâneo rebaixado, que relê Mallarmé a partir do naufrágio e da crise. (SISCAR, 2015, p. 47).

---

<sup>1121</sup> A dimensão metapoética da figuração de Odisseu nas obras tardias de Haroldo é destacada por David Jackson (2005, p. 40), Marcos Siscar (2015, p. 30-35), Trajano Vieira (2006, p. 6), Carmen de P. Arruda Campos (2009, p. 12) e Marcelo Tápia (2016, p. 26).

O poema mais emblemático desse momento tardio da produção haroldiana é *Finismundo: A Última Viagem*, publicado originalmente como livro em 1990 e depois assimilado aos textos poéticos de *Crisantempo* (CAMPOS, 1996, p. 53-60). Tematizando a última viagem de Odisseu — não narrada por Homero na *Odisseia*, mas apenas sugerida na passagem em que Tirésias ambigualmente prevê ao herói que ele teria uma morte “mar afora” [*ex halòs*] (*Od.* 11.134)<sup>1122</sup> —, Haroldo retoma a elaboração ficcional da *Divina Comédia* (*Inf.* 26.85-142): no oitavo círculo infernal (o dos pecados maliciosos), em sua oitava vala (a dos maus conselheiros), Dante e Virgílio encontram Ulisses que lhes conta sua última viagem, quando já ancião, movido pelo desejo de conhecer o mundo e os homens, reuniu alguns poucos companheiros e, num único navio, atravessou as colunas de Hércules, vindo a alcançar o centro do hemisfério austral, onde avistou certa ilha na forma de uma altíssima montanha escura (isto é, o Purgatório), da qual se ergueu um tremendo tufão que arrebatou seu navio e fez com que o mar se fechasse sobre ele e seus companheiros. Fundamentado nesses motivos de base, a fim de tematizar a questão da velhice e os impasses da criação, “Haroldo aborda o mítico silêncio relacionado à morte do herói, retomando-o a partir da audácia de reiniciar a viagem” (SISCAR, 2015, p. 31).

O poema divide-se em dois tempos. O primeiro começa assim:

1.  
 Último  
 Odisseu multi-  
 ardiloso - no extremo  
 Avernotenso limite - re-  
 propõe a viagem.  
 (CAMPOS, 1996, p. 55).

A partir da recusa dos confortos de uma velhice bem estabelecida, o Odisseu de Haroldo, “húbris-propulso”, ousa “trans-/ passar o passo”, “o além-retorno”, e “sulca mais uma vez (qual

<sup>1122</sup> Uma interpretação diferente da previsão de Tirésias é defendida pela maior parte dos comentadores, principalmente em termos linguísticos: segundo essa leitura, a morte de Odisseu aconteceria “longe do mar” (MERRY, RIDDELL, 1886, p. 455-6; HEUBECK, 1990, p. 86). A obscuridade do evento referido pela expressão de Tirésias, contudo, parece ter sido explorada na *Telegonia*, epopeia atribuída a Êugamon de Cirene por Proclo (*Crestomatia* 306), na qual seriam narradas as viagens ulteriores de Odisseu, antes que voltasse para Ítaca e enfrentasse, sem o saber, seu próprio filho com Circe, o jovem Telégono (nome cujo sentido parece significar “nascido longe”). O jovem teria vindo em busca do pai e, ignorando a identidade do adversário encontrado em Ítaca, teria provocado sua morte com um golpe de sua lança. O detalhe de que essa arma fosse feita com o ferrão de um animal marinho chamado *trygôn* (talvez uma arraia) parece constituir outra interpretação da ambiguidade contida na expressão *ex halòs* (morte vinda “do mar”). Outras fontes importantes para esses acontecimentos incluem Pseudo-Apolodoro (*Biblioteca*, Ep. 7.36) e Higino (*Fábulas* 127). A morte de Odisseu também aparece em: Opiano, *Pesca*, 2.497-500; Σ *Od.* 11.134; Eustácio, *Od.* 11.133; Filóstrato, *Heroico* 3.42, *Vida de Apolônio* 6.32; Partênio, 3; Tzetzes, *Lícofron* 794; Σ Aristófanes, *Riqueza* 303; Cícero, *Discussões tusculanas* 2.21.48; Horácio, *Odes* 3.29.8; Ovídio, *Íbis* 567; Díctis, 6.14; Sérvio, *Eneida* 2.44.

nunca antes)/ o irado/ espelho de Poséidon: o cor-de-vinho/ coração do maroceano.” (CAMPOS, 1996, p. 56-7). Retomando uma série de motivos já presentes em suas obras anteriores, Haroldo delinea assim o “destino” de Odisseu — “o desatino/ o não-mapeado/ Finismundo: ali/ onde começa a infranqueada fronteira do extracéu” — como uma espécie de aventura extrema do poema, entendida como o “lance/ dos lances” (CAMPOS, 1996, p. 57). Em seu diálogo explícito com o naufrágio mallarmeano de “Um lance de dados”, projetado nessa heroica “última viagem” de Odisseu, o poeta se vale de uma conhecidíssima figura da tradição literária ocidental para refletir criticamente sobre seu próprio lugar no âmbito da literatura contemporânea:

Efêmeros sinais no torvelinho  
acusam-lhe o naufrágio —  
instam mas declinam  
sossobrados no instante.

E o fado esfaimando.

Última

Água só.

Rasuras.

thánatos eks halós  
*morte que provém do mar salino*

húbris.

Odisseu senescente  
da glória recusou a pompa fúnebre.  
Só um sulco  
cicatriz no peito de Poséidon.  
Clausurou-se o ponto. O redondo  
oceano ressona taciturno.  
Serena agora o canto convulsivo  
o doceamargo pranto das sereias  
( ultrassom incaptado a ouvido humano ).

*... ma l'un di voi dica  
dove per lui perduto a morir gisse*

(CAMPOS, 1996, p. 58).

A figura de Haroldo, projetada como esse “Odisseu senescente”, embora indelevelmente marcada por uma espécie de fracasso, surge nessa primeira parte do poema sob uma luz heroica e épica. Ainda que os versos finais — citados diretamente no dialeto florentino da *Divina Comédia* de Dante (*Inf.* 26.83-84)<sup>1123</sup> — tenham um tom elegíaco, eles contribuem para uma exaltação dessa imagem heroica do próprio poeta.

<sup>1123</sup> Trata-se de uma frase do trecho em que Virgílio se dirige a Ulisses e Diomedes, a pedido de Dante, que está curioso para ouvir esses heróis condenados ao suplício na oitava vala infernal. A fala inteira de Virgílio, na tradução de Italo Eugenio Mauro é a seguinte: “Ó vós que estais os dois numa só chama,/ se de vós mereci, no meu viver,/ se de vós mereci alguma fama,// os altos versos meus por escrever,/ não vos moveis, e um de vós me diga/ aonde, perdido, foi para morrer’.” (*Inf.* 26.79-84).

No entanto, essa não é sua última palavra sobre o assunto. No segundo tempo do poema, surge um Ulisses — com seu nome em grafia “moderna” (latinizada) — banalizado, convertido numa espécie de “factótum” que atua num mundo desencantado. Trata-se de uma clara retomada da releitura que James Joyce já propusera ao mito de Odisseu em *Ulysses*. O “herói” do segundo tempo de *Finismundo* já não ouve Sereias, mas sim as “aculadas sirenes” do tráfego, enquanto é vigiado por “semáforos” e tem seu “fogo prometeico” resumido “à cabeça de um fósforo — Lúifer/ portátil”. Ou seja, tem-se aí um metódico rebaixamento de tudo aquilo que ainda poderia ter permanecido de épico ou heroico nessa figura tradicional, a partir de uma visão desencantada das sobrevivências da tradição no mundo contemporâneo. Apresenta-se, portanto, uma visão diferente daquela que fora figurada no primeiro tempo do poema, ainda que persista a dimensão metalinguística da reflexão de um poeta projetado na figura desse “urbano Ulisses”, na medida em que ele — “factótum ( polúmetis? )/ do acaso computadorizado” — delinea um “traço/ mínimo digitado/ e à pressa cancelado/ no líquido cristal verdefluente.” (CAMPOS, 1996, p. 59).

A importância desse poema é reconhecida com frequência por estudiosos da obra de Haroldo, e ele próprio afirma o seguinte:

Sátira do mundo onde as ideologias entraram em crise e, ao mesmo tempo, celebração da aventura incessante, sempre renovada, do conhecimento e da criação, imaginei *Finismundo* como um *poema* “pós-utópico”, expressão que prefiro ao conceito já gasto e equívoco de “pós-moderno”. Nele, a operação criadora é também uma operação tradutora. Contudo, ao contrário do ecletismo e da aceitação conformista do passado, como ornamento nostalgicamente inócuo, é o espírito crítico (resíduo inalienável da utopia em crise) o fator que preside à escolha dos *topoi* e dos estilemas da tradição. Leva-se em conta, a cada vez, o lema poundiano: *make it new* (fazê-lo novo). Lema que, sob esse ângulo, coincide com a razão antropofágica de Oswald de Andrade: devorar: remastigar a herança cultural universal, para “nutrir o impulso”: renovar. Reimaginar os dados do passado (a tradição no que ela tem de virtualmente ativo) e reoperá-los sob a espécie da diferença brasileira na instância vital e problemática do presente. (CAMPOS, 2002, p. 57).

Um depoimento como esse — proposto à guisa de comentário geral sobre *Finismundo: A Última Viagem* — sintetiza exemplarmente aquilo que tenho tentado sugerir, isto é, a forma como Haroldo, em suas multifacetadas atividades de poeta, crítico e tradutor, propõe um modo criativo e coerente de recepção, no qual o diálogo renovador com a tradição se revela profundamente inovador no âmbito da própria contemporaneidade. Nesse sentido, acredito ser possível defender que ele delinea as bases para um modelo de recepção clássica em chave antropofágica radicalmente renovadora, oferecendo uma estratégia instigante para artistas e

intelectuais do Brasil e outros países vistos como culturalmente subalternos, cujas implicações têm pertinência especial para classicistas atuando nesse tipo de contexto.

Isso se dá a ver também em seu último grande projeto de tradução levado a cabo, qual seja, o de transcriber a *Ilíada* de Homero em português. Contando com o apoio de Trajano Vieira para as questões linguísticas do grego antigo, o poeta se vale do verso dodecassílabo para recriar uma série de jogos de linguagem — assonâncias, aliterações, paronomásias, ecos e repetições —, por meio dos quais sua obra enriquece não apenas o leque de traduções homéricas disponíveis em português, mas o próprio repertório de estratégias poéticas dessa língua. Epítetos sintéticos, versos formulares e construções sintáticas inusitadas são alguns dos elementos linguísticos inovadores propostos na *Ilíada de Homero*, tal como transcrita por Haroldo de Campos (2003), e fazem dessa sua versão uma das mais ricas, de uma perspectiva poética, de todo o repertório mundial de traduções da *Ilíada*.

Se parece certo que o poeta iria dedicar-se ainda à transcrição da *Odisseia* — projeto que iniciara, embora a morte o tenha impedido de finalizá-lo<sup>1124</sup> —, fato é que seus ensinamentos sobre a possibilidade de um intelectual situado à margem dos centros culturais hegemônicos ser capaz de devorar criativamente essa cultura que lhe é imposta, a fim de renovar as condições de criação e reflexão em seu presente, parecem ter se cristalizado sob a égide da figura de Odisseu/Ulisses. Como poeta, como crítico ou como tradutor, Haroldo de Campos revela-se um personagem admirável de sua própria e vastíssima epopeia multicultural, mostrando de que modo um leitor multi-ardiloso é capaz de se colocar em diálogo com diversas tradições, desde as mais antigas até as mais modernas, para formular renovadas soluções para velhos problemas.<sup>1125</sup>

De tudo isso, espero ter deixado claro de que modo o retorno à Antiguidade clássica pode operar de maneira instigante para um engajamento crítico com o passado no presente. Vimos de forma mais detida como as refigurações do Odisseu de Homero funcionam como uma via de reflexão para a Negritude de Césaire, a mestiçagem crioula de Walcott e a antropofagia cultural de Campos. Em todo caso, reflexões profundas sobre a herança do colonialismo e a necessidade de se engajar numa empreitada decolonial emergem do esforço poético de cada um deles. Não é por acaso, portanto, que a reapropriação de Homero nos contextos desses autores opera uma espécie de transvalorização da tradição hegemônica. Para além das especificidades linguísticas e culturais, a figura de Odisseu desempenha um papel

---

<sup>1124</sup> Um pequeno volume reúne os trechos da *Odisseia* traduzidos por Campos (2006).

<sup>1125</sup> Para mais referências sobre a vida e a obra de Haroldo de Campos: BARBOSA, 1979; MOTTA, 2005; SELIGMANN-SILVA, [2005] 2018, p. 189-204; SISCAR, 2015; TÁPIA, 2016; Rafael SILVA, 2022a; 2022c.

fundamental (ainda que sempre paradoxal) na literatura francófona do martiniquense Aimé Césaire, assim como na literatura anglófona do santa-lucense Derek Walcott e na literatura lusófona do brasileiro Haroldo de Campos. Cumpre reafirmar aqui a tensão irresolvida entre os topônimos das regiões colonizadas e as línguas impostas por seus colonizadores (assim como suas literaturas), afirmando a convicção que guia Derrida (1996b, p. 129) a promover a aporia da aporia de que partimos para refletir sobre esse tema: “A língua não existe doravante, não existe nunca ainda.”<sup>1126</sup>

A abertura para outras formas de conceber a língua, assim como a literatura e a cultura, não implica na destruição do legado clássico, mas sim no estabelecimento de diálogos com outras línguas, literaturas e culturas. Não há *a* língua, mas línguas (no plural). Não há *a* literatura, nem *a* cultura, mas literaturas e culturas. Plurais. Mesmo no interior de uma só, muitas. A hegemonia de que desfrutou a Antiguidade clássica como uma das principais referências culturais dignas de prestígio na tradição ocidental tem sido cada vez mais questionada, com ganhos epistemológicos consideráveis para todas as áreas dedicadas a esses temas. Reconhecer a multiplicidade de fenômenos linguísticos, literários e culturais não significa tratar o legado clássico com menos cuidado, mas perceber que uma compreensão profunda dessa realidade exige uma formação ampla e diversificada. O mundo contemporâneo precisa de pessoas capazes de escutar e respeitar as *diferenças*, com o objetivo de colocá-las para dialogar e solucionar seus inevitáveis conflitos, produzindo avanços mutuamente benéficos.<sup>1127</sup>

Inspirado por essa concepção multiculturalista dos fenômenos abordados ao longo da tese, gostaria de avançar uma interpretação alegórica — à guisa de conclusão das aberturas propostas aqui —, a partir do estranho enigma inscrito no final da vida de Homero. A meu ver, ele constitui uma das mais antigas reflexões sobre o fenômeno da tradição cultural e dos riscos assumidos por uma cultura do cancelamento. Recorramos à versão da *Vita Romana*, sintética, mas suficientemente clara, para evocar o acontecimento tradicional que é a morte de Homero:

Dizem que ele morreu na ilha de Ios, quando se encontrou sem recursos para resolver o enigma das crianças pescadoras. Ei-lo:

---

<sup>1126</sup> No original, o trecho completo é o seguinte: « Ce monolinguisme de l'autre a certes le visage et les traits menaçants de l'hégémonie coloniale. Mais ce qui en lui reste indépassable, quelle que soit la nécessité ou la légitimité de toutes les émancipations, c'est tout simplement le 'il y a de la langue', un 'il y a de la langue qui n'existe pas', à savoir qu'il n'y a pas de métalangage et que toujours *une* langue sera appelée à parler de *la* langue — *parce que* celle-ci n'existe pas. Elle n'existe pas désormais, elle n'existe jamais encore. »

<sup>1127</sup> A ideia de uma comunidade do dissenso, ou de um cosmopolitismo da diferença, aparece em obras contemporâneas tão diversas quanto: NANCY, [1983] 1999; RANCIÈRE, 1987; GRAFF, 1992, p. 125-96; READINGS, 1996, p. 150-93; CUSSET, 2003, p. 343-52; GREENWOOD, 2009, p. 236-52.

‘Os que pegamos deixamos para trás, os que não pegamos, trazemos.’  
E em sua tumba inscreveram este epigrama:  
‘Aqui a terra encobre a sagrada cabeça  
do divino Homero, adornadora de varões heroicos.’  
(*Vita Romana* 6, trad. José Leonardo Sousa Buzelli).

O enigma dos pescadores diz: ἄσσ’ ἔλομεν λιπόμεσθ’, ἄσσ’ οὐχ ἔλομεν φερόμεσθα. Isto é: “aquilo que pegamos, deixamos para trás; aquilo que não pegamos, trazemos”.

O risco de cancelar culturalmente alguma coisa não é se ver definitivamente livre dela, mas continuar a trazê-la consigo, ignorando que o faz. A importância de se debater o máximo possível de temas, refletindo sobre tantas diferenças quanto houver entre eles, é ter a atenção necessária para que não se carregue consigo algo que se ignora. Isso vale para os piolhos dos jovens pescadores dessa história, mas também para todos os parasitas da cultura contemporânea: sexismo, racismo, homofobia, nacionalismo, imperialismo e muitas outras manifestações de uma visão preconceituosa da diferença. O enigma da sobrevida de Homero consiste na contínua discussão sobre os múltiplos significados de sua tradição, sem evitar o doloroso processo que suscita uma tomada de consciência sobre tudo aquilo que ela inevitavelmente traz consigo.<sup>1128</sup>

---

<sup>1128</sup> Sobre a associação entre enigmas infantis e a vida de Homero: HERÁCLITO fr. 56 (DK22B56); ALCIDAMANTE, *Museu* (Papiro Michigan inv. 2754); PSEUDO-HERÓDOTO, *Sobre a origem, a época e a vida de Homero* 33; 35; PROCLO, *Crestomatia* 5; PSEUDO-PLUTARCO 1, *Sobre Homero* 4; *Vida Romana* 6; *Vida Escorialense 1*, 3; *Vida Escorialense 2*, 5; *Certame de Homero e Hesíodo* 18. Ver ainda: HUIZINGA, [1938] 2014, p. 119-75; GRIFFITH, 1990, p. 192; STEHLE, 1997, p. 39-41; GRAZIOSI, 2002, p. 60-1; p. 162-3; JUDET DE LA COMBE, 2017, p. 194-7.



## Epílogo

*Man glaubt es sei zu Ende mit der Philologie —  
und ich glaube, sie hat noch nicht angefangen.*

Acredita-se que a Filologia esteja no fim —  
e eu acredito que ela ainda nem começou.

**Friedrich Nietzsche (1875)**  
[3.70 = Mp XIII 6b. (U II 8, 239–200). März 1875]

## **Estudos Clássicos brasileiros: um presente do passado?**

Se nascer é começar a morrer, morrer é apenas começar a renascer.

A morte de Homero inscreve-se na vida de seus poemas. A cada nova leitura, o milagre da descida ao reino dos mortos. Atravessando o silêncio dos séculos, a distância dos corpos, para alcançar palavras capazes de levar a novos amálgamas. Gêneses e sentidos. Entre transes extáticos, os traços transformam-se nos riscos corridos em que nós se atam — nós nos atamos —, entrando em novas vias de correspondência. Ainda que sem corresponder-se. Entre antes e depois, entre adiante e atrás, preferir ainda e sempre o “entre”.

O entrelugar. O entretecer. Entre o visto e o imaginado, o entrevisto nas gretas do sagrado — para além das grades do segredo. Entre o tardo e o cedo, o vindo. Vivido em interstícios de desejo. Vinho. Entre sendo e sido, estado. Instando nas sendas dos instantes. Visto. Entre o ato e o fato, o que não pode ser feito: preenchimento perfeito de um hiato poético. Promessa que se converte em prece perante a impossibilidade do fim, o fruto roubado revela-se espaço para futuros diversos. Incapazes de mastigar as sílabas em palavras dotadas de senso, não nos resta mais nada se não postular a lógica anagrâmica de nossa existência e sugerir que, por trás dos riscos de quem cria seu próprio sentido, há um destino. Imaginemos um espaço amalgamado ao tempo. Ou um tempo amalgamado ao espaço. Para além de todo ideal, árido como o areal da perfeição, é preciso imiscuir-se ao outro que assombra a própria identidade para se tornar fecundo. Fecundar-se. No encontro do antro com seu outro — dentro do fora, portanto —, desdobra-se a obra em seu todo.

No toque áspero e frio do mármore, memórias de outros tempos e espaços despertam. Sem esperar pelo momento certo ou pelo lugar apropriado, as esporas do passado se espalham na pele dos dias. Espocam esperanças. No silêncio de brumas marinhas pouco a pouco desfeitas, a luz desenha nuances de azul no horizonte. Um torso nu, eternamente à flor da idade, destaca-se contra a paisagem marcada na retina das madrugadas. Tocar essa pele tão firme não é tocar, mas ser tocado. No oco do ser, está-la. Estar e extasiar-se. A si. Estar-se. Escutar retinir a palavra no repentino de um susto não é escutar, mas se escutar. No eco do estar, sê-lo. Ser e cerrar-se. Em si. Ser-se. Incontornavelmente condenado ao pó. Na poeira de velhos volumes plantados no tempo. No pólen de ardentes arbustos brotando do espaço. A sede insaciável das chamas. Cinzas e silêncio. Memória capaz de comunicar vida e morte pelo mais ínfimo dos poros. Transmissões que percorrem a mais íntima das veias para alcançar o coração. Feito estribilho aprendido de cor. Na borda do rosto que chora uma oração. Na dobra do torso que ora um choro.

Incenso aceso nas sombras da espera. Adormecendo as dolorosas cores do crepúsculo. Despertando as perfumosas dores do breu. O incêndio inicia-se na surpresa de um estrépito, mas a morte dos poemas de Homero se inscreve em sua vida. A cada nova leitura, o risco da ressurreição. Advinda. O sentido redivivo. Produzido de novo. O silêncio dos séculos, rompido, desabrocha no tempo dos clássicos. A língua viva. Dádiva da poesia. De todos os dias.

Os Estudos Clássicos não precisam se fechar no projeto filológico de restaurar o sentido desde sempre já perdido. De tentar retornar à pátria jamais habitada. Se sua dimensão nostálgica está inscrita em seu olhar de Janus — crucificado ao passado —, isso não significa que deva descurar do futuro. Afinal, toda tentativa de restaurar um sentido (desde sempre já perdido) pode ser encarada no sentido que produz de novo. Os Estudos Clássicos podem se abrir ao jogo das diferenças produzidas em todo e qualquer diálogo com a Antiguidade, entre os mais diversos tempos e espaços, obras e autores, línguas e culturas. Compreender o que se dá nesse “entre”, sem privilegiar um desses polos como instância decisiva de salvaguarda do sentido, libera o estudioso para voltar sua atenção ao próprio presente e sua enorme complexidade. Quando isso acontece, sua atividade não precisa mais se restringir a guardar ruínas isoladas, mas pode se abrir às travessias entre muitos mundos.

Aos poucos, essa já começa a se tornar a realidade dos Estudos Clássicos. Apesar de certo conservadorismo insistir que há uma tarefa estritamente filológica — por oposição às demais, que seriam meramente derivativas — e que essa tarefa seria superior a qualquer outra, esse tipo de posicionamento tem se tornado cada vez mais raro e está fadado a findar na cúpula estéril de seu prazer necrofilico. Com isso, evidentemente, não estou desmerecendo trabalhos “puros” de gramática, crítica textual ou hermenêutica de obras da Antiguidade clássica. Precisamos cultivar o estudo das línguas, dos textos e dos contextos históricos que conferem especificidade ao campo. Mas é possível fazer isso enquanto abrimo-nos às possibilidades inauguradas pelas transformações do presente: atualmente existem trabalhos primorosos refletindo sobre a presença da Antiguidade nas mais diversas manifestações artísticas modernas e contemporâneas, incluindo literatura, música, pintura, escultura, teatro, dança, fotografia, cinema e séries.<sup>1129</sup>

---

<sup>1129</sup> A reflexão sobre tais trabalhos é bem apresentada pelos compêndios organizados por Charles Martindale e Richard Thomas (2006), Craig Kallendorf (2007b), Lorna Hardwick e Christopher Stray (2008). Em diálogo com essas propostas, Martin Winkler (2009) é um dos principais nomes a refletir sobre a interface da área com o cinema, enquanto Jaś Elsner (2013b) e Anastasia Bakogianni (2018) oferecem instigantes reflexões sobre a função pedagógica desse tipo de abordagem. Tenho elaborado, em coautoria com Sara Anjos, alguns trabalhos sobre recepção clássica a partir de séries, como *Troia: A queda de uma cidade* (SILVA, ANJOS, 2020b), mas também *Dark*, *Westworld* e outras. Mais referências sobre o tema incluem: SETTIS, 2004, p. 111-24; PAYEN, 2009; COZZO, 2011, p. 351-2; BLOXHAM, 2018; FORMISANO, 2018; MORLEY, 2018, p. 78-131; ZUCKERBERG, 2018.

Seria possível escrever uma história dos Estudos Clássicos com ênfase naquilo que eles produzem em termos de sentido para seu próprio presente. Ou seja, levando-se em conta sua participação nos debates contemporâneos e não como uma área isolada do resto da sociedade. Minha proposta aqui buscou rastrear algumas dessas vias de investigação. Uma história dos Estudos Clássicos escrita nesses termos ainda está comprometida com o projeto filológico de reapropriação do sentido, posto que esse desejo é constitutivo da área (ainda que enquanto fracasso), mas pode apontar os limites desse projeto e abrir a possibilidade para novas investigações epistemológicas sobre tópicos capazes de apresentar resistências internas a ele, revelando as possíveis contradições entre o que pretende praticar e o que de fato pratica: jamais foi possível retornar à presença divinamente inspirada de Homero — ou mesmo às palavras que o velho cantor teria pronunciado numa performance original —, mas a pretensão de restaurar essa instância originária de sua poesia sempre produziu “novos Homeros” no diálogo instaurado entre o passado e as especificidades dos contextos históricos em que empreitadas assim eram promovidas. A partir daí, seria preciso perguntar o que esses “novos Homeros” fazem em cada um desses contextos históricos, ou seja, qual sua importância para as pessoas vivendo em cada um deles: na Alexandria do período helenístico; em Pérgamo; em Jerusalém; na Roma do período imperial; em Constantinopla, durante o Império Bizantino; no Renascimento; etc. Uma história assim poderia se converter num conjunto de reflexões sobre a produtividade para o presente (da perspectiva de cada um desses momentos) da reconfiguração “original” de Homero, ou seja, de sua recriação (filológica, mas também poética, em tradução, e artística). Falo de Homero, mas aqui seria possível pensar em qualquer outro tópico relevante para a história do campo.

O novo paradigma para a prática dos Estudos Clássicos reconhece o luto originário que está na base de toda a sua empreitada. A diferença é que não se limita a esse trabalho de luto, mas se abre para a continuação da vida. E, a partir dessa proposta de renovação, gostaria de propor uma questão para conduzir a conclusão deste trabalho. “Estudos Clássicos brasileiros: um presente do passado?”

Que presente? O tempo presente, a atualidade, onde os Estudos Clássicos continuam a existir e desempenhar uma função epistemológica como área que se desenvolveu ao longo de séculos de leitura, interpretação, crítica textual, pesquisa e muito estudo? O presente da realidade brasileira, cujas especificidades mais imediatas envolvem um golpe político, um processo de ataques sistemáticos às instituições públicas e uma tentativa de calar as instâncias críticas aos crimes de Estado que temos presenciado? Um presente diante do qual as condições para a prática dos Estudos Clássicos já teriam se tornado passado?

Aliás, que passado? O passado que constitui o objeto dos Estudos Clássicos, isto é, a Antiguidade clássica, encarada aí em suas permanências até hoje, mesmo no Brasil? Ou o passado dos Estudos Clássicos, isto é, a sua história até o momento presente, incluindo aí a curta história desse campo universitário também em terras brasileiras?

Gostaria de propor aqui rápidas considerações para precipitar o fim. Essas considerações estão fadadas a, no máximo, talvez indicar alguns dos pontos que considero fundamentais para as Clássicas hoje, embora não possa tratá-los e desenvolvê-los como mereceriam: esses temas continuarão a ocupar minhas pesquisas e não tenho um posicionamento final acerca deles, apenas algumas hipóteses que gostaria de propor.

Em primeiro lugar, sobre o presente dos Estudos Clássicos, entendidos aí como campo acadêmico de conhecimento que continua a formar pessoas hoje para ler, interpretar, compreender e estudar a Antiguidade clássica, reivindicando sua vocação originariamente transdisciplinar: entre literatura, linguística, história, filosofia, arqueologia, antropologia, psicologia, teologia e outras áreas. Reforçando essa transdisciplinaridade, podemos defender em nossas universidades uma formação mais ampla, aberta e capacitada ao debate de ideias com pessoas de outras formações e mesmo fora da universidade. O paradigma de educação clássica, em chave humanista, certamente tem problemas, mas ainda pode sugerir apontamentos pertinentes para enfrentarmos novos desafios em termos sociais e educacionais: é preciso manter um diálogo constante e construtivo com a sociedade, expondo seus princípios, meios e fins, para demonstrar a importância social da área.

Dentro desse mesmo ponto, acredito ser necessário ainda sugerir que os Estudos Clássicos no presente podem se beneficiar ao dar prosseguimento à tendência de compreender a própria Antiguidade em termos cada vez menos marcados pelo etnocentrismo, pelo colonialismo e por outras formas de imposição violenta de um padrão europeizado, branco, masculino e heteronormativo em suas abordagens. Isso implica, por um lado, estar disposto a se abrir para compreender os diálogos que os gregos antigos e os romanos estabeleceram com muitas outras civilizações — “bárbaras”, “orientais”. Já contamos com importantes trabalhos caminhando nessa direção e a tendência é que eles se tornem cada vez mais numerosos, à medida que avançarem os estudos e as pesquisas. Com isso, vastas quantidades de novos materiais estarão à disposição de classicistas para que fenômenos históricos complexos possam ser encarados com a devida atenção a sua complexidade. Por outro lado, isso implica ainda propor novas frentes de investigação dos materiais já conhecidos: estudos sobre a representação de gêneros, etnias, identidades e sexualidades; pesquisas sobre práticas sociais, como o homoerotismo, o infanticídio, o sacrifício, certos cultos sagrados etc. Mais uma vez, contamos

com importantes contribuições que, desde meados do século XX, avançam questões fundamentais para uma visão renovada da Antiguidade.

Um segundo ponto é sobre o presente vivenciado por classicistas no Brasil de 2022. Jamais podemos nos esquecer do lugar que ocupamos e, por mais interessados que sejamos no passado clássico e em dialogar sobre esse passado com colegas do mundo todo, somos universitários de um país onde as instituições públicas têm sido alvo de ataques constantes das próprias autoridades, onde várias violações têm sido cometidas contra o Direito e a Justiça. E aqui ressoam as perguntas: classicistas podem se mostrar indiferentes à realidade que vivem e testemunham? Qual é nossa responsabilidade perante estudantes, colegas e até mesmo a sociedade brasileira de modo geral? Obviamente, a resposta a essas questões cabe apenas à consciência de cada pessoa, mas acredito sinceramente que um engajamento com nossa realidade seja um caminho fundamental para que os Estudos Clássicos reivindiquem seu lugar no presente e se tornem efetivamente significativos.

Um terceiro ponto diz respeito a nossa relação presente com o passado, com o que constitui o objeto dos Estudos Clássicos, isto é, a Antiguidade clássica. Hoje. Como esse passado permanece presente no Brasil? O que podemos fazer com isso? A referência aqui é, a um só tempo, àquilo que convencionalmente se chama de Tradição Clássica, mas também àquilo que podemos estudar numa chave de Recepção Clássica. A distinção entre as expressões pode parecer irrelevante, mas convém ter em mente algumas orientações básicas quando nos voltamos para o diálogo construtivo entre a Antiguidade e outros tempos.

Sobre Tradição Clássica, recorro aqui à definição simples proposta por Jacyntho Lins Brandão (digo simples porque ele a utiliza sem a contrapor a qualquer outra noção, empregando-a apenas para operacionalizar sua exposição sobre os Estudos Clássicos no Brasil):

Entendo por tradição clássica a transmissão de um imaginário cujo ponto de partida se encontra na cultura greco-romana, imaginário que se apresenta como elemento dinâmico na configuração de diferentes culturas, ou seja, como aquilo em que se investe de modo diversificado até o ponto de poder-se dizer que conforma uma tradição comum porque já não mais de ninguém em particular. (BRANDÃO, 2006, p. 50).

A essa ideia de uma herança potente legada pela Antiguidade clássica, capaz de revigorar ativamente culturas posteriores com seu rico imaginário, tem sido contraposta nos últimos anos a noção de Recepção Clássica. Trata-se não tanto de uma ideia que se oponha à de um imaginário greco-romano antigo capaz de se apresentar como elemento dinâmico na configuração de diferentes culturas, mas sim de uma abordagem que busca ressaltar as

diferenças instauradas pelo novo contexto cultural de apropriação desse imaginário, em vez de trabalhar na busca pelas semelhanças e meras retomadas, numa chave tradicional de “fontes e influências”. Ou seja, trata-se de pensar nesse diálogo cultural, ao modo de Jorge Luis Borges, da perspectiva de quem hospeda a cultura clássica: por que hospeda? De que modo? O que acontece nesse gesto de hospitalidade?

A meu ver, mal começamos a engatinhar nesse tipo de abordagem nos Estudos Clássicos brasileiros. É certo que temos alguns bons estudos de casos específicos, como os trabalhos de Jacyntho Lins Brandão, Brunno Vieira e Edson Martins sobre Machado de Assis; ou ainda os de Tereza Virgínia Barbosa, Christian Werner e Lorena Lopes da Costa sobre Guimarães Rosa; cabendo lembrar ainda as pesquisas de Maria das Graças de Moraes Augusto, sobre autores dos séculos XIX e XX, e os volumes organizados por André Chevitarese, Gabriele Cornelli e Maria Aparecida de Oliveira Silva (2008) e Robert de Brose (2018). Contudo, até onde sei, não temos nenhum compêndio de fôlego inteiramente dedicado à Recepção Clássica no Brasil. Nem um trabalho de erudição que se proponha a abordar de forma sistemática a Tradição Clássica em nosso país. A falta desse tipo de material dificulta a expansão de nossas vias de diálogo com outras áreas (como a Literatura Brasileira, a História do Brasil, a História da Arte no Brasil etc.) e com outros públicos, uma vez que tais estudos têm enorme potencial didático, devido ao escopo, à transdisciplinaridade e a seu apelo social.

Ainda assim, gostaria de mencionar uma pequena contribuição nesse sentido que promovi em parceria com Tereza Virgínia Barbosa e Júlia Avellar, na organização e publicação do livro *Ser Clássico no Brasil: Apropriações literárias no Modernismo e Pós* (2022). Derivada de um evento acadêmico, essa publicação abre-se com reflexões teóricas sobre o campo da recepção e da história dos Estudos Clássicos no Brasil, apresentando em seguida estudos de caso a partir da literatura brasileira modernista (e pós): Carlos Drummond de Andrade, Jorge de Lima, Haroldo de Campos, Cecília Meirelles, Orides Fontela, Hilda Hilst e Guimarães Rosa são algumas das figuras cujo diálogo com a Antiguidade aparece retomado aqui. A publicação de uma obra como essa pela prestigiosa Imprensa da Universidade de Coimbra indica que alguns dos posicionamentos teóricos defendidos na presente tese começam a se tornar cada vez mais comuns na prática dos Estudos Clássicos e esses são avanços significativos para quem se interessa pela abertura do campo.<sup>1130</sup>

---

<sup>1130</sup> Nesse mesmo sentido, cumpre destacar o volume editado por Maria de Fátima Silva, Lorna Hardwick e Susana Marques Pereira, publicado recentemente por Cambridge com o título *The Classical Tradition in Portuguese and Brazilian Poetry* (2022). Tive a honra de contribuir com um estudo sobre Haroldo de Campos e sua reinvenção dos clássicos (Rafael SILVA, 2022a).

Uma das formas mais radicais de recepção de outras culturas é a que acontece na própria tradução. Já temos uma boa linhagem de tradutores dedicados a textos clássicos no Brasil, como o artigo de Adriane da Silva Duarte (2016) repertoria bem. Entretanto, acredito que poderíamos nos dedicar a essa área com um pouco mais de consciência crítica e planejamento: alguns textos clássicos mais canônicos contam com cinco ou seis traduções brasileiras recentes, enquanto outros textos importantes da Antiguidade não têm nenhuma versão para nossa língua. Aqui seria preciso um amplo trabalho para se repertoriar e disponibilizar de forma acessível (preferencialmente em arquivos virtuais) todos os textos clássicos que já tenham sido vertidos para o português, em especial para o português do Brasil, a fim de que classicistas tradutores possam fazer uma escolha — para além das complicadas exigências editoriais relativas a apelo público e capacidade de vendagem — dispondo de mais dados sobre as necessidades de uma vindoura *Bibliotheca Classica Brasiliana*. Iniciativas nesse sentido são os levantamentos de Eduardo Tuffani (2006) e Thaís Fernandes (2017), repertoriando as traduções em português de textos clássicos já publicadas no país.

Um quarto ponto diz respeito ainda ao passado dos Estudos Clássicos no presente, isto é, a historiografia já dedicada ao campo, incluindo aí a curta história de sua prática universitária no Brasil. Tenho o plano de continuar a desenvolver isso em meus próximos estudos, aproveitando o que propus na presente tese para avançar abordagens mais sistemáticas do tema. Embora tenhamos excelentes manuais em inglês, alemão, italiano e francês relativos à história dos Estudos Clássicos, até onde sei, não há nenhum em português (nem mesmo traduzido de outras línguas) e a falta desse material de apoio compromete muito nossa capacidade de tomada de consciência sobre essa área. É certo que a maioria dos classicistas, e mesmo dos graduandos, consegue ler em línguas estrangeiras e, por isso, pode ter acesso aos excelentes materiais de Sir John Edwin Sandys, Wilhelm Kroll, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf, Gaetano Righi, Rudolf Pfeiffer, Pascale Hummel etc. Mas o fato de não contarmos pelo menos com *um* livro de referência sobre o assunto em português constitui uma enorme carência bibliográfica. Não apenas porque isso dificulta a adoção de um material de referência básico num curso de graduação dedicado à História dos Estudos Clássicos, mas também porque qualquer material que viermos a adotar será atravessado pelas perspectivas nacionais que são próprias às contribuições de cada um dos classicistas mencionados acima: britânicas, alemãs, italianas, francesas. Ou seja, precisamos de uma história brasileira dos Estudos Clássicos.<sup>1131</sup>

---

<sup>1131</sup> Aqui, contudo, cabe destacar o excelente volume organizado recentemente por Glaydson José da Silva e Alexandre Galvão Carvalho, sob o título de *Como se escreve a história da Antiguidade: Olhares sobre o antigo* (2020). Esse volume reúne quarenta contribuições da autoria principalmente de pesquisadores brasileiros,



Precisamos também de uma história dos Estudos Clássicos brasileiros. Aqui, mais uma vez, como já sugeri, não são muitos os trabalhos de que dispomos, mas o que temos constitui um referencial importantíssimo: o texto de Maria Celeste Consolin Dezotti e Maria Helena de Moura Neves (1987), o de Paula da Cunha Corrêa (2001), o de Jacyntho Lins Brandão (2006) e o de Zélia de Almeida Cardoso (2014) constituem bons panoramas sobre a história e a situação dos Estudos Clássicos no país; há também o volume sobre História Antiga no Brasil, organizado por Pedro Paulo Funari, Glaydson José Silva e Adilton Martins (2007); o volume *Permanência Clássica*, organizado por Marcio Thamos e Brunno Vieira (2011), mais voltado para questões de Recepção Clássica; há também a tese de José Amarante Santos Sobrinho (2013), sobre o estudo do latim no Brasil, assim como o importante dossiê temático da revista *Mare Nostrum* de 2017 (número 08), com o título “História Antiga no Brasil: Ensino e Pesquisa”. Além disso, o número da revista *Em Tese* que organizei no final de 2021, sob o título “O futuro do passado: Por uma história afetiva dos Estudos Clássicos no Brasil” (vol. 27, n. 2), reúne uma série de contribuições atualizadas sobre o tema e oferece bons direcionamentos para quem queira refletir sobre a área no país.

Como se vê, a partir desses pontos levantados em torno à interrogação “um presente do passado?”, ainda há muito por fazer. Mas não gostaria de chegar ao fim deste longo percurso deixando a impressão de uma terra devastada. Há ruínas sim, mas talvez pudéssemos encará-las segundo aquilo que sugerem os versos de Jacyntho Lins Brandão (2020b, p. 53):

Amo as ruínas  
Não pelo passado  
- De passado não me curo -  
Amo as ruínas  
Pelo que têm de futuro

Há ruínas sim, mas plenas de futuro em sua abertura a nossa atuação. O sentido dessa atuação dependerá apenas daquilo que subentendermos de *dom* e de *dádiva* a cada momento em que pensarmos na palavra “presente”: um pomo dedicado como prêmio “à mais bela”; uma armadura de ouro oferecida ao *xénos* do exército adversário; um enorme cavalo de madeira deixado nas praias de Troia; uma viagem segura de volta para casa. Seguindo a lógica de que todo dom (em inglês, *gift*) pode se revelar um mal (*Gift*, em alemão), um momento de risco extremo pode suscitar a maior das oportunidades, uma vez que as ações de dar e receber (como

---

refletindo sobre diferentes estudiosos modernos da Antiguidade (de Gibbon a Martindale), e já constitui referência incontornável para quem se dedica no país à história dos Estudos Clássicos.

acontece em todo ato de hospitalidade) envolvem uma abertura àquilo que pode ser a perdição... Ou a salvação.

“Estudos Clássicos brasileiros: um presente do passado?” A maneira como cada leitor(a) responderá a tal questionamento — conservado aqui agora — dependerá de sua própria decisão. Mas a forma como os Estudos Clássicos brasileiros responderão, se é que vão, dependerá de todas e todos nós.

## Bibliografia

As referências a obras da Antiguidade que não se encontram explicitamente nesta bibliografia são aquelas disponibilizadas pelo arquivo virtual do *Perseus* (<http://www.perseus.tufts.edu/>).

ABRAMS, M. H. ([1953] 2010). *O espelho e a lâmpada: teoria romântica e tradição crítica*. Trad. Alzira Vieira Allegro. São Paulo: Editora Unesp.

ACKERMAN, Robert (1982). Further Reflections on the Calder Controversy. *The Classical World*, v. 75, n. 6, p. 364-6.

ACOSTA-HUGHES, Benjamin (2010). *Archaic Lyric into Hellenistic Poetry*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.

ADLER, Eric (2016). *Classics, the Culture Wars, and Beyond*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

ADLER, Eric (2018). The Neoliberal University and the Neoliberal Curriculum. *Humanitas*. v. 31, ed. 1/2, p. 113-25.

ADLER, Eric (2020). *The Battle of the Classics: How a Nineteenth-Century Debate Can Save the Humanities Today*. Oxford: Oxford University Press.

ADLER, Eric; CALVERT, Jones (2019). What Do Classicists Think? Perspectives on Politics, Scholarship, and Disciplinary Crisis. *The American Philological Association*, v. 149, n. 2, p. 89-116.

ADORNO, Theodor W. ([1955] 1998). *Prismas: Crítica cultural e sociedade*. Trad. Augustin Wernet e Jorge Mattos Brito de Almeida. São Paulo: Editora Ática.

ADORNO, Theodor W. ([1967] 2009). *Dialética negativa*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max ([1947] 1985). *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

AFRICA, Thomas (1982). A Comment on Calder. *The Classical World*, v. 75, n. 6, p. 363-4.

AFRICA, Thomas (1993). The Owl at Dusk: Two Centuries of Classical Scholarship. *Journal of the History of Ideas*, v. 54, n. 1, p. 143-63.

ALEXIOU, Evangelos (2020). *Greek Rhetoric of the 4<sup>th</sup> Century BC: The Elixir of Democracy and Individuality*. Translated by Daniel Webber. Berlin; Boston: De Gruyter.

ALEXIOU, Margaret (1990). Greek Philology: Diversity and Difference. *Comparative Literature Studies*, v. 27, n. 1, p. 53-61.

ALEXIOU, Margaret ([1974] 2002). *The Ritual Lament in Greek Tradition*. 2. ed. Revised by Dimitrios Yatromanolakis & Panagiotis Roilos. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

ALIGHIERI, Dante (2019). *Convívio*. Trad. Emanuel França de Brito. São Paulo: Companhia das Letras.

ALLAN, William (2006). Divine justice and cosmic order in early Greek epic. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 126, p. 1-35.

ALLEN, Thomas W. (ed.) (1912). *Homeri Opera*. Tomus V. Hymnos, Cyclum, Fragmenta, Margiten, Batrachomyochiam, Vitas, Continens. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Thomas W. Allen. Oxford: Clarendon.

ALLEN, Thomas W. (1924). *Homer: The Origins and the Transmission*. Oxford: Oxford University Press.

ALMEIDA, Joseph (2003). *Justice as an Aspect of the Polis Idea in Solon's Political Poems: A Reading of the Fragments in Light of the Researches of the New Classical Archaeology*. Leiden; Boston: Brill.

ALMEIDA, Lilian Pestre de (2012). Posfácio. In: CÉSAIRE, Aimé. *Cahier d'un Retour au Pays Natal, Diário de um Retorno ao País Natal*. Trad. Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, p. 93-154.

ALMEIDA, Priscilla Adriane Ferreira (2021). *A Ilíada Latina de Bêbio Itálico*. Tradução do latim, introdução e notas por Priscilla Adriane Ferreira Almeida. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

ALMEIDA, Sandra Regina Goulart (2010). Prefácio - Apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty ([1985] 2010). *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 7-21.

ALMEIDA, Silvio (2018). *O que é racismo estrutural?* Belo Horizonte: Letramento.

ALMUDRAS, Benamê Kamu (2021a). Parece revolução, mas é só neoliberalismo: O professor universitário em meio às cruzadas autoritárias da direita e da esquerda. *piauí*, ed. 172, jan. 2021. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/parece-revolucao-mas-e-so-neoliberalismo/>>. Acesso em 15 mar. 2021.

ALMUDRAS, Benamê Kamu (2021b). Pós-verdade e carteiradas de identidade: Condenações e condescendências na universidade pública. *piauí*, ed. 175, abr. 2021. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/materia/pos-verdade-e-carteiradas-de-identidade/>>. Acesso em 02 abr. 2021.

ANDERSON, Benedict ([1983] 2008). *Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras.

ANDERSON, Martin (1992). *Imposters in the Temple: American Intellectuals Are Destroying Our Universities and Cheating Our Students of Their Future*. New York: Simon and Schuster.

ANDERSON, Sílvia Maria Marinho Galvão (2016). *As citações pindáricas em Platão*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

ANDRADE, Érico (2021). Parece democrática, mas é autoritária: A universidade precisa aprender a lidar, na prática, com as desigualdades estruturais do Brasil. *piauí*, 9 fev. 2021. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/parece-democratica-mas-e-autoritaria/>>. Acesso em 15 mar. 2021.

ANDRADE, Tadeu Bruno da Costa (2019). *A referencialidade tradicional na poesia de Safo de Lesbos*. 357f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

ANDRADE, Tadeu Bruno da Costa (2021). Verso e estrofe em Safo e Alceu: entre ritmo e poética. Palestra proferida durante o X Seminário do NEAM, na UFMG (virtual), em 16 de dezembro de 2021.

ANDURAND, Anthony (2006). Paul Girard et le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* : parcours singulier ou portrait d'un contributeur-type ? *Anabases*, v. 4, p. 181-7.

ANDURAND, Anthony (2011). Le Troisième humanisme est-il un classicisme ? Werner Jaeger et la question des « valeurs » (*Werte*) de l'Antiquité grecque. *Revue germanique internationale*, v. 14, p. 1-15.

ANDURAND, Anthony (2013). *Le Mythe grec allemand* : Histoire d'une affinité élective. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

ANDURAND, Anthony (2015). La *paideia* à la croisée des humanismes : Marrou lecteur de Jaeger. *Anabases*, v. 21, p. 231-6.

ANGERMULLER, Johannes (2015). *Why There Is No Poststructuralism in France: The Making of an Intellectual Generation*. London; Oxford; New York; New Delhi; Sydney: Bloomsbury.

ANJOS, Sara; SILVA, Rafael (2021). Violência, silêncio e revolta velada nas leituras de Safo (fr. 31 Voigt). *Revista Estudos Feministas*, v. 29, n. 3, p. 1-12.

ANTONACCIO, Carla M. (2020). Homeric Materiality. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 278-285.

ARAÚJO, Ernesto (2017). Trump e o Ocidente. *Cadernos de Política Exterior*, v. 3, n. 6, p. 323-357.

ARAÚJO, Nabil (2006). *Do conhecimento literário: ensaio de epistemologia interna dos estudos literários (Crítica e Poética)*. 2006. 579f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte. Disponível em: <[http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ALDR-6REJ7N/do\\_conhecimento\\_liter\\_rio.pdf?sequence=1](http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ALDR-6REJ7N/do_conhecimento_liter_rio.pdf?sequence=1)>. Acesso em: 06 ago. 2019.

ARAÚJO, Nabil (2019). *O evento comparatista: da morte da literatura comparada ao nascimento da crítica*. Londrina: Eduel.

ARAÚJO, Nabil (2020). *Teoria da Literatura e História da Crítica: momentos decisivos*. 1. Ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2020.

ARCHIE, Andre M. (2021). What Makes the Classics Worth Studying. *National Review*, 27 fev. 2021. Disponível em: <<https://www.nationalreview.com/2021/02/what-makes-the-classics-worth-studying/>>. Acesso em 14 mar. 2021.

AREND, Walter (1933). *Die typischen Scenen bei Homer*. Berlin: Weidmann.

ARENDT, Hannah ([1954] 2016). *Entre o passado e o futuro*. Trad. Maura W. Barbosa. São Paulo: Perspectiva.

ARENDT, Hannah ([1958] 1998). *The human condition*. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press.

ARMSTRONG, James I. (1958). The Arming Motif in the *Iliad*. *The American Journal of Philology*, v. 79, n. 4, p. 337-54.

ARRIAGA, Johan Martinez (2020). 7 questions for classics scholar Dan-el Padilla Peralta. *Phillips Exeter Academy*, 5 fev. 2020. Disponível em: <<https://www.exeter.edu/news/7-questions-classics-scholar-dan-el-padilla-peralta>>. Acesso em 17 mar. 2021.

ARRIGHETTI, Graziano (1994). Riflessione sulla letteratura e biografia presso i Greci. In: MONTANARI, Franco (ed.). *La Philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*. Genève: Fondation Hardt, p. 211-62.

ARRIGHETTI, Graziano (1996). Hésiode et les Muses : le don de la vérité et la conquête de la parole. In : BLAISE, Fabienne ; JUDET DE LA COMBE, Pierre ; ROUSSEAU, Philippe (dir.). *Le Métier du Mythe : Lectures d'Hésiode*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, p. 53-70.

ARROWSMITH, William (1963a). Nietzsche on Classics and Classicists. *Arion*, v. 2, n. 1, p. 5-18.

ARROWSMITH, William (1963b). Nietzsche on Classics and Classicists (Part II). *Arion*, v. 2, n. 2, p. 5-27.

ARTHUR, Marilyn B. (1984). Early Greece: The Origins of Western Attitude Toward Women. In: PERADOTTO, John; SULLIVAN, John Patrick (eds.). *Women in the Ancient World*. New York: State University of New York Press, p. 7-58.

ASANTE, Molefi Kete (1987). *The Afrocentric Idea*. Philadelphia: Temple University Press.

ASCOLI, Albert Russel (2000). Authority. In: LANSING, Richard (ed.). *The Dante Encyclopedia*. New York; London: Garland Publishing.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó (1994/1995). Nota crítica à “bela morte” vernantiana. *Clássica*, 7/8, p. 53-62.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó (2001). Ação divina e construção da trama nos cantos 1 e 2 da *Ilíada*. *Letras Clássicas*, n. 5, p. 63-77.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó (2008). Boa comida em banquetes como razão para arriscar a vida: o discurso de Sarpédon a Glauco (*Ilíada* XII 310-328). *Nuntius Antiquus*, n. 1, p. 0-17.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó (2010). “O que é um autor?”, de Foucault e a Questão Homérica. *Nuntius Antiquus*, n. 6, p. 181-200.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó (2014). O segundo riso dos deuses na canção sobre o amor de Ares e Afrodite (*Od.* 8, 325-345). In: OLIVEIRA, Francisco de; SILVA, Maria de Fátima; BARBOSA, Tereza Virgínia Ribeiro (coord.). *Violência e transgressão: uma trajetória da Humanidade*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 59-78.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó (2015). Um exemplo de ironia socrática no *Íon* de Platão. *Revista Classica*, v. 28, n. 2, p. 197-208.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó (2016). Lotófagos (*Odisseia* IX, 82-104): comida floral fácil e risco de desistência. *Revista Classica*, v. 29, n. 1, p. 273-294.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó (2019a). A importância do espaço comum (“no meio”) na assembleia dos aqueus em *Ilíada* XIX. *Phoênix*, v. 25, n. 1, p. 12-37.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó (2019b). A súplica do aedo Fêmio para não ser degolado (*Odisseia* 22, 342-53). *Classica*, v. 32, n. 2, p. 317-35.

AUBIGNAC, Abade de (1715). *Conjectures academiques ou dissertation sur l'Iliade* : Ouvrage posthume, trouvé dans les recherches d'un Savant. Paris : François Fournier.

AUBRETON, Robert ([1956] 1968). *Introdução a Homero*. 2ª edição revista e aumentada. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, Editora da Universidade de São Paulo.

AUERBACH, Erich ([1946] 1976). *Mimesis: A representação da realidade na literatura ocidental*. Trad. George Bernard Sperber. São Paulo: Editora Perspectiva.

AUERBACH, Erich ([1946] 2015). *Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. 11. ed. Tübingen: A. Francke Verlag.

AUERBACH, Erich ([1952] 2012). Filologia da literatura mundial. In: AUERBACH, Erich. *Ensaio de literatura ocidental: filologia e crítica*. Org. Davi Arrigucci Jr. e Samuel Titan Jr.; trad. Samuel Titan Jr. e José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, p. 357-73.

AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes (2010). A tradição da retórica clássica no Brasil: entre a filosofia e a poesia. In: ASSUNÇÃO, T. R.; FLORES-JÚNIOR, O.; MARTINHO, M. (orgs.). *Ensaio de retórica antiga*. Belo Horizonte: Tessitura, p. 313-350.

AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes (2015). Politeia tropical: a recepção dos clássicos, a tradição política no Brasil do século XIX e a tradução das Categorias aristotélicas por Silvestre Pinheiro Ferreira. In: SILVA, Maria de Fátima; AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes (orgs.). *A recepção dos Clássicos em Portugal e no Brasil*. Coimbra; Imprensa da Universidade de Coimbra; Annablume Editora, p. 15-68.

AUSTIN, Norman (1975). *Archery at the Dark of the Moon*. Berkeley: University of California Press.

AUSTIN, Norman (1994). *Helen of Troy and her shameless phantom*. Ithaca; London: Cornell University Press.

AVELLAR, Júlia Batista Castilho de (2016). *As Metamorfoses do Eu e do Texto*. 320f. Dissertação (Mestrado em Literaturas Clássicas e Medievais). Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

AVELLAR, Júlia Batista Castilho de (2019). *Uma teoria ovidiana da literatura: Os Tristia como epitáfio de um poeta-leitor*. 611f. Tese (Doutorado em Literaturas Clássicas e Medievais). Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

VERY, Harry C. (1968). "My Tongue Swore, but my Mind is Unsworn". *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 99, p. 19-35.

BACHOFEN, Johann Jakob (1861). *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart: Kraiss & Hoffmann.

BAGGIONI, Daniel (1997). *Langues et Nations en Europe*. Paris : Payot.

BAILLY, Anatole ([1895] 2000). *Le grand Bailly : Dictionnaire Grec – Français*. Paris : Hachette.

BAINES, John (1996). On the Aims and Methods of Black Athena. In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 27-48.

BAKKER, Egbert J. (2006). The syntax of *historiē*: How Herodotus writes. In: DEWALD, Carolyn; MARINCOLA, John (eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 92-102.

BAKKER, Egbert J. (2020). The Language of Homer. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 70-79.

BAKOGIANNI, Anastasia (2018). Classical Reception for All? Performance Reception Pedagogy in the Twenty-First Century. *Classical World*, v. 112, n. 1, p. 615-626.

BALLABRIGA, Alain (1996a). Le deutéro-Hésiode et la consécration de l'hésiodisme. In : BLAISE, Fabienne ; JUDET DE LA COMBE, Pierre ; ROUSSEAU, Philippe (dir.) (1996). *Le Métier du Mythe : Lectures d'Hésiode*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, p. 71-82.

BALLABRIGA, Allain (1996b). Survie et descendance d'Énée : Le mythe grec archaïque. *Kernos*, vol. 9, p. 23-39. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/kernos/pdf/1154+&cd=1&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br>>. Acesso em 01 jan. 2021.

BALTRUSCH, Ernst ([2012] 2014). Curtius, Ernst. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 130-1.



BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz (2007). O marxismo e a questão cultural. In: TROTSKI, Leon. *Literatura e revolução*. Trad. Luiz Alberto Moniz Bandeira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., p. 21-30.

BARBOSA, João Alexandre (1979). Um cosmonauta do significante: navegar é preciso. In: CAMPOS, Haroldo. *Signantia quasi coelum: Signância quase céu*. São Paulo: Editora Perspectiva, p. 11-24.

BARBOSA, Tereza Virgínia Ribeiro; AVELLAR, Júlia Batista Castilho de; SILVA, Rafael Guimarães Tavares da (2022). *Ser Clássico no Brasil: Apropriações literárias no Modernismo e pós*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

BARING, Edward (2011). *The young Derrida and French Philosophy, 1945-1968*. Cambridge: Cambridge University Press.

BARRON, J. P.; EASTERLING, P. E. (1985a). Hesiod. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 92-105.

BARRON, J. P.; EASTERLING, P. E. (1985b). The epic tradition after Homer and Hesiod. The cyclic epics. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 106-10.

BARRON, J. P.; EASTERLING, P. E. (1985c). Elegy and iambus: Archilochus. Early Greek elegy: Callinus, Tyrtaeus, Mimnermus. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 117-35.

BARROSO, Gabriel Lago de Sousa (2014). *Arte e Política no Romantismo Alemão*. 329f. Dissertação (Mestrado em Direito). Programa de Pós-Graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

BARTSCH, Shadi (2021). Why I won't surrender the classics to the far right. *The Washington Post*, 4 fev. 2021. Disponível em: <[https://www.washingtonpost.com/opinions/dont-yield-ancient-history-and-literature-to-the-alt-right/2021/02/03/3632ad7a-6635-11eb-886d-5264d4ceb46d\\_story.html](https://www.washingtonpost.com/opinions/dont-yield-ancient-history-and-literature-to-the-alt-right/2021/02/03/3632ad7a-6635-11eb-886d-5264d4ceb46d_story.html)>. Acesso em 14 mar. 2021.

BASSINO, Paola (2019). *The Certamen Homeri et Hesiodi: A Commentary*. Berlin: De Gruyter.

BASSINO, Paola (2020). Alcidamas' *Encomia*: a reassessment of the sources. *Commentaria Classica*, v. 7, p. 63-80.

BATE, Walter Jackson (1982). The Crisis in English Studies. *Harvard Magazine*, September–October, p. 46-53.

BAUMBACH, Manuel ([2012] 2014). Rohde, Erwin. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 540-1.

- BEECROFT, Alexander (2020). Biographies of Homer. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 577-9.
- BEEKES, Robert (2010). *Etymological Dictionary of Greek*. Leiden; Boston: Brill.
- BELFIORE, Elizabeth (1984). A theory of imitation in Plato's *Republic*, *Transaction of the American Philological Association*, v. 114, p. 121-146.
- BELLOW, Saul (2000). *Ravelstein*. New York: Viking.
- BELLOW, Saul ([2000] 2001). *Ravelstein*. Trad. Léa Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Rocco.
- BENARIO, Herbert (1989). The APA as a North American Organization. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 285-94.
- BENJAMIN, Walter ([1933] 2012). Experiência e pobreza. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura*, tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 8ª. ed. revista. São Paulo: Brasiliense, p. 123-128.
- BENJAMIN, Walter ([1936] 2012). O Narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*, tradução de Sérgio Paulo Rouanet. 8ª. ed. revista. São Paulo: Brasiliense, p. 213-240.
- BENJAMIN, Walter ([1940] 2013). Sobre o conceito de História. In: BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*. 2. ed. Org. e trad. João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, p. 7-20.
- BENNET, John (1996). Homer and the Bronze Age. In: MORRIS, Ian; POWELL, Barry (ed.). *A New Companion to Homer*. Leiden; New York; Köln: Brill, p. 511-534.
- BENNETT, William J. (1984). *To Reclaim a Legacy: A Report on the Humanities in Higher Education*. Washington, DC: National Endowment for the Humanities.
- BENOIT, Hector (2020). Notas sobre Marx e a Antiguidade. SILVA, Glaydson José da; CARVALHO, Alexandre Galvão (orgs.) (2020). *Como se escreve a história da Antiguidade: Olhares sobre o antigo*. São Paulo: Editora Unifesp, p. 77-90.
- BENTLEY, Richard (Phileleutherus Lipsiensis) ([1711] 1743). *Remarks on a late Discourse of Freethinking in a Letter to F. H. D. D.* Cambridge.
- BENVENISTE, Emile (1969). *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*. 1. Économie, parenté, société. Paris: Les Éditions de Minuit.
- BÉRARD, Victor (1917). *Un mensonge de la science allemande*. Les « prolégomènes à Homère » de Frédéric-Auguste Wolf. Paris : Librairie Hachette.
- BERLIN, Isaiah (1976). *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*. London: Chatto & Windus.

- BERLINERBLAU, Jacques (1999). *Heresy in the University: The Black Athena Controversy and the Responsibilities of American Intellectuals*. New Brunswick; New Jersey; London: Rutgers University Press.
- BERNABÉ, Alberto (ed.) ([1987] 1996). *Poetarum Epicorum Graecorum: Testimonia et Fragmenta*. Pars I. 2. ed. Stuttgart; Leipzig: Teubner.
- BERNABÉ, Alberto (2019). Prefácio. In: BUZELLI, José Leonardo Sousa (2019). *Fragmentos de Poesia Épica e Cômica da Grécia Antiga & Vidas de Homero*. São Paulo: Odysseus Editora, p. XV-XXXII.
- BERNAL, Martin (1987). *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. Vol. 1. The Fabrication of Ancient Greece, 1785–1985. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- BERNAL, Martin (1989). Classics in Crisis: An Outsider's View. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 67-74.
- BERNAL, Martin (1991). *Black Athena: The Afroasiatic roots of classical civilization*. Vol. II. New Brunswick; New Jersey: Rutgers University Press.
- BERNAL, Martin (1994). The Image of Ancient Greece as a Tool for Colonialism and European Hegemony. In: BOND, George Clement; GILLIAM, Angela (eds.). *Social Construction of the Past: Representation as Power*. London: Routledge, p. 119-128.
- BERNAL, Martin (2001). *Black Athena Writes Back: Martin Bernal responds to his critics*. Edited by David Chioni Moore. Durham; London: Duke University Press.
- BERNARDINI, Antonio; RIGHI, Gaetano (1947). *Il concetto di filologia e di cultura classica nel pensiero moderno*. Bari: Giuseppe Laterza & Figli.
- BERNER, Hans-Ulrich; STEPHAN, U. C. A. ([2012] 2014). Pfeiffer, Rudolf. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 483-4.
- BERNHARDY, Gottfried (ed.) (1869). *Kleine Schriften in lateinischer und deutscher Sprache von Fr. Aug. Wolf*. Herausgeber durch G. Bernhardt. Halle: Buchhandlung des Waisenhauses.
- BERTACCHI, André Rodrigues (2014). *O Panegírico, de Isócrates: Tradução e comentário*. 156 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2014.
- BERTOLINI, Francesco (1992a). Società di trasmissione orale: mito e folclore. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (eds.). *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Vol. I: La produzione e la circolazione del testo. Tomo I: La polis. Roma: Salerno Editrice, p. 47-75.

- BERTOLINI, Francesco (1992b). Il palazzo: l'epica. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (eds.). *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Vol. I: La produzione e la circolazione del testo. Tomo I: La polis. Roma: Salerno Editrice, p. 109-141.
- BEYE, Charles Rowan (1998). Review of Hanson and Heath, *Who Killed Homer? Bryn Mawr Classical Review*, v. 98, n. 5, p. 12.
- BICHLER, Reinhold (2016). Persian Geography and the Ionians: Herodotus. In: BIANCHETTI, Serena; CATAUDELLA, Michele; GEHRKE, Hans-Joachim (eds.). *Brill's Companion to Ancient Geography: The Inhabited World in Greek and Roman Tradition*. Leiden; Boston: Brill, p. 3-20.
- BLACKWELL, Thomas (1735). *An Enquiry into the Life and Writings of Homer*. London.
- BLAISE, Fabienne (1995). Solon. Fragment 36. Pratique et fondation des normes politiques. *Revue des Études Grecques*, v. 108, p. 24-37.
- BLAISE, Fabienne (2005). Poésie, politique, religion. Solon entre les dieux et les hommes. *Revue de Philosophie Ancienne*, XXIII, n. 1, p. 3-40.
- BLAISE, Fabienne (2006). Poetics and politics: tradition re-worked in Solon's 'Eunomia' (Poem 4). In: BLOK, Josine; LARDINOIS, André (eds.). *Solon of Athens: New historical and philological approaches*. Leiden; Boston: Brill, p. 114-133.
- BLAISE, Fabienne ; JUDET DE LA COMBE, Pierre ; ROUSSEAU, Philippe (dir.) (1996). *Le Métier du Mythe : Lectures d'Hésiode*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- BLANCHOT, Maurice (1983). *La Communauté inavouable*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- BLÄNSDORF, Jürgen (ed.) (2011). *Fragmenta Poetarum Latinorum Epicorum et Lyricorum*. Praeter Enni Annales et Ciceronis Germanicque Aratea. Post W. Morel et K. Büchner. 4. ed. Berlin; New York: De Gruyter.
- BLONDELL, Ruby (2013). *Helen of Troy: Beauty, Myth, Devastation*. Oxford: Oxford University Press.
- BLOOM, Allan (1987). *The Closing of the American Mind: How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. New York: Simon and Schuster.
- BLOOM, Allan ([1987] 1989). *O Declínio da Cultura Ocidental: Da crise da universidade à crise da sociedade*. Trad. João Alves dos Santos. São Paulo: Best Seller.
- BLOOM, Harold (1975). *A map of misreading*. New York: Oxford University Press.
- BLOOM, Harold ([1975] 2003). *Um mapa da desleitura*. Novo prefácio. Trad. Thelma Médici Nóbrega. Rio de Janeiro: Imago Editora.
- BLOXHAM, John (2018). *Ancient Greece and American Conservatism: Classical Influence on the Modern Right*. London; New York: I. B. Tauris.

BLUM, Léon (1934). Quarante ans de guerre aux études classiques. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 43, p. 7-25.

BLUM, Rudolf ([1977] 1991). *Kallimachos: The Alexandrian Library and the Origins of Bibliography*. Translated from the German by Hans H. Wellisch. Madison: The University of the Wisconsin Press.

BOECKH, August (1877). *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*. Hrsg. von E. Bratuscheck. Leipzig: B. G. Teubner.

BOEDEKER, Deborah (2002). Epic Heritage and Mythical Patterns in Herodotus. In: BAKKER, Egbert; DE JONG, Irene; VAN WEES, Hans (eds.). *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden; Boston; Köln: Brill, p. 97-116.

BOLGAR, R. R. ([1954] 1973). *The Classical Heritage and Its Beneficiaries*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOLLACK, Jean (1996). *La Grèce de personne : Les mots sous le mythe*. Paris : Éditions du Seuil.

BOLZANI, Roberto, Filho (2006). Introdução. In: PLATÃO. *A República* (trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado). São Paulo: Martins Fontes, p. VII-XLII.

BOMPAIRE, Jacques ([1958] 2000). *Lucien Écrivain: Imitation et création*. Paris; Torino: Les Belles Lettres; Nino Aragno Editore.

BONNET, Max (1892). *La Philologie Classique*. Six conférences sur l'objet et la méthode des études supérieures relatives à l'Antiquité grecque et romaine. Paris : Librairie C. Klincksieck.

BORGES, Jorge Luis ([1939] 1974). Pierre Menard, autor del Quijote. In: BORGES, Jorge Luis. *Obras Completas: 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, p. 444-450.

BORGES, Jorge Luis ([1951] 1974). El escritor argentino y la tradición. In: BORGES, Jorge Luis. *Obras Completas: 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, p. 269-274.

BORGES, Jorge Luis ([1952] 1974). Kafka y sus precursores. In: BORGES, Jorge Luis. *Obras Completas: 1923-1972*. Buenos Aires: Emecé Editores, p. 710-712.

BOSI, Alfredo (1992). *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras.

BOWIE, Ewen (1986). Early Greek Elegy, Symposium and Public Festival. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 106, p. 13-35.

BOWIE, Ewen (2010). Historical Narrative in Archaic and Early Classical Greek Elegy. In: KONSTAN, David; RAAFLAUB, Kurt (eds.). *Epic and History*. Malden; Oxford; West Sussex: Blackwell, p. 145-166.

BOWMAN, Laurel (2004). The "Women's Tradition" in Greek Poetry. *Phoenix*, v. 58, n. 1/2, p. 1-27.

BOUCHARD, Elsa (2012). *De la poétique à la critique: L'influence péripatéticienne chez Aristarque*. 367 f. Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et postdoctorales en vue

de l'obtention du grade de Ph.D. en philosophie en cotutelle avec l'Université Paris IV-Sorbonne. Université de Montréal. Montréal.

BOUDON, Jacques-Olivier (2014). Napoléon et l'hellénisme. *Anabases*, v. 20, p. 33-48.

BOURDIEU, Pierre ; PASSERON, Jean-Claude (1964). *les héritiers* : les étudiants et la culture. Paris : Les Éditions de Minuit.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude (1970). *la reproduction*: éléments pour une théorie du système d'enseignement. Paris: Les Éditions de Minuit.

BOYS-STONES, G. R. (2010). Hesiod and Plato's history of philosophy. In: BOYS-STONES, G. R.; HAUBOLD, J. H. (eds.). *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, p. 31-51.

BRANDÃO, Jacyntho Lins (2001). *A poética do Hipocentauro*: Literatura, sociedade e discurso ficcional em Luciano de Samósata. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BRANDÃO, Jacyntho Lins ([2005] 2015). *Antiga Musa*: Arqueologia da ficção. 2. ed. rev. e ampl. Belo Horizonte: Relicário.

BRANDÃO, Jacyntho Lins (2005). *A invenção do romance*: Narrativa e mimese no romance grego. Brasília: Editora Universidade de Brasília.

BRANDÃO, Jacyntho Lins (2006). Estudos Clássicos no Brasil. In: PONCE HERNÁNDEZ, Carolina; ROJAS ÁLVAREZ, Lourdes (Coord.). *Estudios Clásicos en América en el Tercer Milenio*. Facultad de Filosofía y Letras: Universidad Nacional Autónoma de México, p. 49-68.

BRANDÃO, Jacyntho Lins (2014). *Em nome da (in)diferença*: O mito grego e os apologistas cristãos do segundo século. Campinas: Editora da Unicamp.

BRANDAO, Jacyntho Lins (2015). Introdução. In: LUCIANO. *Biografia literária*. Organização de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG.

BRANDÃO, Jacyntho Lins (2020a). A fundação da SBEC (relato memorialístico). *Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 33, n. 2, p. 225-233.

BRANDÃO, Jacyntho Lins (2020b). *Mais (um) nada*. Belo Horizonte: Quixote+Do Editoras Associadas.

BRASIL. *Constituição* ([1988] 2001). Constituição da República Federativa do Brasil. Organização de Alexandre de Moraes. 17. ed. São Paulo: Editora Atlas.

BRAVO, Benedetto (1986). L'Enciclopedia di August Böckh. *Annali della Scuola Superiore di Pisa*, Serie III, v. 16, n. 1, p. 171-204.

BREMMER, Jan N. (1990). Hermann Usener. In: BRIGGS, Ward; CALDER, William M., III (eds.). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*. New York; London: Garland Publishing, p. 462-78.

BRIGGS, Ward (2005). Classical Studies: German Philological Tradition. In: MILLER, Paul Allen; PLATTER, Charles (eds.). *History in Dispute*. Vol. 20. Classical Antiquity and Classical

Studies. Detroit; New York; San Francisco; London; Boston; Woodbridge: St. James Press, p. 15-8.

BRIGGS, Ward (2007). United States. In: KALLENBORG, Craig (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 279-94.

BRIGGS, Ward; CALDER, William M., III (eds.) (1990). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*. New York; London: Garland Publishing.

BRINK, C. O. (1972). Ennius and the Hellenistic Worship of Homer. *The American Journal of Philology*, v. 93, n. 4, p. 547-67.

BRODERSEN, Kai ([2012] 2014). Grote, George. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 252-3.

BROGGIATO, Maria (2014). Beyond the Canon: Hellenistic Scholars and Their Texts. In: COLESANTI, Giulio; GIORDANO, Manuela (eds.). *Submerged Literature in Ancient Greek Culture: An Introduction*. Berlin; Boston: De Gruyter, p. 46-60.

BROGGIATO, Maria *et al.* (2014). By Way of Conclusion. In: COLESANTI, Giulio; GIORDANO, Manuela (eds.). *Submerged Literature in Ancient Greek Culture: An Introduction*. Berlin; Boston: De Gruyter, p. 178-187.

BROSE, Robert de (2014). *Epikōmios Hymnos: Investigações sobre a performance dos epinícios pindáricos*. 317 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BROSE, Robert de (ed.) (2018). *Pervivência Clássica: interfaces entre tradução e recepção dos Clássicos*. Belo Horizonte: Moinhos.

BROSE, Robert de (2020). Oralidade e Poesia Oral: paradigmas para a definição de uma oratura grega antiga. *Conexão Letras*, v. 15, n. 24, p. 81-106.

BROWN, Peter (1971). *The World of Late Antiquity: From Marcus Aurelius to Muhammad*. London: Thames and Hudson.

BROWN, Robert; JOHNSON, Cheryl (1996). Thinking Poetry: An Interview with Derek Walcott. In: BAER, William (ed.). *Conversations with Derek Walcott*. Jackson: University Press of Mississippi, p. 175-188.

BROWN, Shelby (1993). Feminist Research in Archaeology: What Does It Mean? Why Is It Taking So Long? In: RABINOWITZ, Nancy Sorkin; RICHLIN, Amy (eds.). *Feminist Theory and the Classics*. New York; London: Routledge.

BROWNING, Robert (1992). The Byzantines and Homer. In: LAMBERTON, Robert; KEANEY, John J. (eds.). *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*. Princeton: Princeton University Press, p. 134-48.

BRUGNERA, Nedilso Lauro (1998). *A escravidão em Aristóteles*. Porto Alegre: EDIPUCRS; Grifos.

BRUHNS, Hinnerk (2005). Grecs, Romains et Germains au XIXe siècle : quelle Antiquité pour l'État national allemand. *Anabases* 1, p. 17-43.

BRUNHARA, Rafael de Carvalho Matiello (2012). *Elegia grega arcaica, ocasião de performance e tradição épica: O caso de Tirteu*. 291 f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BRUNHARA, Rafael de Carvalho Matiello (2017). *Uma poética do simpósio: a performance da elegia grega arcaica na Teognideia*. 513 f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

BUFFIÈRE, Félix (1956). *Les Mythes d'Homère et la Pensée Grecque*. Paris : Les Belles Lettres.

BULLOCH, A. W. (1985). Hellenistic poetry. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 541-621.

BURCKHARDT, Jacob ([1860] 2009). *A cultura do renascimento na Itália: um ensaio*. Tradução Sérgio Tellarolli. São Paulo: Companhia das Letras.

BURGESS, Jonathan S. (2001). *The Tradition of the Trojan War in Homer and the Epic Cycle*. Baltimore; London: The Johns Hopkins University.

BURGESS, Jonathan S. (2004). Performance and the Epic Cycle. *The Classical Journal*, v. 100, n. 1, p. 1-23.

BURKERT, Walter (1972). Die Leistung eines Kreophylos: Kreophyleer, Homeriden und die archaische Heraklesepiik. *Museum Helveticum*, n. 2, p. 74-85.

BURKERT, Walter ([1977] 2011). *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. 2. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer.

BURKERT, Walter (1979). Kynaihos, Polycrates, and the Homeric Hymn to Apollo. In: BOWERSOCK, Glen W.; BURKERT, Walter; PUTNAM, Michael (eds.). *Arktouros: Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65<sup>th</sup> birthday*. Berlin; New York: De Gruyter, p. 53-62.

BURKERT, Walter (1984). *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*. Heidelberg: Carl Winter.

BURKERT, Walter ([1984] 1995). *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age*. Transl. Margaret Pinder; Walter Burkert. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.



- BURKERT, Walter (1987). The Making of Homer in the Sixth Century B.C.: Rhapsodes versus Stesichoros. In: GETTY MUSEUM, The John (Pub.). *Papers on the Amasis painter and his world*. Malibu: The John Getty Museum, p. 43-62.
- BURNET, John (ed.) (1903). *Platonis Opera*. Oxford: Oxford University Press.
- BURROUGHS, Josephine (1948). Marsilio Ficino: Introduction. In: CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul; RANDALL Jr., John. *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 185-92.
- BURZACCHINI, Gabriele (1990). Corinna e i Plateesi. In margine al certame di Elicone e Citerone. *Eikasmós*, v. 1, p. 31-35.
- BUTLER, Eliza M. ([1935] 1958). *The Tyranny of Greece over Germany: A study of the influence exercised by Greek art and poetry over the great German writers of the eighteenth, nineteenth and twentieth centuries*. Beacon Hill, Boston: Beacon Press.
- BUTLER, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York; London: Routledge.
- BUTLER, Judith ([1990] 2017). *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. 13ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- BUTT, John (ed.) (1963). *The Poems of Alexander Pope*. A one-volume edition of the Twickenham text with selected annotations. New Haven: Yale University Press.
- BUZELLI, José Leonardo Sousa (2019a). *Fragmentos de Poesia Épica e Cômica da Grécia Antiga & Vidas de Homero*. Inclui a Batracomiomaquia. Edição e tradução de José Leonardo Sousa Buzelli. Prefácio de Alberto Bernabé. São Paulo: Odysseus Editora.
- BUZELLI, José Leonardo Sousa (2019b). Introdução: a palavra em ruínas. In: BUZELLI, José Leonardo Sousa (2019). *Fragmentos de Poesia Épica e Cômica da Grécia Antiga & Vidas de Homero*. São Paulo: Odysseus Editora, p. XXXIII-LXXVII.
- CAIRNS, Francis (1989). *Virgil's Augustan Epic*. Cambridge; New York; Port Chester; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press.
- CAIRUS, Henrique; RIBEIRO, Wilson, Jr. (2005). *Textos hipocráticos: O doente, o médico e a doença*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.
- CALAME, Claude (1974). Réflexions sur les genres littéraires en Grèce archaïque. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. 17, p. 113-28.
- CALAME, Claude ([1977] 1997). *Chorus of Young Women in Ancient Greece: Their Morphology, Religious Role, and Social Function*. Transl. by Derek Collins and Janice Orion. Lanham; Boulder; New York; London: Rowman & Littlefield Publisher.
- CALAME, Claude ([1994] 1996). Sappho's Group: An Initiation into Womanhood. Translated by Janice Orion and Derek Collins. In: GREENE, Ellen (ed.). *Reading Sappho – Contemporary Approaches*. Berkeley: University of California Press, p. 113-124.

- CALAME, Claude (2018). Civilisation et *Kultur* : de Friedrich August Wolf à Sigmund Freud. *Cahiers « Mondes anciens »*, v. 11, p. 1-10.
- CALAME, Claude; CHARTIER, Roger (orgs.) (2004). *Identités d'auteur dans l'Antiquité et la tradition européenne*. Grenoble : Jérôme Millon, 2004.
- CALDER, William M., III (1975). Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff to Wolfgang Schadewaldt on the Classic. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 16, p. 451-7.
- CALDER, William M., III (1981). Research Opportunities in the Modern History of Classical Scholarship. *Classical World* 74.5, p. 241-51.
- CALDER, William M., III (1982). William M. Calder III Replies. *The Classical World*, v. 75, n. 4, p. 249.
- CALDER, William M., III. (1983) The Wilamowitz-Nietzsche struggle: New documents and a reappraisal. *Nietzsche Studien*, v. 12, p. 214-254.
- CALDER, William M., III (1986). Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. Sopistator Euripidis. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 27, p. 409-30.
- CALDER, William M., III (1987) "Vir Bonus, Discendi Peritus". *The American Journal of Philology*, v. 108, n. 1, p. 168-171.
- CALDER, William M., III (1990). Werner Jaeger. In: BRIGGS, Ward W.; CALDER III, William M. (eds.). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*. New York; London: Garland Publishing, p. 211-26.
- CALDER, William M., III (1991). How did Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff read a text? *The Classical Journal*, v. 86, n. 4, p. 344-52.
- CALDER, William M., III (2005). Classical Studies: German Philological Tradition. In: MILLER, Paul Allen; PLATTER, Charles (eds.). *History in Dispute*. Vol. 20. Classical Antiquity and Classical Studies. Detroit; New York; San Francisco; London; Boston; Woodbridge: St. James Press, p. 12-4.
- CALDER, William M., III ([2012] 2014a). Jaeger, Werner. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 310-2.
- CALDER, William M., III ([2012] 2014b). Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 660-2.
- CALLAHAN, John; NORTH, Helen; OSTWALD, Martin; SCODEL, Ruth; SOLMSEN, Friedrich; STEWART, Zeph; THOMAS, Richard (1981). *The Classical World*, v. 75, n. 2, p. 121-2.
- CALVERT, Brian (1987). Slavery in Plato's Republic. *Classical Quarterly*, v. 37, n. II, p. 367-372.

CALVINO, Italo ([1991] 2007). *Por que ler os clássicos*. Trad. Nilson Moulin. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras.

CAMASSA, Giorgio (1994). La Biografia. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego. *Lo Spazio Letterario della Grecia Antica*. Vol. I. La Produzione e la Circolazione del Testo. T. III. I Greci e Roma. Roma: Salerno editrice, p. 303-32.

CAMBIANO, Giuseppe (1992). La nascita dei trattati e dei manuali. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (eds.). *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Vol. I: La produção e la circulação del texto. Tomo I: La polis. Roma: Salerno Editrice, p. 525-553.

CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (1992). Apresentação. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (eds.). *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Vol. I: La produção e la circulação del texto. Tomo I: La polis. Roma: Salerno Editrice, p. p. 9-13.

CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (eds.) (1992-1996). *Lo spazio letterario della Grecia antica*. 3 vol. Roma: Salerno Editrice.

CAMPBELL, David A. (1985). Monody. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 202-21.

CAMPOS, Carmen de P. Arruda (2009). Nota da organizadora. In: CAMPOS, Haroldo. *Entremilênios*. São Paulo: Perspectiva, p. 12-13.

CAMPOS, Haroldo de ([1962] 2013). Da Tradução como Criação e como Crítica. In: TÁPIA, Marcelo; NÓBREGA, Thelma Médici (orgs.). *Haroldo de Campos – Transcrição*. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, p. 1-18.

CAMPOS, Haroldo de ([1976] 2008). *Xadrez de Estrelas: percurso textual, 1949-1974*. São Paulo: Perspectiva.

CAMPOS, Haroldo de (1979). *Signantia quasi coelum: Signância quase céu*. São Paulo: Editora Perspectiva.

CAMPOS, Haroldo de ([1980] 1992). Da Razão Antropofágica: Diálogo e Diferença na Cultura Brasileira. In: CAMPOS, Haroldo de. *Metalinguagem e outras metas*. São Paulo: Editora Perspectiva, p. 231-256.

CAMPOS, Haroldo de ([1984] 2004). *Galáxias*. 2. ed. São Paulo: Ed. 34.

CAMPOS, Haroldo de (1985). *A educação dos cinco sentidos*. São Paulo: Editora Brasiliense.

CAMPOS, Haroldo de (1990). *Finis mundo: A Última Viagem*. Ouro Preto: Tipografia do Fundo de Ouro Preto.

CAMPOS, Haroldo de ([2000] 2004). *A máquina do mundo repensada*. 2. ed. Cotia: Ateliê Editorial.

CAMPOS, Haroldo de (2002). Da Poesia Concreta a *Galáxias* e *Finismundo* (Trad. Geraldo Gerson de Souza). In: CAMPOS, Haroldo de. *Depoimentos de oficina*. São Paulo: Unimarco Editora, p. 15-58.

CAMPOS, Haroldo de (2003). *Ilíada de Homero*. Trad. Haroldo de Campos. Org. Trajano Vieira. 4. ed. São Paulo: Arx.

CAMPOS, Haroldo de (2004). *Crisantempo: no espaço curvo nasce um*. São Paulo: Perspectiva.

CAMPOS, Haroldo de (2006). *Odisseia de Homero: Fragmentos*. São Paulo: Editora Olavobrás, p. 5-6.

CAMPOS, Haroldo de (2009). *Entremilênios*. São Paulo: Perspectiva.

CANEVARO, Lilah-Grace (2012). *Hesiod's Works and Days: An Interpretative Commentary*. Durham theses, Durham University. Disponível em: <<http://etheses.dur.ac.uk/5255/>>. Acesso em 28 abr. 2021.

CANFORA, Luciano (1980). *Ideologie del Classicismo*. Torino: Einaudi.

CANFORA, Luciano (1986). *La biblioteca scomparsa*. Palermo: Sellerio editore.

CANFORA, Luciano (1993). La Biblioteca e il Museo. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (dir.). *Lo Spazio Letterario della Grecia Antica*. Vol. I. T. II. L'Ellenismo. Roma: Salerno Editrice, p. 11-29.

CARDOSO, Zélia A. (2005). SBEC 20 anos: uma história. *Classica*. Disponível em: <[https://www.classica.org.br/download/download?ID\\_DOWNLOAD=5](https://www.classica.org.br/download/download?ID_DOWNLOAD=5)>. Acesso em 06 set. 2020.

CARDOSO, Zélia A. (2014). O percurso dos Estudos Clássicos no Brasil. *Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 27, n. 1, p. 17-35.

CARDOSO, Zélia A. (2020). Trinta anos de *Classica*, a Revista Brasileira de Estudos Clássicos. *Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 33, n. 2, p. 205-224.

CAREY, Chris (2009). Genre, occasion and performance. In: BUDELMANN, Felix (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Lyric*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 21-38.

CARSON, Anne (1999). *Economy of the Unlost (Reading Simonides of Keos with Paul Celan)*. Princeton: Princeton University Press.

CARTLEDGE, Paul; GREENWOOD, Emily (2002). Herodotus as a Critic: Truth, Fiction, Polarity. In: BAKKER, Egbert; DE JONG, Irene; VAN WEES, Hans (eds.). *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden; Boston; Köln: Brill, p. 371-372.

CARVALHAL, Tania Franco ([1986] 2006). *Literatura comparada*. São Paulo: Ática.

CARVALHO, Olavo de (1996). *O imbecil coletivo: Atualidades inculturais brasileiras*. Rio de Janeiro: Faculdade da Cidade.

CASERTANO, Giovanni ([2009] 2011). *Os pré-socráticos*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. São Paulo: Edições Loyola.

CASSIN, Barbara (ed.) (1992). *Nos Grecs et leurs modernes: Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*. Paris : Éditions du Seuil.

CASSIO, Albio Cesare (2002). Early editions of the Greek epics and Homeric textual criticism in the sixth and fifth centuries BC. In: MONTANARI, Franco (ed.). *Omero Tremila Anni Dopo*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, p. 105-136.

CASTELLO, Luis A. (2009). *La tensión entre oralidad y escritura en Grecia y el testimonio de Alcides de Elea*. Buenos Aires. Ed. de la Facultad de Filosofía y Letras Universidade de Buenos Aires.

CASTIAJO, Isabel (2012). *O Teatro Grego em Contexto de Representação*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

CASTILHO, Ataliba T. de (1963). Robert Henri Aubreton. *Alfa*, v. 4, p. 133-7.

CASTILHO, Ataliba T. de; SARIAN, Haiganuch (2021). Robert Henri Aubreton: um mestre fundador. *Em Tese*, v. 27, n. 2, p. 65-71.

CATENACCI, Carmine (2000). I classici e noi (G. Pontiggia, *I contemporanei del futuro. Viaggio nei classici*). *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, v. 64, n. 1, p. 129-41.

CAWKWELL, G. L. (1995). Early Greek Tyranny and the People. *The Classical Quarterly*, v. 45, p. 73-86.

CELAN, Paul (2009). *Cristal*. Edição bilíngue, seleção e tradução Cláudia Cavalcanti. São Paulo: Iluminuras.

CÉSAIRE, Aimé ([1955; 1987] 2004). *Discours sur le colonialisme, suivi du Discours sur la négritude*. Paris : Présence Africaine.

CÉSAIRE, Aimé ([1956] 2012). *Cahier d'un Retour au Pays Natal, Diário de um Retorno ao País Natal*. Trad. Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

CÉSAIRE, Aimé ([1987] 2010). *Discurso sobre a Negritude*. Org. Carlos Moore. Belo Horizonte: Nandyala.

CHAMBERS, Mortimer (1990). Ernst Curtius. In: BRIGGS, Ward W.; CALDER III, William M. (eds.). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*. New York; London: Garland Publishing, p. 37-42.

CHANTRAINE, Pierre (1968). *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des Mots*. Paris : Éditions Klincksieck.

CHAPANSKI, Gissele (2003). *Uma tradução da Tékhne grammatikē, de Dionísio Trácio, para o português*. 217f. Dissertação (Mestrado em Letras) – Estudos Linguísticos da Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

CHENEY, Lynne V. (1988). *Humanities in America: A Report to the President, the Congress, and the American People*. Washington, DC: National Endowment for the Humanities.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (orgs.) (2008). *A Tradição Clássica e o Brasil*. Brasília: Fortium.

CHIARINI, Gioacchino (1995). Gli umanisti. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (dir.). *Lo Spazio Letterario della Grecia Antica*. Vol. II. La Ricezione e l'Attualizzazione del Testo. Roma: Salerno Editrice, p. 661-712.

CHRISTENSEN, Joel (2020). Panhellenism. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 190-192.

CHRISTENSEN, Joel (2021). Save the Humanities With This One Simple Trick! *Sententiae Antiquae*, 11 jan. Disponível em: <<https://sententiaeantiquae.com/2021/01/11/save-the-humanities-with-this-one-simple-trick/>>. Acesso em 13 mar. 2021.

CINGANO, Ieranò (1985). Clistene di Sicione, Erodoto e i Poemi del Ciclo Tebano. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, v. 20, n. 2, p. 31-40.

CIXOUS, Hélène (1974). *Prénoms de personne*. Paris : Éditions du Seuil.

CLACK, Jerry (1982). Editor's Note. *The Classical World*, v. 75, n. 6, p. 366.

CLACK, Jerry (1989). Regional and Local Classical Organizations and the High Schools. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 295-304.

CLARK, Taís; SILVA, Rafael (2017). Entre literatura e democracia, uma demanda: Por uma literatura democrática. *Em Tese*, v. 23, n. 1, p. 67-84.

CLAY, Diskin (1992). The World of Hesiod. *Ramus*, v. 21, p. 131-155.

CLAY, Jenny Strauss (1983). *The Wrath of Athena: Gods and Men in the Odyssey*. Princeton: Princeton University Press.

CLAY, Jenny Strauss (2003). *Hesiod's Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press.

CLEMM, Wilhelm (1872). *Ueber Aufgabe und Stellung der classischen Philologie insbesondere ihr Verhältniss zur vergleichenden Sprachwissenschaft*. Gießen: J. Ricker.

COELHO, Maria Cecília de Miranda Nogueira (2010). Ilusão e representação na *Helena* de Eurípidés. CARDOSO, Zelia de Almeida; DUARTE, Adriane da Silva. *Estudos sobre o teatro antigo*. São Paulo: Alameda, p. 51-78.

COFFEY, Michael (1957). The Function of the Homeric Simile. *The American Journal of Philology*, v. 78, n. 2, p. 113-132.

COGGESHALL, Porter E. (1989). Who's #1 in the Ratings? In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 3-14.

COHEN, Beth (ed.) (1995). *The Distaff Side: Representing the Female in Homer's Odyssey*. New York: Oxford University Press.

COLE, Susan Guettel (1989). Taking Classics into the Twenty-First Century: A Demographic Portrait. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 15-23.

COLEMAN, John (1996). Did Egypt Shape the Glory That Was Greece? In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 280-302.

COLESANTI, Giulio (2014). Two Cases of Submerged Monodic Lyric: Symptotic Poetry and Lullabies. In: COLESANTI, Giulio; GIORDANO, Manuela (eds.). *Submerged Literature in Ancient Greek Culture: An Introduction*. Berlin; Boston: De Gruyter, p. 90-106.

COLLINS, Derek (2001). Homer and Rhapsodic Competition in Performance. *Oral Tradition*, v. 16, n. 1, p. 129-167.

COLONNA, Vincent (2004). *Autoficcion & autres mythomanies littéraires*. Auch: Tristram.

COMPAGNON, Antoine ([1998] 2012). *O demônio da teoria: Literatura e senso comum*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

COMPTON, Todd M. (2006). Chapter 3. Archilochus: Sacred Obscenity and Judgment. In: \_\_\_\_\_. *Victim of the Muses: Poet as Scapegoat, Warrior and Hero in Greco-Roman and Indo-European Myth and History*. Washington: Center for Hellenic Studies. Disponível em: <<http://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4914>>. Acesso em: 15 fev. de 2021.

CONFIANT, Raphaël (2006). *Aimé Césaire, une traversée paradoxale*. Paris : Écriture.

CONNOR, W. R. ([1986] 1989). The New Classical Humanities and the Old. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 25-38.

CONNOR, W. R. (1987). Tribes, Festivals and Processions: Civic Ceremonial and Political Manipulation in Archaic Greece. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 107, p. 40-50.

CONNOR, W. R. (1989a). After Smashing the Wedgwood. *The American Scholar*, v. 58, n. 4, p. 533-541.

CONNOR, W. R. (1989b). City Dionysia and Athenian Democracy. *Classica et Mediaevalia*, v. XL, p. 7-32.

COOK, Erwin (2020). Mythic Background. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 62-69.

CORCELLA, Aldo (2006). The New Genre and its Boundaries: Poets and Logographers. In: RENGAKOS, Antonios; TSAKMAKIS, Antonios (eds.). *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden; Boston: Brill, p. 33-56.

- CORDEIRO, Tiago de Melo (2022). *The Portrayals of Achilles: Manhood and heroism unraveled by two distinct narrators*. 71f. Undergraduate Thesis (Bachelor in English) — Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte.
- CORDERO, Néstor L. ([2004] 2011). *Sendo, se é: a tese de Parmênides*. Trad. Eduardo Wolf. São Paulo: Odysseus Editora.
- CORNFORD, Francis M. (1950). *The Unwritten Philosophy and other Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- CORNFORD, Francis M. (1952). *Principium sapientiae*. The origins of Greek philosophical thought. Cambridge: Cambridge University Press.
- CORRÊA, Paula da Cunha ([1998] 2009). *Armas e varões: A guerra na lírica de Arquíloco*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: Unesp.
- CORRÊA, Paula da Cunha (2001). Classical Studies in Brazil. *Classical Bulletin*, 77.2, p. 216-239.
- CORRÊA, Paula da Cunha ([2002] 2008). *Harmonia: Mito e música na Grécia antiga*. 2. ed. São Paulo: Humanitas.
- CORRÊA, Paula da Cunha (2010). *Um bestiário arcaico: Fábulas e imagens de animais na poesia de Arquíloco*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- COSTA, Lorena Lopes da (2018). *Heróis antigos e modernos: a falsificação para se pensar a história*. Belo Horizonte: Fino Traço.
- COUPRIE, Dirk L. (2018). *When the Earth Was Flat: Studies in Ancient Greek and Chinese Cosmology*. Amsterdam: Springer.
- COUTINHO, Eduardo F. (2003). *Literatura comparada na América Latina: ensaios*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- COZZO, Andrea (2011). F. A. Wolf, la Scienza dell' Antichità e noi: Come possiamo uscire dal XIX secolo? *Mètis*, N.S. 9, p. 339-364.
- CRAINIC, Corina (2014). Courants épiques dans les littératures antillaises. L'exploration d'une conscience fragmentée. *Revue Analyses*, v. 9, n. 3, p. 266-298.
- CRANE, Gregory (1989). Computers and Research in the Classics: The Evolution of the Electronic Library. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 117-32.
- CRENSHAW, Kimberlé (1989). Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum*, p. 139-67.
- CREUZER, Friedrich (1807). *Das akademische Studium des Alterthums, nebst einem Plane und des philologischen Seminarium auf der Universität zu Heidelberg*. Heidelberg: Mohr & Zimmer.



- CREVELD, Martin van (2004). *Ascensão e declínio do Estado*. Tradução Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes.
- CROISSET, Maurice (1887). *Histoire de la littérature grecque*. Tome premier. Homère — La poésie cyclique — Hésiode. Paris : Ernest Thorin.
- CROISSET, Maurice (1926). Comptes rendus bibliographiques : François Hédelin, abbé d'Aubignac. *Conjectures académiques ou Dissertation sur l'Iliade*. *Revue des Études Grecques*, tome 39, fasc. 182, p. 373-4.
- CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.) (1989). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America.
- CULLER, Jonathan (1990). Anti-Foundational Philology. *Comparative Literature Studies*, v. 27, n. 1, p. 49-52.
- CUNHA, Luiz Antônio (2007). *A universidade temporã: O ensino superior, da Colônia à Era Vargas*. 3. ed. São Paulo: Editora UNESP.
- CUNHA, Maria Helena Lisboa (2013). A estética da ilusão de Górgias de Leontinos. *[SYN]THESIS*, v. 6, n. 1, p. 39-46.
- CURTIUS, Ernst Robert ([1948] 2013). *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. Trad. Teodoro Cabral (com colaboração de Paulo Rónai). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- CUSSET, François (2003). *French Theory: Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*. Paris: Éditions La Découverte.
- DACIER, Anne ([1711] 1741). *L'Iliade d'Homère, traduite en françois, avec des remarques*. 4 vol. Paris : Gabriel Martin, Jean-Baptiste Coignard et les frères Guérin.
- DACIER, Anne (1714). *Des Causes de la corruption du goust*. Paris : Rigaud.
- DALY, Lloyd W. (1961). Hesiod's Fable. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 92, p. 45-51.
- D'ANSSE DE VILLOISON, J. Baptista Caspar (1788). *Homeri Ilias ad veteris codicis Veneti fidem recensita*. Scholia in eam antiquissima. Venetiis: Typis et sumptibus Fratrum Coleti.
- DARBO-PESCHANSKI, Catherine (2011). The origins of Greek Historiography. In: MARINCOLA, J. *A companion to Greek and Roman historiography*. Malden: Blackwell Publishing, p. 27-38.
- DAVIES, Malcolm (1989). The Date of the Epic Cycle. *Glotta*, Bd. 1/2, p. 89-100.
- DAVIS, Angela (1981). *Women, Race, & Class*. New York: Random House.
- DAVIS, Angela ([1981] 2016). *Mulheres, raça e classe*. Trad. Heci Regina Candiani. 1. ed. São Paulo: Boitempo.
- DAVIS, Angela (1984). *Women, Culture, & Politics*. New York: Random House.

DAVIS, Angela ([1984] 2017). *Mulheres, cultura e política*. Trad. Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo.

DAVIS, Gregson (2007). 'Homecomings without Home': Representations of (Post)colonial *nostos* (Homecoming) in the Lyric of Aimé Césaire and Derek Walcott. In: GRAZIOSI, Barbara; GREENWOOD, Emily (eds.). *Homer in the Twentieth Century: Between World Literature and the Western Canon*. Oxford: Oxford University Press, p. 191-209.

DAVISON, J. A. (1955). Peisistratus and Homer. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 86, p. 2-21.

DAVISON, J. A. (1958) Notes on Panathenaea. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 78, p. 23-42.

DAVISON, J. A. (1962). The Homeric Question. In: WACE, A. J. B.; STUBBINGS, F. H. *Companion to Homer*. London: Macmillan, p. 234-65.

DE JONG, Irene J. F. ([2001] 2004). *A Narratological Commentary on the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press.

DE MAN, Paul (1982). The Return to Philology. In: DE MAN, Paul. *The Resistance to Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 21-6.

DECLEVA, Fernanda (1966). *Antisthenis Fragmenta*. Milano, Varese: Istituto Editoriale Cisalpino.

DÉCULTOT, Élisabeth (2000). Les lectures françaises de Winckelmann. Enquête sur une généalogie croisée de l'histoire de l'art. *Revue Germanique Internationale*, v. 13, p. 49-65.

DEE, James H. (1989). 'Cultural Literacy' and the Classics. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 273-81.

DEE, James H. (2003-04). Black Odysseus, white Caesar: When did "white people" become "white"? *The Classical Journal*, v. 99, n. 2, p. 157-67.

DEGANI, Enzo (1993). L'epigramma. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (dir.). *Lo Spazio Letterario della Grecia Antica*. Vol. I. T. II. L'Ellenismo. Roma: Salerno Editrice, p. 197-233.

DEJEAN, Joan E. ([1997] 2005). *Antigos contra Modernos: as guerras culturais e a construção de um fin de siècle*. Trad. Zaida Maldonado. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

DEMANDT, Alexander (1972). Politische Aspekte im Alexanderbild der Neuzeit. Ein Beitrag zur historischen Methodenkritik. *Archiv für Kulturgeschichte*, v. 54, p. 325-363.

DEMETRIOU, Tania (2015). The Homeric Question in the Sixteenth Century: Early Modern Scholarship and the Text of Homer. *Renaissance Quarterly*, v. 68, p. 496-557.

DEMONT, Paul (2004). H.-I. Marrou et « les deux colonnes du temple ». In : PAILLER, Jean-Marie ; PAYEN, Pascal (éds.). *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire « le Marrou »*. Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Toulouse : Presses universitaires du Midi, p. 109-19.

- DENAT, Céline (2008). Nietzsche, pensador da história? Do problema do “sentido histórico” à exigência genealógica (trad. V. Gosselin). *Cadernos Nietzsche*, v. 24, p. 7-42.
- DEPEW, D. (2007). From Hymn to Tragedy: Aristotle’s Genealogy of Poetic Kinds. In: CSAPO, E.; MILLER, M. *The origins of Theater in ancient Greece and beyond: From ritual to drama*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 126-49.
- DERRIDA, Jacques (1967). *De la Grammatologie*. Paris : Les Éditions de Minuit.
- DERRIDA, Jacques ([1968] 1972). La pharmacie de Platon. In : DERRIDA, Jacques. *La dissémination*. Paris: Éditions du Seuil, p. 69-197.
- DERRIDA, Jacques (1984). *Otobiographies : L’enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre*. Paris: Éditions Galilée.
- DERRIDA, Jacques ([1967] [trad. orig. 1976] 1997). *Of Grammatology*. Trad. Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore; London: The Johns Hopkins University Press.
- DERRIDA, Jacques (1986). *Schibboleth pour Paul Celan*. Paris : Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1991). *Donner le temps*. 1. La fausse monnaie. Paris : Éditions Galilée.
- DERRIDA, Jacques ([1992] 2014). *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Trad. Marileide Dias Esqueda. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- DERRIDA, Jacques (1996a). *Apories*. Paris : Galilée.
- DERRIDA, Jacques (1996b). *Le monolinguisme de l’autre : ou la prothèse d’origine*. Paris : Galilée, 1996.
- DERRIDA, Jacques (1997). *De l’hospitalité*. Paris : Calmann-Lévy.
- DESMOND, Marilynn (2020). Homer in the Latin West in the Middle Ages. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 435-43.
- DESROUSSEAUX, A. M.; ASTRUC, Charles (eds.) (1956). *Athénée de Naucratis*. Les Deipnosophistes. Livres I et II. Paris : Les Belles Lettres.
- DETIENNE, Marcel ([1967] 1981). *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*. Préface de Pierre Vidal-Naquet. Paris: François Maspero.
- DETIENNE, Marcel ([1981] 1992). *A invenção da mitologia*. Trad. André Telles, Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro, Brasília: José Olympio, UnB.
- DETIENNE, Marcel (1988a). L’écriture et ses nouveaux objets intellectuels en Grèce. In : DETIENNE, Marcel (dir.). *Les savoirs de l’écriture : En Grèce ancienne*. Lille: Presses Universitaires de Lille, p. 7-26.

DETIENNE, Marcel (1988b). L'espace de la publicité, ses opérateurs intellectuels dans la cité. In : DETIENNE, Marcel (dir.). *Les savoirs de l'écriture : En Grèce ancienne*. Lille: Presses Universitaires de Lille, p. 29-81.

DETIENNE, Marcel ([1989] 1991). *A escrita de Orfeu*. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

DETIENNE, Marcel ([2005] 2014). *Os gregos e nós: Uma antropologia comparada da Grécia antiga*. Trad. Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre (1974). *Les Ruses de l'intelligence : La métis chez les Grecs*. Paris : Flammarion.

DEVEREUX, George (1987). Thamyris and the Muses. *The American Journal of Philology*, v. 108, n. 2, p. 199-201.

DEWALD, Carolyn (2002). 'I didn't give my own genealogy': Herodotus and the authorial persona. In: BAKKER, Egbert J.; DE JONG, Irene J. F.; VAN WEES, Hans (eds.). *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden; Boston; Köln: Brill, p. 267-290.

DEZOTTI, Maria Celeste Consolin; NEVES, Maria Helena de Moura (1987). Os Estudos Clássicos nas Universidades Brasileiras. *Euphrosyne*, Lisboa, v. 15, p. 343-355.

DICKIE, Matthew (1978). *Dike* as a moral term in Homer and Hesiod. *Classical Philology*, v. 73, p. 91-101.

DIDEROT, Denis; D'ALEMBERT, Jean le Rond (orgs.) (1751-1772). *L'Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. 1<sup>re</sup> édition. Dix-sept volumes. Paris. Disponível em: <[https://fr.wikisource.org/wiki/Encyclop%C3%A9die,\\_ou\\_Dictionnaire\\_raisonn%C3%A9\\_des\\_sciences,\\_des\\_arts\\_et\\_des\\_m%C3%A9tiers](https://fr.wikisource.org/wiki/Encyclop%C3%A9die,_ou_Dictionnaire_raisonn%C3%A9_des_sciences,_des_arts_et_des_m%C3%A9tiers)>. Acesso em: 27 jul. 2017.

DIEHL, Ernest (1940). "... Fuerunt ante Homerum poetae". *Rheinisches Museum für Philologie*, 89, p. 81-114.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walter (eds.) (1960). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmann.

DIETERICH, Hermann; HILLER, Friedrich von (eds.) (1934). *Usener und Wilamowitz: Ein Briefwechsel, 1870-1905*. Leipzig; Berlin: B. G. Teubner.

DIOP, Cheikh Anta ([1955] 1979). *Nations Nègres et Culture: De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*. 2 Vol. Paris : Présence Africaine.

DIOP, Cheikh Anta ([1960] 1987). *L'Afrique Noire Précoloniale: Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des États modernes*. Seconde éd. Paris: Présence Africaine.

DIOP, Cheikh Anta (1974). *The African Origin of Civilization: Myth or Reality*. Transl. by Mercer Cook. New York; Westport: Lawrence Hill & Company.

- DODDS, Eric R. (1951) *The Greeks and The Irrational*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- DOHERTY, Lillian (2020). Gendered Reception of Homer. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 523-5.
- DOMINIK, William J. (2007). Africa. In: KALLENDORF, Craig (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 117-31.
- DONATO, Riccardo Di (1986). Storia della tradizione come storia della cultura: Filologia e storia nei *Prolegomena* di F. A. Wolf. *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, ser. III, v. 16, n. 1, p. 127-139.
- DORANDI, Tiziano (1999). Introduction: Antigone de Caryste. In: ANTIGONE DE CARYSTE. *Fragments*. Texte établi et traduit par Tiziano Dorandi. Paris : Les Belles Lettres, p. XI-CXXXIII.
- DOTTI, Ugo ([1987] 2006). *Vida de Petrarca*. Trad. Luís André Nepomuceno. Campinas: Editora da UNICAMP.
- DOURADO-LOPES, Antonio Orlando de O. (2009). Zeus na religião grega: antropomorfismo, hegemonia e atividade celeste nos testemunhos de Homero e de Hesíodo. *Nuntius Antiquus*, n. 3, p. 50-69.
- DOURADO-LOPES, Antonio Orlando de O. (2019). A Musa Calíope e a beleza do canto em Homero e em Hesíodo. *Nuntius Antiquus*, v. 15, n. 1, p. 13-60.
- DOUSSET-SEIDEN, Christine (2005). La Nation française et l'Antiquité à l'époque napoléonienne. *Anabases*, n. 1, p. 59-74.
- DOVER, Kenneth ([1978] 1989). *Greek Homosexuality*. Updated and with a new Postscript. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- DOVER, Kenneth (ed.) (1993). *Aristophanes' Frogs*. Oxford: Clarendon Press.
- DRACHMANN, A. B. (ed.) (1997). *Scholia Vetera in Pindari Carmina*. Vol. III. Stuttgart; Leipzig: Teubner.
- D'SOUZA, Dinesh (1991). *Illiberal Education: The Politics of Race and Sex on Campus*. New York: Free Press.
- DU BOIS, W. E. B. (1903). *The Souls of Black Folk*. New York: New American Library.
- DU BOIS, W. E. B. (1935). *Black Reconstruction in America, 1860 – 1880*. New York: Russell and Russell.
- DUARTE, Adriane da Silva (2016). Por uma história da tradução dos clássicos greco-latinos no Brasil. *Translatio*, v. 12, 43-62.
- DUBOIS, Page (2001). *Trojan Horses: Saving the Classics from Conservatives*. New York: New York University Press.

DUCHEMIN, Jacqueline (1955). Platon et l'héritage de la poésie. *Revue des Études Grecques*, vol. LXVIII (319-323), p. 12-37.

DUÉ, Casey; MARKS, Jim (2020). The Homeric Question. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 585-589.

DUGAS-MONTBEL, Jean-Baptiste (1831). *Histoire des poésies homériques*. Paris : Firmin Didot Frères.

DUPONT-ROC, Roselyne ; LALLOT, Jean (1980). *La Poétique d'Aristote*. Traduction et notes de Roselyne Dupont-Roc e Jean Lallot. Paris: Éditions du Seuil.

DURAN, Maria Renata da Cruz (2009). *Retórica e eloquência no Rio de Janeiro (1759-1834)*. 2009. 195f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de História, Direito e Serviço Social, Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”, Franca (SP).

DYSON, Stephen L. (1989). Complacency and Crisis in Late Twentieth-Century Classical Archaeology. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 211-220.

EBBOTT, Mary (2020). Homeric Epic in Performance. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 9-20.

EDMUNDS, Lowell (1989). Introduction. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. ix-xxviii.

EDWARDS, Mark W. (1975). Type-Scenes and Homeric Hospitality. *Transactions of the American Philological Association*, v. 105, p. 51-72.

EDWARDS, Mark W. (1987). *Homer: Poet of the Iliad*. London: Johns Hopkins University Press.

EDWARDS, Mark W. (1992). Homer and Oral Tradition: The Type-Scene. *Oral Tradition*, v. 2, n. 2, p. 284-330.

EDWARDS, Michael (2007). Alcidamas. In: WORTHINGTON, Ian (ed.). *A Companion to Greek Rhetoric*. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 47-57.

EGGER, A.-E.; GALUSKY, Ch. (1844). *Méthode pour étudier l'accentuation grecque*. Paris : Dezobry, E. Magdeleine et C<sup>e</sup>, Lib.-Éditeurs.

EICHSTÄDT, Heinrich ([1827] 1850). Oratio de Io. Godofredo Eichhornio. In: EICHSTÄDT, Heinrich. *Opuscula oratoria*. 2. ed. Jena: Libraria Maukiana, p. 595-629.

ELIOT, T. S. ([1919] 1982). Tradition and the Individual Talent. *Perspecta*, v. 19, p. 36-42.

ELIOT, T. S. ([1932] 1936). *Essays Ancient and Modern*. New York: Harcourt, Brace and Company.

ELIAS, Norbert ([1939] 2011). *O Processo Civilizador*. Vol. I. Uma História dos Costumes. Trad. Ruy Jungmann. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar.

ELSE, Gerald (1965). *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*. New York: The Norton Library.

ELSNER, Jaś (2013a). Paideia: Ancient Concept and Modern Reception. *International Journal of the Classical Tradition*, v. 20, n. 4, p. 136-152.

ELSNER, Jaś (2013b). Reception and redemption: some questions in response to Charles Martindale's call for a new humanism. *Classical Receptions Journal*, v. 5, n. 2, p. 212-7.

ELSNER, Jaś (2017). Pfeiffer, Fraenkel, and Refugee Scholarship in Oxford during and after the Second World War. In: CRAWFORD, Sally; ULMSCHNEIDER, Katharina; ELSNER, Jaś. *Ark of Civilization: Refugee Scholars and Oxford University, 1930-1945*. Oxford: Oxford University Press, p. 25-49.

ENENKEL, Karl A. E. ([2012] 2014). Petrarch. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 479-82.

ENGELS, Friedrich ([1884] 2014). *A origem da família, da propriedade privada e do estado: trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan*. Trad. Leandro Konder. Rio de Janeiro: Best Bolso.

ERCOLANI, Andrea (2014). Defining the Indefinable: Greek Submerged Literature and Some Problems of Terminology. In: COLESANTI, Giulio; GIORDANO, Manuela (eds.). *Submerged Literature in Ancient Greek Culture: An Introduction*. Berlin; Boston: De Gruyter, p. 7-18.

ERNOUT, Alfred; MEILLET, Alfred (1951). *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine: Histoire des Mots*. Paris : Librairie C. Klincksieck.

ERSKINE, Andrew (1995). Culture and Power in Ptolemaic Egypt: The Museum and Library of Alexandria. *Greece & Rome*, v. 42, n. 1, p. 38-48.

ERSKINE, Andrew (2001). *Troy between Greece and Rome: Local Tradition and Imperial Power*. Oxford: Oxford University Press.

ESPAGNE, Michel (2005). Le philhellénisme entre philosophie et politique. Un transfert franco-allemand. *Revue germanique internationale*, v. 1-2, p. 61-75.

ESPAGNE, Michel ; MAUFROY, Sandrine (2011). Présentation. *Revue germanique internationale*, v. 14, p. 5-14.

ESPAGNE, Michel ; MAUFROY, Sandrine (2016). Introduction. In : ESPAGNE, Michel ; MAUFROY, Sandrine (dir.). *L'Hellénisme de Wilhelm von Humboldt et ses prolongements européens*. Paris : Éditions Demopolis, p. 7-11.

ETTE, Ottmar ([2016] 2019). *O caso Jauss: a compreensão a caminho de um futuro para a filologia*. Trad. Giovanna Chaves. Apres. Regina Zilberman. Goiânia: Caminhos.

EVRIGENIS, Ioannis; PELLERIN, Daniel (2004). Introduction. In: HERDER, Johann Gottfried. *Another Philosophy of History and Selected Political Writings*. Translated. with

introduction and notes by Ioannis Evrigenis and Daniel Pellerin. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, p. ix-xxxix.

FABRE-SERRIS, Jacqueline (2016). Anne Dacier (1681), Renée Vivien (1903): Or What Does it Mean for a Woman to Translate Sappho? In: WYLES, Rosie; HALL, Edith (eds.). *Women Classical Scholars: Unsealing the Fountain from the Renaissance to Jacqueline de Romilly*. Oxford: Oxford University Press, p. 78-102.

FABRICIUS, Johann Andreas (1752). *Abriß einer allgemeinen Historie der Gelehrsamkeit*. 1. Band. Leipzig: Weidmann.

FANTHAM, Elaine (1989). The growth of literature and criticism at Rome. In: KENNEDY, George A. (ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism: Vol. 1. Classical Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 220-44.

FANTUZZI, Marco (1993). Il sistema letterario della poesia alessandrina nel III sec. a.C. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (dir.). *Lo Spazio Letterario della Grecia Antica*. Vol. I. T. II. L'Ellenismo. Roma: Salerno Editrice, p. 31-73.

FANTUZZI, Marco; HUNTER, Richard ([2002] 2005). *Tradition and innovation in Hellenistic poetry*. Cambridge: Cambridge University Press.

FANTUZZI, Marco; TSAGALIS, Christos (eds.) (2015). *The Greek Epic Cycle and Its Ancient Reception: A Companion*. Cambridge: Cambridge University Press.

FAULKNER, Andrew (ed.) (2011). *The Homeric Hymns: Interpretative Essays*. Oxford: Oxford University Press.

FEHLING, D. (1979). Zwei Lehrstücke über Pseudo-Nachrichten (Homeriden, Lelantischer Krieg). *Rheinisches Museum für Philologie*, v. 122, n. 3/4, p. 193-210.

FENIK, Bernard (1968). *Typical Battle Scenes in the Iliad*. Wiesbaden: Steiner.

FERNANDES, Thaís (2017). *A Literatura Latina no Brasil: Uma história de traduções*. 205f. Tese (Estudos da Tradução). Letras, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.

FERRARI, G. R. F. (1989). Plato and poetry. In: KENNEDY, George A. (ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism: Vol. 1. Classical Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 92-148.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Hollanda (1999). *Aurélio século XXI: o dicionário da Língua Portuguesa*. 3. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

FERRERI, Luigi (2007). La questione omerica dal Cinquecento al Settecento. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

FERRY, Luc; RENAUT, Alain (1988). *La pensée 68: Essai sur l'anti-humanisme contemporain*. Paris: Gallimard.

FERTIK, Harriet (2017). Review of *Classics, the Culture Wars, and Beyond*. *Bryn Mawr Classical Review*, 2017.06.33. Disponível em: <<https://bmcr.brynmawr.edu/2017/2017.06.33/>>. Acesso em 01 ago. 2020.



- FIGUEIRA, Thomas (1989). The Prospects of Ancient History. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 369-81.
- FINKELBERG, Margalit (2006). Regional Texts and the Circulation of Books: the Case of Homer. *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, v. 46, p. 231-48.
- FINKELBERG, Margalit (2017). Homer at the Panathenaia: Some possible scenarios. In: TSAGALIS, Christos; MARKANTONATOS, Andreas (eds.). *The Winnowing Oar – New Perspectives in Homeric Studies*. Studies in Honor of Antonios Rengakos. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, p. 29-40.
- FINKIELKRAUT, Alain (1987). *La défaite de la pensée*. Paris : Éditions Gallimard.
- FINLEY, Moses ([1943] 1954). *The World of Odysseus*. Rev. ed. Berkeley: University of California.
- FINLEY, Moses I. (1959). Was Greek Civilization Based on Slave Labour? *Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte*, v. 8, n. 2, p. 145-164.
- FINLEY, Moses I. (ed.) ([1960] 1968). *Slavery in Classical Antiquity: Views and Controversies*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FLACELIÈRE, Robert; CHAMBRY, Émile (1975). Vie d'Alexandre : Notice. In : PLUTARQUE. *Vies*. Tome IX. Alexandre-César. Texte établi et traduit par Robert Flacelière et Émile Chambry. Paris : Les Belles Lettres, p. 2-29.
- FLAIG, Egon (2003). Towards ‚Rassenhygiene‘: Wilamowitz and the German New Right. In: GILDENHARD, Ingo; RUEHL, Martin (eds.). *Out of Arcadia: Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*. London: University of London, p. 105-28.
- FLASHAR, Hellmut (1956). Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik. *Hermes*, v. 84, p. 12-48.
- FLEMING, Katie (2007). Fascism. In: KALLENDORF, Craig (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 342-54.
- FLEMING, Katie (2012a). Heidegger, Jaeger, Plato: The Politics of Humanism. *International Journal of the Classical Tradition*, v. 19, n. 2, p. 82-106.
- FLEMING, Katie (2012b). Odysseus and Enlightenment: Horkheimer and Adorno's *Dialektik der Aufklärung*. *Journal of the Classical Tradition*, v. 19, n. 2, p. 107-28.
- FLORES, Guilherme Gontijo (2019). *Calímaco: Epigramas de Calímaco*. Tradução, introdução e notas. Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- FOLEY, John Miles (1995). *The Singer of Tales in Performance*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press.
- FORD, Andrew (1988). The Classical Definition of ΠΑΨΩΙΔΙΑ. *Classical Philology*, v. 83, n. 4, p. 300-7.

- FORD, Andrew (2002). *Origins of criticism: Literary culture and poetic theory in classical Greece*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- FORD, Andrew (2010). Plato's two Hesiods. In: BOYS-STONES, G. R.; HAUBOLD, J. H. (eds.). *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, p. 133-154.
- FORD, Philip (1995). Jean Dorat and the Reception of Homer in Renaissance France. *International Journal of the Classical Tradition*, v. 2, n. 2, p. 265-74.
- FORD, Philip (2006). Homer in the Renaissance. *Renaissance Quarterly*, v. 59, n. 1, p. 1-28.
- FORD, Philip (2007). France. In: KALLENDORF, Craig (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 156-68.
- FORMISANO, Marco (2018). Introduction. Marginality and the Classics: Exemplary Extraneousness. In: FORMISANO, Marco; KRAUS, Christina Shuttleworth (eds.). *Marginality, Canonicity, Passion*. Oxford: Oxford University Press, 1-28.
- FORNARO, Sotera (2011). Christian Gottlob Heyne dans l'histoire des études classiques. *Revue germanique internationale*, v. 14, p. 15-26.
- FORNARO, Sotera ([2012] 2014). Wolf, Friedrich August. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 668-70.
- FORNARO, Sotera (2016). Christian Gottlob Heyne et Wilhelm von Humboldt. In: ESPAGNE, Michel ; MAUFROY, Sandrine (dir.). *L'Hellénisme de Wilhelm von Humboldt et ses prolongements européens*. Paris : Éditions Demopolis, p. 15-29.
- FORSDYKE, Sara (2006). Land, labor and economy in Solonian Athens: breaking the impasse between archaeology and history. In: BLOK, Josine; LARDINOIS, André (eds.). *Solon of Athens: New Historical and philological approaches*. Leiden; Boston: Brill, p. 334-350.
- FORTES, Fábio da Silva (2019). *A dialética e as letras: Imagens e paradigmas do pensar no Fedro de Platão*. 382f. Tese — Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- FOUCAULT, Michel (1966). *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, Michel ([1969] 2009). O que é um autor? In: FOUCAULT, Michel. *Ditos & Escritos III*. Trad. Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, p. 264-98.
- FOUCAULT, Michel (1971). *L'ordre du discours*. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris : Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (1975). *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Paris : Gallimard.

- FOWLER, Robert L. (1990). Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff. In: BRIGGS, Ward W.; CALDER III, William M. (eds.). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*. New York; London: Garland Publishing, p. 489-522.
- FOWLER, Robert L. (2006). Herodotus and his prose predecessors. In: DEWALD, Carolyn; MARINCOLA, John (eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 29-45.
- FOWLER, Robert L. (2009). Blood for the ghosts: Wilamowitz in Oxford. *Syllecta Classica*, v. 20, p. 171-213.
- FOWLER, Rowena (1983). ‘On Not Knowing Greek’: The Classics and the Woman of Letters. *The Classical Journal*, v. 78, n. 4, p. 337-49.
- FRADE, Gustavo Henrique Montes (2017a). Homero e a questão homérica. *Em Tese*, v. 23, n. 3, p. 209-36.
- FRADE, Gustavo Henrique Montes (2017b). *Pretendentes e profecias ou a experiência da indeterminação na Odisseia*. 2017. 291 f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- FRANCISCO, Gilberto da Silva (2020). George Grote, a história da Grécia e a democracia. SILVA, Glaydson José da; CARVALHO, Alexandre Galvão (orgs.) (2020). *Como se escreve a história da Antiguidade: Olhares sobre o antigo*. São Paulo: Editora Unifesp, p. 29-46.
- FRÄNKEL, Hermann (1921). *Die homerischen Gleichnisse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- FRÄNKEL, Hermann (1946). Man’s “Ephemeros” Nature According to Pindar and Other. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 77, p. 131-145.
- FRASER, Nancy (1989). *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- FRASER, P. M. (1972). *Ptolemaic Alexandria*. 3 vol. Oxford: Clarendon Press.
- FREIRE, Paulo (1974). *Pedagogia do oprimido*. São Paulo: Paz e Terra.
- FREEMAN, Kenneth (1907). *Schools of Hellas: An essay on the practice and theory of ancient Greek education from 600 to 300 B.C.* Ed. by M. J. Rendall. London: Macmillan and Co.
- FREUND, Wilhelm ([1874-76] 1884-85). *Triennium philologicum oder Grundzüge der philologischen Wissenschaft für Jünger der Philologie zur Wiederholung und Selbstprüfung*. I–VI. Leipzig: W. Violet.
- FRIAS, Ivan (2004). *Doença do corpo, doença da alma: Medicina e filosofia na Grécia clássica*. Rio de Janeiro, São Paulo: Ed. PUC-Rio, Loyola.
- FRIES, Almut (2015). Martin Litchfield West (1937-2015). *Studia Metrica et Poetica*, v. 2, n. 2, p. 152-158.

- FROMM, Harold (1991). *Academic Capitalism and Literary Value*. Athens: University of Georgia Press.
- FUKUYAMA, Francis (1998). Review of Hanson and Heath, *Who Killed Homer? Foreign Affairs*, v. 77, n. 4 (July–August), p. 121–22.
- FUMAROLI, Marc (2001). Les abeilles et les araignées. In : LECOQ, Anne-Marie (ed.). *La Querelle des Anciens et des Modernes : XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*. Paris : Gallimard, p. 7-218.
- FUNARI, Pedro Paulo (2020). Os estudos clássicos e a Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, alguns comentários históricos. *Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 33, n. 2, p. 239-247.
- FUNARI, Pedro Paulo; SILVA, Glaydson José; MARTINS, Adilton Luís (org.) (2008). *História antiga: Contribuições brasileiras*. São Paulo: Annablume; Fapesp.
- FUNKE, Hermann (1990). F. A. Wolf (translated by Michael Armstrong). In: BRIGGS, Ward W.; CALDER III, William M. (eds.). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*. New York; London: Garland Publishing, p. 523-8.
- FURET, François ([1982] 1990). *A oficina da história*. Trad. Felipe Jarro. Rev. Joaquim Duarte Peixoto. Lisboa: Gradiva.
- FURLAN, Mauri (org.) (2006). *Clássicos da teoria da tradução: Vol. 4*. Renascimento. Florianópolis, UFSC/NUPLITT.
- FUSILLO, Massimo (1993). Apollonio Rodio. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (dir.). *Lo Spazio Letterario della Grecia Antica*. Vol. I. T. II. L'Ellenismo. Roma: Salerno Editrice, p. 107-43.
- GAGARIN, Michael (1973). *Dikē* in the Works and Days. *Classical Philology*, v. 68, p. 81-94.
- GAGARIN, Michael (1974). *Dikē* in archaic Greek thought. *Classical Philology*, v. 69, p. 186-97.
- GAGNEBIN, Jeanne-Marie (2014). *Limiar, aura e rememoração*. São Paulo: Editora 34.
- GALINSKY, Karl (1991). Classics beyond Crisis. *Classical World* 84, p. 441-53.
- GALUSKY, C. (1848). Critiques et historiens modernes de l'Allemagne. II. Wolf. *Revue des Deux Mondes*, tome I, p. 849-878.
- GARRAFFONI, Renata Senna (2020). *Classica on-line: os desafios do encontro dos volumes impressos com o mundo digital*. *Classica*, v. 33, n. 2, p. 253-256.
- GENTILI, Bruno (1977). I cosidetti dattilo-epitriti nella poesia orale pre-omerica. In: GENTILI, B.; GIANNINI, P. Preistoria e formazione dell'esametro. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, n. 26, p. 7-37.
- GENTILI, Bruno ([1985] 1988). *Poetry and its public in ancient Greece: from Homer to the fifth century*. Translated by Thomas Cole. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

GENTILI, Bruno; CERRI, Giovanni ([1975] 1988). *History and Biography in Ancient Thought*. Amsterdam: J. C. Gieben.

GHANDOUR, Samea (2020). *Os mimos de Herodas: Tradução e comentário dos mimiambos e estudo do gênero mimo no Período Helenístico*. 211f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo.

GIANOTTI, Gian Franco (1992). La festa: la poesia corale. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (eds.). *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Vol. I: La produzione e la circolazione del testo. Tomo I: La polis. Roma: Salerno Editrice, p. 143-175.

GIBBON, Edward ([1776-87] 1952). *The Decline and Fall of the Roman Empire*. 2 vols. Chicago; London; Toronto: Encyclopaedia Britannica.

GILBERT, Stuart (1955). *James Joyce's Ulysses*. New York: Vintage Books.

GILDENHARD, Ingo. *Philologia perennis? Classical Scholarship and Functional Differentiation*. In: GILDENHARD, Ingo; RUEHL, Martin (eds.) (2003). *Out of Arcadia: Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*. London: Institute of Classical Studies; School of Advanced Study; University of London, p. 161-204.

GILDENHARD, Ingo; RUEHL, Martin (eds.) (2003). *Out of Arcadia: Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*. London: Institute of Classical Studies; School of Advanced Study; University of London.

GIMBUTAS, Marija (1982). *Goddesses and Gods of Old Europe: Myths and Cult Images*. Berkeley: University of California Press.

GIRARD, Paul (1889). *L'Éducation Athénienne au V<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C.* Ouvrage couronné par l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris: Librairie Hachette.

GLESS, Darryl L.; SMITH, Barbara (eds.) (1992). *The Politics of Liberal Education*. Durham: Duke University Press.

GLISSANT, Édouard (1981). *Le discours antillais*. Paris : Gallimard.

GÖBEL, Johannes ([2012] 2014). Dacier, Anne & André. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 137-8.

GODLEY, A. D. (ed.) (1961-66). *Herodotus*. 4 v. Ed. A. D. Godley. Cambridge: Harvard University, 1961-66.

GOETHE, Johann Wolfgang ([1827] 1960). Homer wieder Homer. In: GOETHE, Johann Wolfgang. *Berliner Ausgabe: Poetische Werke*. Band 1-16. Berlin, p. 592.

- GOFF, Barbara (1995a). 1. Introduction: History, Tragedy, Theory. In: GOFF, Barbara (ed.). *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*. Austin: University of Texas Press, p. 1-37.
- GOFF, Barbara (ed.) (1995b). *History, Tragedy, Theory: Dialogues on Athenian Drama*. Austin: University of Texas Press.
- GOLD, Barbara K. (1995). Response to Heath, "Self-Promotion and the 'Crisis' in Classics." *Classical World* 89.1, p. 25-27.
- GOLDHILL, Simon (1987). The Great Dionysia and Civic Ideology. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 107, p. 58-76.
- GOLDHILL, Simon (1991). *The Poet's Voice: Essays on Poetics and Greek Literature*. Cambridge; New York; Port Chester; Melbourne; Sydney: Cambridge University Press.
- GOLDHILL, Simon (2021). The Politics of the Classical Tradition. *Bryn Mawr Classical Review*, 27 fev. 2021. Disponível em: <<https://bmcr.brynmawr.edu/2021/2021.02.45/>>. Acesso em 14 mar. 2021.
- GONZALEZ, Francisco (2011). The Hermeneutics of Madness: Poet and Philosopher in Plato's *Ion* and *Phaedrus*. In: DESTRÉE, Pierre; HERRMANN, Fritz-Gregor (eds.). *Plato and the Poets*. Leiden; Boston: Brill, p. 93-110.
- GONZÁLEZ, José M. (2016). Hesiod and the Disgraceful Shepherds: Pastoral Politics in a Panhellenic *Dichterweihe*? In: BINTLIFF, John; RUTTER, Keith (eds.). *The Archaeology of Greece and Rome: Studies in Honour of Anthony Snodgrass*. Edinburgh: Edinburgh University Press, p. 223-261.
- GONZÁLEZ, José M. (2020a). Hesiod and Homer. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 129-132.
- GONZÁLEZ, José M. (2020b). Rhapsodes and the Homēridai. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 196-198.
- GOSETTI-MURRAYJOHN, Angela (2006). Sappho as the Tenth Muse in Hellenistic Epigram. *Arethusa*, v. 39, n. 1, p. 21-45.
- GOULD, John (1983). Homeric Epic and the Tragic Moment. In: WINNIFRITH, Tom; MURRAY, Penelope; GRANSDEN, K. W. (eds.). *Aspects of the Epic*. London: Macmillan Press, p. 32-45.
- GRAF, Fritz (ed.) (1997). *Einleitung in die lateinische Philologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- GRAF, Fritz (ed.) ([1997] 2003). *Introduzione alla Filologia Latina*. Edizione italiana a cura di Marina Molin Pradel. Traduzione di Silvia Palermo. Roma: Salerno Editrice.
- GRAFF, Gerald (1979). *Literature Against Itself: Literary Ideas in Modern Society*. Chicago; London: The University of Chicago Press.

GRAFF, Gerald (1992). *Beyond the Culture Wars: How Teaching the Conflicts Can Revitalize American Education*. New York: Norton.

GRAFTON, Anthony (1979). The Origins of Scholarship. *American Scholar*, v. 48, n. 2, p. 236-46; 256-61.

GRAFTON, Anthony (1981a). *Prolegomena* to Friedrich August Wolf. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, v. 44, p. 101-129.

GRAFTON, Anthony (1981b). Wilhelm von Humboldt. *The American Scholar*, v. 50, n. 3, p. 371-81.

GRAFTON, Anthony (1983a). *Joseph Scaliger: A Study in the History of Classical Scholarship*. Oxford: Clarendon Press.

GRAFTON, Anthony (1983b). Polyhistor into *Philolog*: Notes on the transformation of German classical scholarship, 1780-1850. *History of Universities*, v. III, p. 159-192.

GRAFTON, Anthony (1991). *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800*. Cambridge; London: Harvard University Press.

GRAFTON, Anthony (1992). Renaissance Readers of Homer's Ancient Readers. In: LAMBERTON, Robert; KEANEY, John J. (eds.). *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*. Princeton: Princeton University Press, p. 149-72.

GRAFTON, Anthony ([1997] 1998). *Les Origines tragiques de l'érudition : Une histoire de la note en bas de page*. Traduit par Pierre-Antoine Fabre. Paris : Éditions du Seuil.

GRAFTON, Anthony; MOST, Glenn M.; ZETZEL, James E. G. (1985). Introduction. In: WOLF, Friedrich August. *Prolegomena to Homer*. Princeton: Princeton University Press, p. 3-35.

GRAHAM, Hugh (1961). The Classics in the Soviet Union. *The Classical World*, v. 54, n. 7, p. 205-208 + 211-213.

GRATWICK, A. S. (1982). Ennius' *Annales*. In: KENNEY, E. J.; CLAUSEN, W. V. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature*. II. Latin Literature. Cambridge: Cambridge University Press, p. 60-76.

GRAVER, Bruce (2007). Romanticism. In: KALLENDORF, Craig (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 72-86.

GRAZIOSI, Barbara (2002). *Inventing Homer: The Early Reception of Epic*. Cambridge: Cambridge University Press.

GRAZIOSI, Barbara (2008). The Ancient Reception of Homer. In: HARDWICK, Lorna; STRAY, Christopher (eds.). *A Companion to Classical Receptions*. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell, p. 26-37.

GRAZIOSI, Barbara (2010). Hesiod in classical Athens: Rhapsodes, orators, and Platonic discourse. In: BOYS-STONES, G. R.; HAUBOLD, J. H. (eds.). *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, p. 111-132.

GRAZIOSI, Barbara ([2016] 2021). *Homero*. Trad. Marcelo Musa Callari, Maria Fernanda Lapa Cavallari. Araçoiaba da Serra: Editora Mnēma.

GRAZIOSI, Barbara (2021). Classics, Postcritique: How the field should go forward. *The Daily Princeton*, 31 mar. 2021. Disponível em: <<https://www.dailyprincetonian.com/article/2021/04/classics-postcritique-western-humanities-future>>. Acesso em 02 abr. 2021.

GRAZIOSI, Barbara; HAUBOLD, Johannes (2005). *Homer: The Resonance of Epic*. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury.

GREEN, Peter (1999a). Homer Lives! *New York Review of Books* 46.5, p. 45-48.

GREEN, Peter (1999b). Mandarins and Iconoclasts. *Arion*, 3rd ser., 6.3, p. 122-49.

GREEN, Tamara (1989). *Black Athena* and Classical Historiography: Other Approaches, other views. *Arethusa*, 8 (Special Issue), p. 55-65.

GREEN, Tamara (1995). Response to Heath, "Self-Promotion and the 'Crisis' in Classics." *Classical World* 89.1, p. 28-31.

GREENBLATT, Stephen (1980). *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*. Chicago; London: The University of Chicago Press.

GREENE, Ellen (ed.) (1996). *Reading Sappho – Contemporary Approaches*. Berkeley: University of California Press.

GREENE, Thomas (1968). The Flexibility of the Self in Renaissance Literature. In: DEMETZ, Peter; GREENE, Thomas; NELSON, JR. Lowry (eds.). *The Disciplines of Criticism: Essays in Literary Theory, Interpretation, and History*. New Haven; London: Yale University Press, p. 241-264.

GREENWOOD, Emily (2009). *Afro-Greeks: Dialogues between Anglophone Caribbean Literature and Classics in the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press.

GREENWOOD, Emily (2020). Postcolonial Perceptions of Homeric Epic. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 532-5.

GRESSETH, Gerald K. (1970). The Homeric Sirens. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 101, p. 203-218.

GRÈZES-RUEFF, François (2004). L'analogie contemporaine dans l'*Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. In : PAILLER, Jean-Marie ; PAYEN, Pascal (éds.). *Que reste-t-il de l'éducation classique ? Relire « le Marrou »*. Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Toulouse : Presses universitaires du Midi, p. 51-60.



GRIFFIN, Jasper (1977). The Epic Cycle and the Uniqueness of Homer. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 97, p. 39-53.

GRIFFIN, Jasper (2006). Herodotus and tragedy. In: DEWALD, Carolyn; MARINCOLA, John (eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 46-59.

GRIFFITH, Mark (1983). Personality in Hesiod. *Classical Antiquity*, v. 2, n. 1, p. 37-65.

GRIFFITH, Mark (1990). Contest and Contradiction in Early Greek Poetry. In: GRIFFITH, Mark; MASTRONARDE, Donald J. (eds.). *Cabinet of the Muses: Essays on Classical and Comparative Literature in Honor of Thomas R. Rosenmeyer*. Atlanta: Scholars Press, 185-207.

GRIPP, Bruno Salviano (2015). *A Antiga Lira Lésbia: Resquícios indo-europeus na poesia de Safo e Alceu*. 278p. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

GROTTANELLI, Cristiano (1992). La parola rivelata. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (eds.). *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Vol. I: La produzione e la circolazione del testo. Tomo I: La polis. Roma: Salerno Editrice, p. 219-264.

GRUEN, Erich (1992). *Culture and National Identity in Republican Rome*. London: Duckworth.

GTHA Debate I: História Antiga, cancelamento e racismo (2021). Organização GTHA-ANPUH. Participação Fábio Morales, Félix Jácome, Gilberto da Silva Francisco, Priscilla Gontijo. Disponível em: <[https://youtu.be/gyHz-B\\_KxZI](https://youtu.be/gyHz-B_KxZI)>. Acesso em 14 mar. 2021.

GUARINELLO, Norberto Luiz (2003). Uma morfologia da história: As formas da História Antiga. *Politeia: História e Sociedade*, v. 3, n. 1, p. 41-61.

GUMBRECHT, Hans Ulrich ([2004] 2010). *Produção de presença: o que o sentido não consegue transmitir*. Trad. Ana Isabel Soares. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. PUC-Rio.

GURDON, Meghan Cox (2020). Even Homer Gets Mobbed: A Massachusetts school has banned ‘The Odyssey’. *The Wall Street Journal*, 27 dez. 2020. Disponível em: <<https://www.wsj.com/articles/even-homer-gets-mobbed-11609095872>>. Acesso em 13 mar. 2021.

GUSDORF, Georges (1964). *L’Univerisité en Question*. Paris : Payot.

GUTKIN, Len (2021). The Review: Cancellation or Critique? *The Chronicle of Higher Education*, 8 fev. 2021. Disponível em: <<https://www.chronicle.com/newsletter/chronicle-review/2021-02-08>>. Acesso em 14 mar. 2021.

GUTZWILLER, Kathryn (2007). *A Guide to Hellenistic Literature*. Malden; Oxford; Victoria: Blackwell Publishing.

GUTZWILLER, Robert (1989). Classics in the Courts. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 351-61.

GUYARD, Marius-François; CARRÉ, Jean Marie (1951). *La littérature comparée*. Paris: Presses Universitaires de France.

HADOT, Ilsetraut (2005). *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*. Contribution à l'histoire de l'éducation et de la culture dans l'antiquité. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin.

HAINSWORTH, Bryan (1993). *The Iliad: A commentary*. Volume III: Books 9-12. Cambridge: Cambridge University Press.

HALBERSTADT, Manfred (1955). On Solon's "Eunomia" (Frg. 3 D). *The Classical Weekly*, v. 48, n. 15, p. 197-203.

HALEY, Shelley P. (1989). Classics and Minorities. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 333-38.

HALEY, Shelley P. (1993) Black Feminist Thought and Classics: Re-membering, Re-claiming, Re-empowering. In: RABINOWITZ, Nancy Sorkin; RICHLIN, Amy (eds.). *Feminist Theory and the Classics*. New York; London: Routledge.

HALL, Edith (1988). When did the Trojans turn into Phrygians? Alcaeus 42.15. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, v. 73, p. 15-18.

HALL, Edith (1989). *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition through Tragedy*. Oxford: Clarendon Press.

HALL, Edith (1996). When Is a Myth Not a Myth? Bernal's "Ancient Model". In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 333-48.

HALL, Edith (2008). *The Return of Ulysses: A cultural history of Homer's Odyssey*. London; New York: I. B. Tauris.

HALL, Edith (2021). On Not Apologising for Teaching and Promoting 'Classics'. *The Edithorial*, 21 fev. 2021. Disponível em: <<https://edithorial.blogspot.com/2021/02/on-not-apologising-for-teaching-and.html?m=1%22>>. Acesso em 14 mar. 2021.

HALL, Jonathan (2007). *A History of the Archaic Greek World ca. 1200-479 BCE*. 2. ed. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing.

HALLETT, Judith (1989). The Women's Classical Caucus. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 339-50.

HALLETT, Judith (1993). Feminist Theory, Historical Periods, Literary Canons, and the Study of Greco-Roman Antiquity. In: RABINOWITZ, Nancy Sorkin; RICHLIN, Amy (eds.). *Feminist Theory and the Classics*. New York; London: Routledge.

HALLETT, Judith (1996). Sappho and Her Social Context: Sense and Sensuality. In: GREENE, Ellen (ed.). *Reading Sappho – Contemporary Approaches*. Berkeley: University of California Press, p. 125-142.

HALLETT, Judith (1997). 1. Introduction. In: HALLETT, Judith; NORTWICK, Thomas Van (eds.). *Compromising Traditions: The personal voice in classical scholarship*. London; New York: Routledge, p. 1-15.

HALLETT, Judith; NORTWICK, Thomas Van (eds.) (1997). *Compromising Traditions: The personal voice in classical scholarship*. London; New York: Routledge.

HALLIWELL, Stephen (1987). *The Poetics by Aristotle*. Translation and commentaries by Stephen Halliwell. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

HALLIWELL, Stephen (1989). Aristotle's poetics. In: KENNEDY, George A. (ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism: Vol. 1. Classical Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 149-183.

HALPERIN, David M. (1989). Normalizing Greek Desire. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 257-72.

HALPERIN, David M. (1990). *One Hundred Years of Homosexuality and Other Essays on Greek Love*. New York; London: Routledge.

HALPERIN, David M.; WINKLER, John J.; ZEITLIN, Froma I. (eds.) (1990). *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*. Princeton: Princeton University Press.

HALPORN, James W. (1989). Foreign Scholars and American Classical Education. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 305-16.

HANDLEY, E. W. (1985). Comedy. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 355-425.

HANINK, Johanna (2017). Archives, Repertoires, Bodies, and Bones: Thoughts on Reperformance for Classicists. In: HUNTER, Richard; UHLIG, Anna (eds.). *Imagining Reperformance in Ancient Culture: Studies in the Traditions of Drama and Lyric*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 21-41.

HANINK, Johanna (2021). If Classics Doesn't Change, Let It Burn. *The Chronicle of Higher Education*, 11 fev. 2021. Disponível em: <<https://www.chronicle.com/article/if-classics-doesnt-change-let-it-burn>>. Acesso em 14 mar. 2021.

HANSON, Victor Davis (2019). *The Case for Trump*. New York: Basic Books.

HANSON, Victor Davis (2021). Is the wisdom of Homer immune to cancel culture?

– *Toronto Sun*, 08 jan. 2021. Disponível em: <<https://torontosun.com/opinion/columnists/hanson-is-the-wisdom-of-homer-immune-to-cancel-culture>>. Acesso em 13 mar. 2021.

– *The Daily Signal*, 11 jan. 2021. Disponível em: <<https://www.dailysignal.com/2021/01/11/is-the-wisdom-of-homer-immune-to-cancel-culture/>>. Acesso em 13 mar. 2021.

HANSON, Victor Davis; HEATH, John (1997). Who Killed Homer? *Arion*, v. 5, n. 2, p. 108-154.

HANSON, Victor Davis; HEATH, John (1998). *Who Killed Homer?: The Demise of Classical Education and the Recovery of Greek Wisdom*. New York; London; Toronto; Sydney; Singapore: The Free Press.

HARDWICK, Lorna; STRAY, Christopher (eds.) (2008). *A companion to classical receptions*. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing.

HARL, Marguerite; DORIVAL, Gilles; MUNNICH, Olivier ([1988] 2007). *A Bíblia grega dos Setenta: Do judaísmo helenístico ao cristianismo antigo*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola.

HARLOE, Katherine (2009). *Ingenium et doctrina*. Historicism and the imagination in Winckelmann, Heyne and Wolf. In: HUMMEL, Pascale (ed.). *Metaphilology: Histories and Languages of Philology*. Paris: Philologicum, p. 91-116.

HARLOE, Katherine (2013). *Winckelmann and the Invention of Antiquity: History and Aesthetics in the Age of Altertumswissenschaft*. Oxford: Oxford University Press.

HARLOE, Katherine (2018). Winckelmania: Hellenomania between ideal and experience. In: HARLOE, Katherine; MOMIGLIANO, Nicolett; FARNOUX, Alexandre (eds.). *Hellenomania*. London; New York: Routledge, p. 40-55.

HARPER, Douglas (2016). *Online etymology dictionary*. Disponível em: <<https://www.etymonline.com/>>. Acesso em: 27 jul. 2020.

HARRISON, Jane Ellen (1915). *Alpha and Omega*. London: Sidgwick & Jackson.

HARTMAN, Andrew (2015). *A War for the Soul of America: A History of the Culture Wars*. Chicago; London: The University of Chicago Press.

HARTOG, François ([1980] 2014). *O espelho de Heródoto: Ensaio sobre a representação do outro*. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG.

HARTOG, François ([1995] 2003). Fazer a viagem a Atenas: a recepção francesa de Johann Joachim Winckelmann. In: *Os antigos, o passado e o presente*. Org. José Otávio Guimarães. Trad. Sonia Lacerda, Marcos Veneu e José Otávio Guimarães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 155-85.

HARTOG, François (1996). *Mémoire d'Ulysse : Récits sur la frontière en Grèce ancienne*. Paris : Gallimard.

HARTOG, François (2003). O confronto com os antigos. In: HARTOG, François. *Os antigos, o passado e o presente*. Org. José Otávio Guimarães; trad. Sonia Lacerda, Marcos Veneu e José Otávio Guimarães. Brasília: Editora Universidade de Brasília, p. 113-154.

HATZISTAVROU, Antony (2011). 'Correctness' and Poetic Knowledge: Choric Poetry in the *Laws*. In: DESTRÉE, Pierre; HERRMANN, Fritz-Gregor (eds.). *Plato and the Poets*. Leiden; Boston: Brill, p. 361-86.

- HAUBOLD, Johannes H. (2007). Homer after Parry: Tradition, Reception, and the Timeless text. In: GRAZIOSI, Barbara; GREENWOOD, Emily (eds.). *Homer in the Twentieth Century*. Oxford: Oxford University Press, p. 27-46.
- HAUBOLD, Johannes H. (2010). Shepherd, farmer, poet, sophist: Hesiod on his own reception. In: BOYS-STONES, G. R.; HAUBOLD, J. H. (eds.). *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, p. 11-30.
- HAUGEN, Kristine Louise (2011). *Richard Bentley: Poetry and Enlightenment*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- HAUGEN, Kristine Louise (2020). Homer in Early Modern Europe. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 505-16.
- HAVELOCK, Eric (1963). *Preface to Plato*. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press.
- HAVELOCK, Eric (1978). *The Greek Concept of Justice from its Shadow in Homer to its Substance in Plato*. Cambridge; London: Harvard Univ. Press.
- HAVELOCK, Eric (1983). The Linguistic Task of the Presocratics. In: ROBB, Kevin (ed.). *Language and Thought in Early Greek Philosophy*. La Salle: The Hegeler Institute, p. 7-82.
- HAYNES, Kenneth (2007). Modernism. In: KALLENDORF, Craig (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 101-14.
- HEATH, John R. (1995). Self-Promotion and the 'Crisis' in Classics. *Classical World* 89, p. 3-24.
- HEATH, Malcolm (1985). Hesiod's Didactic Poetry. *Classical Quarterly*, v. 35, n. 2, p. 245-263.
- HEFFERNAN, James A. (1993). *Museum of Words: The Poetics of Ekphraisis from Homer to Ashbery*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- HELLER-ROAZEN, Daniel (2002). Tradition's Destruction: On the Library of Alexandria. *October*, v. 100, p. 133-53.
- HENDERSON, Jeffrey (1989). The Training of Classicists. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 89-98.
- HENRICHS, Albert (1998). Nachwort. In: WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von. *Geschichte der Philologie*. 3. Auflage. Stuttgart, Leipzig: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH, p. 81-93.
- HEPP, Noémi (1966). Homère et la société française du XVII<sup>e</sup> siècle. *Travaux de linguistique et de littérature*, v. IV, n. 2, p. 39-49.
- HERDER, Johann Gottfried (1774). *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*. Beytrag zu vielen Beyträgen des Jahrhunderts. Riga: Hartknoch.

HERDER, Johann Gottfried (1778 [1882]). *Denkmal Johann Winckelmann's*: Johann Gottfried Herder's aus dem Jahre 1778. Nach der Kasseler Handschrift zum ersten Male herausgegeben von Dr. Albert Duncker. Kassel: Verlag von Theodor Kay.

HERDER, Johann Gottfried (Anon.) (1795). Homer, ein Günsling der Zeit. In: SCHILLER, Friedrich (ed.). *Die Horen*. 3. & 4. Band. Tübingen: J. G. Cottaischen Buchhandlung, p. 53-88.

HERINGTON, John (1985). *Poetry into drama*. Early tragedy and the Greek poetic tradition. Berkeley, University of California Press.

HERINGTON, John (1997). Possessing the Golden Key. In: KRAMER, Hilton; KIMBALL, Roger (eds.). *The Future of the European Past*. Chicago: Ivan R. Dee, p. 109-26.

HERRON, Carolivia (1990). Philology as Subversion: The Case of Afro-America. *Comparative Literature Studies*, v. 27, n. 1, p. 62-65.

HERZOG, Reinhart (1983). On the relation of disciplinary development and historical self-presentation – The case of Classical Philology since the end of the eighteenth century. In: GRAHAM, Loren; LEPENIES, Wolf; WEINGART, Peter. (eds.). *Functions and Uses of Disciplinary Histories*. Vol. VII. Dordrecht; Boston; Lancaster: D. Reidel Publish Co., p. 281-90.

HEUBECK, Alfred (1990). Commentary to Books IX-XII (Homer's *Odyssey*). In: HEUBECK, Alfred; HOEKSTRA, Arie (eds.). *A Commentary of Homer's Odyssey*. Vol. II. Books IX-XVI. Oxford: Clarendon Press.

HEUBECK, Alfred (1998). General Introduction. In: HEUBECK, Alfred; WEST, Stephanie; HAINSWORTH, J. B. (1998). *A Commentary on Homer's Odyssey*. Volume I. Introduction and Books I-VIII. Oxford: Clarendon Press, p. 3-23.

HEYNE, Christian Gottlob (1768). Recension von *Raisonnements über die protestantischen Universitäten in Deutschland*, Johann David Michaelis (Frankfurt, 1768). *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 10. October 1768, 122. Stück, p. 1009-11.

HEYNE, Christian Gottlob (1772). *Einleitung in das Studium der Antike, oder Grundriss einer Anführung zur Kenntnis der alten Kunstwerke*. Göttingen; Gotha: Johann Christian Dieterich.

HEYNE, Christian Gottlob (1778). *Lobschrift auf Winckelmann*. Leipzig: Weygandschen Buchhandlung.

HEYNE, Christian Gottlob (1785). *Opuscula academica collecta et animadversionibus locupletata*. Vol. I. Göttingae: Apud Io. Christ. Dieterich.

HEYNE, Christian Gottlob (1789). Recension von *Homeri Ilias ad veteris codicis Veneti fidem recensita*, Jo. Bapt. Caspar d'Ansse de Villoison (Venedig, 1788). *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 4. April 1789, 55. Stück, p. 553-67.

HEYNE, Christian Gottlob (1795a). 186. Stück. Recension von *Homeri Opera Omnia*, Frid. Aug. Wolfii (Halle, 1795). *Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, 21 November 1795, p. 1857-64.

- HEYNE, Christian Gottlob (1795b). 203. Stück. *De antiqua Homeri lectione indaganda, dijudicanda ac restituenda. Göttingischen Anzeigen von gelehrten Sachen*, 19 December 1795, p. 2025-36.
- HEYNE, Christian Gottlob (1803). *Ad Apollodori Bibliothecam Observationes*. Gottingae: Typis Henrici Dieterich.
- HIGHET, Gilbert ([1949] 1976). *The classical tradition: Greek and Roman influences on Western literature*. New York; Oxford: Oxford University Press.
- HILGARD, Alfredus (1901). *Scholia in Dionysii Thracis Artem Grammaticam*. Recensuit et apparatus criticum indicesque adiecit Alfredus Hilgard. Lipsiae : In Aedibus B. G. Teubneri.
- HILLEBRAND, Karl (1865). « De la philologie en Allemagne dans la première moitié du siècle. L'École historique. » *Revue moderne*, 33, p. 239-268.
- HILSDORF, Maria Lucia Spedo (2005). *Pensando a Educação nos Tempos Modernos*. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- HIRATA, Filomena Yoshie (2020). *Classica: o início. Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 33, n. 2, p. 235-238.
- HITLER, Adolf ([1925] 2001). *Minha luta: Mein Kampf*. Trad. Klaus Von Puschén. São Paulo: Centauro.
- HOBDEN, Fiona (2013). *The symposion in ancient Greek society and thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOFSTADTER, Richard (1962). *Anti-intellectualism in American Life*. New York: Vintage Books.
- HÖLDERLIN, Friedrich (1999). *Sämtliche Gedichte und Hyperion*. Insel: Frankfurt am Main und Leipzig.
- HOLLANDA, Heloísa Buarque (2019). Introdução. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (org.). *Pensamento feminista: conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, p. 9-21.
- HOLTON, John (2018). The Reception of Alexander in the Ptolemaic Dynasty. In: MOORE, K. R. (ed.). *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*. Leiden; Boston: Brill, p. 96-118.
- HONIGMAN, Sylvie (2003). *The Septuagint and Homeric Scholarship in Alexandria: A study in the narrative of the Letter of Aristeas*. London; New York: Routledge.
- HORROCKS, Geoffrey (1997). Homer's Dialect. In: MORRIS, Ian; POWELL, Barry (eds.). *A New Companion to Homer*. Leiden; New York; Köln: Brill, p. 193-217.
- HORSTMANN, Axel (1978). Die „Klassische Philologie“ zwischen Humanismus und Historismus: Friedrich August Wolf und die Begründung der modernen Altertumswissenschaft. *Berichte zur Wissenschafts-Geschichte* 1, p. 51-70.

HOWES, George Edwin (1895). Homeric Quotations in Plato and Aristotle. *Harvard Studies in Classical Philology*, v. 6, p. 153-237.

HÜBSCHER, Bruno (2016). *Werner Jaeger e o “Terceiro Humanismo”*: O ideal político antigo na Alemanha, 1914-1936. 2016. 236f. Tese (Doutorado em História Social), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

HUIZINGA, Johan ([1938] 2014). *Homo ludens*: o jogo como elemento da cultura. Trad. João Paulo Monteiro. São Paulo: Perspectiva.

HUMMEL, Pascale (2000). *Histoire de l’histoire de la philologie*: Étude d’un genre épistémologique et bibliographique. Genève : Librairie Droz.

HUMMEL, Pascale (2003). *Philologus auctor*: Le philologue et son œuvre. Bern : Peter Lang.

HUMMEL, Pascale (2005). Histoire de la langue ou idéologie : l’allemand à la lumière du grec. *Die Sprache*, v. 45, n. 1-2, p. 68-80.

HUMMEL, Pascale (2009). *Philologia* : Recueil de textes sur la philologie. Paris : Philologicum.

HUMMEL, Pascale (2011). Comptes rendus bibliographiques : Hédelin (François), abbé d’Aubignac, *Conjectures académiques, ou Dissertation sur l’Iliade*, édition critique, avec une introduction, des notes et une conclusion, par Gérard Lambin. *Revue des Études Grecques*, tome 124, fasc. 1, p. 159-61.

HUNTER, James Davison (1991). *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.

HUNTER, Richard ([1985] 2010). *A comédia nova da Grécia e de Roma*. Traduzido por Rodrigo Tadeu Gonçalves *et al.* Curitiba: Ed. UFPR.

HUNTER, Richard (ed.) (2005). *The Hesiodic Catalogue of Women: Constructions and Reconstructions*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUNTER, Richard (2014). *Hesiodic Voices: Studies in the Ancient Reception of Hesiod’s Works and Days*. Cambridge: Cambridge University Press.

HUNTER, Richard (2018). *The Measure of Homer: The Ancient Reception of the Iliad and the Odyssey*. Cambridge: Cambridge University Press.

IGGERS, Georg G. ([1968] 1983). *The German Conception of History: The National Tradition of Historical Thought from Herder to the Present*. Revised Edition. Middletown: Wesleyan University Press.

IMMERWAHR, Henry R. (1985). Historiography. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 426-58.

INGLEBERT, Hervé (2020). Henri-Irénée Marrou. SILVA, Glaydson José da; CARVALHO, Alexandre Galvão (orgs.). *Como se escreve a história da Antiguidade: Olhares sobre o antigo*. São Paulo: Editora Unifesp, p. 241-54.



IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change) (2022). *Climate Change 2022: Mitigation of Climate Change*. Working Group III contribution to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change. Disponível em: <[https://report.ipcc.ch/ar6wg3/pdf/IPCC\\_AR6\\_WGIII\\_FinalDraft\\_FullReport.pdf](https://report.ipcc.ch/ar6wg3/pdf/IPCC_AR6_WGIII_FinalDraft_FullReport.pdf)>. Acesso em 11 abr. 2022.

IRANI, Tushar (2021). Why Classical Studies Needs Scholars Like Dan-el Padilla Peralta. *Tushar Irani*, 11 fev. 2021. Disponível em: <<https://tushar-irani.medium.com/why-classical-studies-needs-scholars-like-dan-el-padilla-peralta-cc146280181d>>. Acesso em 14 fev. 2021.

IRIGOIN, Jean (1952). *Histoire du texte de Pindare*. Paris : Librairie C. Klincksieck.

IRIGOIN, Jean (1994). Les éditions de texts. In: MONTANARI, Franco (ed.). *La Philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*. Genève: Fondation Hardt, p. 39-93.

IRWIN, Elizabeth (2005). *Solon and Early Greek Poetry: The Politics of Exhortation*. Cambridge: Cambridge University Press.

ITTI, Éliane (2015). Madame Dacier : de la traduction d'Homère à la défense d'Homère. In : COLTELLONI-TRANNOY (dir.). *La traduction : sa nécessité, ses ambiguïtés et ses pièges*. Paris : Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, p. 48-56.

JACKSON, K. David (2005). Viajando pelas *Galáxias*: guia e notas de orientação. In: MOTTA, Leda Tenório (org.). *Céu acima: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp, p. 39-53.

JACOBY, Felix (1904). *Das Marmor Parium*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

JACOBY, Russell (1987). *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*. New York: Basic Books.

JACOBY, Russell (1994). *Dogmatic Wisdom: How the Culture Wars Divert Education and Distract America*. New York: Doubleday.

JAEGER, Werner ([1933-47] 1973). *Paideia: Die Formung des griechischen Menschen*. Ungekürzter, photomechanischer Nachdruck in einem Band. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

JAEGER, Werner ([1933-47] 1995). *Paidéia: A Formação do Homem Grego*. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes.

JAHN, Otto ([1859] 1868). Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland. In: JAHN, Otto. *Aus der Alterthumswissenschaft: Populäre Aufsätze*. Bonn: Adolph Marcus, p. 2-50.

JAMES, George G. M. (1954). *Stolen Legacy: How the Wisdom of Ancient Egypt was Transformed into Greek Philosophy*. San Diego, CA: The Book Tree.

JAMESON, Fredric (1984). Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. *New Left Review* 1, no. 146, p. 53-94.

JANKO, Richard (1982). *Homer, Hesiod and the Hymns: Diachronic development in epic diction*. Cambridge: Cambridge University Press.

JANKO, Richard (1989). Dissolution and Diaspora: Ptolemy Physcon and the Future of Classical Scholarship. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 321-32.

JANKO, Richard (1994). *The Iliad: A Commentary*. Volume IV: books 13-16. Cambridge: Cambridge University Press.

JANNI, Pietro (2016). The Sea of the Greeks and Romans. In: BIANCHETTI, Serena; CATAUDELLA, Michele; GEHRKE, Hans-Joachim (eds.). *Brill's Companion to Ancient Geography: The Inhabited World in Greek and Roman Tradition*. Leiden; Boston: Brill, p. 21-43.

JARAUSCH, Konrad H. (1986). The Institutionalization of History in 18<sup>th</sup>-Century Germany. In: BÖDEKER, H. E. *et al.* (eds.). *Aufklärung und Geschichte: Studien zur deutschen Geschichtswissenschaft im 18. Jahrhundert*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, p. 25-48.

JASANOFF, Jay; NUSSBAUM, Alan. (1996). Word Games: The Linguistic Evidence in *Black Athena*. In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 177-205.

JASCHIK, Scott (2021). 'The Battle of the Classics': Author discusses his book on a 19th-century scholarly battle and its lessons for debates on the humanities today. *Inside Higher Ed*, 9 fev. 2021. Disponível em: <<https://www.insidehighered.com/news/2021/02/09/author-discusses-his-book-fight-over-classics-points-answers-questions-about>>. Acesso em 13 mar. 2021.

JEANMAIRE, Henri (1939). *Couroi et Courètes: Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille: Bibliothèque Universitaire.

JEBB, R. C. (1887). *Homer: An Introduction to the Iliad and the Odyssey*. Glasgow: James Maclehose and Sons.

JEFFERY, Lilian Hamilton (1963). *The Local Scripts of Archaic Greece: A Study of the Origin of the Greek Alphabet and its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.* Oxford: Oxford University Press.

JENKINS, Thomas E. (2020). Homer in Social Thought. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 526-7.

JENKYNS, Richard (1996). Bernal and the Nineteenth Century. In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 411-20.

JENSEN, Anthony K. (2014). Friedrich Ritschl, Otto Jahn, Friedrich Nietzsche. *German Studies Review*, v. 37, n. 3, p. 529-47.

JENSEN, Minna Skafte (2009). Homeric Scholarship in Alexandria. In: HINGE, George; KRASILNIKOFF, Jens A. (eds.). *Alexandria: A Cultural and Religious Melting Pot*. Aarhus: Aarhus University Press, p. 80-93.

- JENSEN, Minna Skafté (2011). *Writing Homer: A study based on results from modern fieldwork*. Copenhagen: Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab.
- JOHNSON, Barbara (1990). Philology: What Is at Stake?. *Comparative Literature Studies*, v. 27, n. 1, p. 26-30.
- JOHO, Tobias ([2012] 2014). Curtius, Ernst Robert. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 131-3.
- JONES, Henry Stuart (ed.) (1942). *Thucydidis Historiae*. 2 vol. Oxford: Oxford University Press.
- JORET, Charles (1910). *D'Ansse de Villoison et l'hellénisme en France*. Paris : Librairie Honoré Champion.
- JUDET DE LA COMBE, Pierre (2017). *Homère*. Paris : Gallimard.
- KAESSER, Christian (2009). Rudolf Pfeiffer: A Catholic Classicist in the Age of Protestant *Altertumswissenschaft*. Disponível em: <<https://www.princeton.edu/~pswpc/pdfs/kaesser/090906.pdf>>. Acesso em 12 fev. 2021.
- KAHN, Charles (1996). *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KALLENENDORF, Craig (2007a). Renaissance. In: KALLENENDORF, Craig (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 30-43.
- KALLENENDORF, Craig (ed.) (2007b). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing.
- KAMINSKI, Thomas (2007). Neoclassicism. In: KALLENENDORF, Craig (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 57-71.
- KAMMLER, Steffen ([2012] 2014). Nietzsche, Friedrich. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 446-8.
- KAMPAKOGLOU, Alexandros (2019). *Studies in the Reception of Pindar in Ptolemaic Poetry*. Berlin; New York: de Gruyter.
- KASSEL, R.; AUSTIN, C. (ed.) (1983). *Poetae Comici Graeci (PCG)*. Vol. IV. Aristophon – Crobylus. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- KATZ, Stephanie Quinn (1989). Keynote Address to the Conference on Teaching the Ancient World. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 39-44.

- KAUFMANN, Helen (2006). Decolonizing the Postcolonial Colonizers: Helen in Derek Walcott's *Omeros*. In: MARTINDALE, Charles; THOMAS, Richard F. (eds.). *Classics and the Uses of Reception*. Malden; Oxford; Victoria: Blackwell Publishing, p. 192-203.
- KENNEDY, George A. (1985a). Sophists and physicians of the Greek enlightenment. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 472-7.
- KENNEDY, George A. (1985b). Oratory. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 498-526.
- KENNEDY, George A. (1989a). Ancient Antecedents of Modern Literary Theory. *American Journal of Philology* 110, p. 492-98.
- KENNEDY, George A. (1989b). Language and meaning in Archaic and Classical Greece. In: KENNEDY, George A. (ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism: Vol. 1. Classical Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 78-91.
- KENNEDY, George A. (1989c). The evolution of a theory of artistic prose. In: KENNEDY, George A. (ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism: Vol. 1. Classical Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 184-99.
- KENNEDY, George A. (1989d). Hellenistic Literary and Philosophical Scholarship. In: KENNEDY, George A. (ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism: Vol. 1. Classical Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 200-19.
- KENNEDY, George A. (1992). Classics and Canons. In: GLESS, Darryl L.; SMITH, Barbara (eds.). *The Politics of Liberal Education*. Durham: Duke University Press, p. 217-25.
- KENNEDY, George A. (1994). Shifting Visions of Classical Paradigms: The "Same" and the "Other". *International Journal of the Classical Tradition*, v. 1, n. 1, p. 7-16.
- KENNEDY, Rebecca; PLANUDES, Maximus (2021). Changing Classics to Save Classics? A View from Below. *Classics at the Intersections*, 15 fev. 2021. Disponível em: <<https://rfkclassics.blogspot.com/2021/02/changing-classics-to-save-classics-view.html>>. Acesso em 14 mar. 2021.
- KENNEL, Stefanie ([2012] 2014). Schliemann, Heinrich. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.) ([2012] 2014). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 571-3.
- KERFERD, G. B. (1981). *The sophistic movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KEULS, Eva C. (1985). *The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens*. New York: Harper and Row.
- KEULS, Eva C. (1989). Archaeology and the Classics: A Ruminantion. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 225-230.

- KIERSTEAD, James (2021). No, Classics Shouldn't 'Burn'. *The Chronicle of Higher Education*, 23 fev. 2021. Disponível em: <<https://www.chronicle.com/article/no-classics-shouldnt-burn>>. Acesso em 14 mar. 2021.
- KIM, Lawrence (2020). Homer in Antiquity. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 417-434.
- KIMBALL, Roger (1990). *Tenured Radicals: How Politics Has Corrupted Our Higher Education*. New York: Harper and Row.
- KIMMEL, Flore (2006). Cultes d'Homère, aspects idéologiques. *Gaia*, n. 10, p. 171-186.
- KIMMEL-CLAUZET, Flore (2015). Homère, le premier des sophistes? In: DUBEL, Sandrine; FAVREAU-LINDER, Anne-Marie; OUDOT, Estelle (dir.). *À l'école d'Homère : La culture des orateurs et des sophistes*. Paris : Éditions Rue d'Ulm, p. 19-30.
- KIRBIHLER, François ([2012] 2014). Marrou, Henri-Irénée. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 395.
- KIRK, G. S. (1962). *The Songs of Homer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KIRK, G. S. (1985a). Homer. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 42-91.
- KIRK, G. S. (1985b). The epic tradition after Homer and Hesiod. The Homeric Hymns. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 110-6.
- KIRK, G. S. (1985c). *The Iliad: A Commentary. Volume I: books 1-4*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. ([1983] s./d.). *Os filósofos pré-socráticos*. 9. ed. Trad. Carlos Alberto Louro Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- KIVILO, Maarit (2001). The Archaic Biography of Homer. *Studia Humaniora Tartuensia*, N. 2, A. 1, p. 1-5.
- KIVILO, Maarit (2010). *Early Greek Poets' Lives: The Shaping of the Tradition*. Leiden; Boston: Brill.
- KLEMPERER, Victor (1948). Philologie im Exil. *Aufbau: Kulturpolitische Monatsschrift*, v. 10, p. 863-8.
- KLOFT, Hans ([2012] 2014). Marx, Karl. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 397-9.

KNOX, Bernard (1950). The Serpent and the Flame: The Imagery of the Second Book of the *Aeneid*. *The American Journal of Philology*, v. 71, n. 4, p. 379-400.

KNOX, Bernard ([1979] 1986). *Word and action: Essays on the Ancient Theater*. Baltimore; London: The John Hopkins University Press.

KNOX, Bernard ([1981] 1993). 2. The Walls of Thebes. In: KNOX, Bernard. *The Oldest Dead White European Males and Other Reflections on the Classics*. New York; London: W. W. Norton & Company, p. 69-106.

KNOX, Bernard (1985). Books and readers in the Greek world: From the beginnings to Alexandria. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-16.

KNOX, Bernard ([1988] 1993a). 1. The Oldest Dead White European Males. In: KNOX, Bernard. *The Oldest Dead White European Males and Other Reflections on the Classics*. New York; London: W. W. Norton & Company, p. 25-67.

KNOX, Bernard ([1988] 1993b). 3. The Continuity of Greek Culture. In: KNOX, Bernard. *The Oldest Dead White European Males and Other Reflections on the Classics*. New York; London: W. W. Norton & Company, p. 107-30.

KNOX, Bernard (1993). *The Oldest Dead White European Males and Other Reflections on the Classics*. New York; London: W. W. Norton & Company.

KNOX, Bernard (1998). Review of Hanson and Heath, *Who Killed Homer?* *Los Angeles Times*, April 5, Book Review, p. 7.

KOCH, Erduin Julius (1792). *Hodegetik für das Universitäts-Studium in allen Facultäten*. Berlin: Frankeschen Buchhandlung.

KOCH, Erduin Julius (1793). *Encyklopädie aller philologischen Wissenschaften für Schulen und Selbst-Unterricht*. Berlin: G. C. Nauck.

KONING, Hugo H. (2010a). *Hesiod: The Other Poet. Ancient Reception of a Cultural Icon*. Leiden; Boston: Brill.

KONING, Hugo H. (2010b). Plato's Hesiod: not Plato's alone. In: BOYS-STONES, G. R.; HAUBOLD, J. H. (eds.). *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, p. 89-110.

KONSTAN, David (1995). Response to Heath, "Self-Promotion and the 'Crisis' in Classics." *Classical World* 89.1, p. 31-33.

KOPFF, E. Christian (1989). Home Thoughts on British and American Classicists. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 317-20.

KÖRTE, Wilhelm (1833). *Leben und Studien Friedri. Aug. Wolf's, des Philologen*. 2 vol. Essen: G. D. Bädeker.

KRAUSZ, Luis S. (2007). *As Musas: Poesia e Divindade na Grécia Arcaica*. São Paulo: Edusp.

KRISTELLER, Paul (1948). Giovanni Pico Della Mirandola: Introduction. In: CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul; RANDALL Jr., John. *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 215-22.

KRISTELLER, Paul ([1955] 1995). *Tradição clássica e pensamento do Renascimento*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70.

KRISTELLER, Paul; RANDALL Jr., John (1948). General Introduction. In: CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul; RANDALL Jr., John. *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 1-20.

KROLL, Wilhelm ([1908] 1919). *Geschichte der klassischen Philologie*. Berlin; Leipzig: Walter de Gruyter.

KRUG, Wilhelm Traugott (1804). *Enzyklopädisch-scientifische Literatur: Erstes Heft die enzyklopädisch-philologische Literatur enthaltend*. Leipzig; Züllichau: Darnmann.

KUHN, Thomas ([1962] 1996). *The Structure of Scientific Revolutions*. 3<sup>rd</sup> ed. Chicago; London: The University of Chicago Press.

KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.) ([2012] 2014). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill.

KUHLMANN, Wolfgang (1960). *Die Quellen der Ilias*. Wiesbaden: Steiner.

KUHLMANN, Wolfgang (1984). Oral Poetry Theory and Neoanalysis in Homeric Research. *Greek, Roman and Byzantine Studies*, v. 25, p. 307-24.

KUNZE, Max ([2012] 2014). Winckelmann, Johann Joachim. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 664-7

LA DRIÈRE, Craig (1951). The Problem of Plato's *Ion*. *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, v. 10, n. 1, p. 26-34.

LA MOTTE, Houdar de (1714). *L'Iliade, poème : Avec un Discours sur Homère*. Paris : Grégoire Dupuis.

LACQUE-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc (1978). *L'Absolu littéraire: théorie de la littérature du romantisme allemand*. Paris: Éditions du Seuil.

LAFLEUR, Richard A. (ed.) (1987). *The Teaching of Latin in American Schools: A Profession in Crisis*. Decatur, GA: Scholars.

LAKS, André (1996). Le double du roi : Remarques sur les antécédents hésiodiques du philosophe-roi. In : BLAISE, Fabienne ; JUDET DE LA COMBE, Pierre ; ROUSSEAU, Philippe (dir.). *Le Métier du Mythe : Lectures d'Hésiode*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, p. 83-91.

- LAKS, André ([2006] 2013). *Introdução à “filosofia pré-socrática”*. Trad. Miriam Campolina Diniz Peixoto. São Paulo: Paulus.
- LAKS, André (2010). Plato’s ‘truest tragedy’: *Laws* Book 7, 817a-d. In: BOBONICH, Christopher (ed.). *Plato’s Laws: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 217-31.
- LAKS, André; MOST, Glenn W. (1997). *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford: Clarendon Press.
- LAMBERTON, Robert (1988). *Hesiod*. New Haven; London: Yale University Press.
- LAMBERTON, Robert (2020a). Allegory and Allegorical Interpretation. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 570-572.
- LAMBERTON, Robert (2020b). Athens and Homer. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 575-576.
- LANATA, Giuliana ([1966] 1996). Sappho’s Amatory Language. Translated by William Robins [orig. published as “Sul linguaggio amoroso di Saffo”]. In: GREENE, Ellen (ed.). *Reading Sappho – Contemporary Approaches*. Berkeley: University of California Press, p. 11-25.
- LANG, Andrew (1893). *Homer and the epic*. London: Longmans, Green, and Co.
- LANG, Andrew ([1910] 2021). *O mundo de Homero*. Trad. Letícia de Paula. Porto Alegre: Instituto Hugo de São Vítor.
- LANZA, Diego (1949). Recensioni di: Antonio Bernardini e Gaetano Righi, Il concetto di Filologia e di cultura classica nel pensiero moderno. *Aevum*, Anno 23, Fasc. 1/2, p. 194-9.
- LANZA, Diego (1981). Friedrich August Wolf : L’antico e il classico. *Belfagor*, v. 35, n. 5, p. 529-553.
- LANZA, Diego (1988). Le comédien face à l’écrit. In : DETIENNE, Marcel (dir.). *Les savoirs de l’écriture : En Grèce ancienne*. Lille: Presses Universitaires de Lille, p. 359-384.
- LANZA, Diego (1995). Problemi o discipline? In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (dir.). *Lo Spazio Letterario della Grecia Antica*. Vol. II. La Ricezione e l’Attualizzazione del Testo. Roma: Salerno Editrice, p. 713-34.
- LAPALUS, Étienne (1951). Compte rendu bibliographique de : ROBERT (Fernand). *Homère*. Paris, Presses Universitaires de France, 1950. *Revue des Études Grecques*, tome 64, fasc. 302-303, p. 514-519.
- LARBAUD, Valéry. À propos de James Joyce et de *Ulysse*. Réponse à M. Ernest Boyd. *Nouvelle Revue Française*, 1<sup>er</sup> janvier 1925.
- LATHER, Ralph; CLAMOR, Annette ([2012] 2014). Marouzeau, Jules. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill’s New Pauly History of Classical Scholarship: A*



Biographical Dictionary. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 393-4.

LAUGHY, Michael Harold (2010). *Ritual and Authority in Early Athens*. 314f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Ancient History and Mediterranean Archaeology in the Graduate Division of the University of California, Berkeley.

LAUREYS, Marc ([2012] 2014). Erasmus of Rotterdam. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 180-3.

LE GOFF, Jacques ([1977] 2013). *História e memória*. Trad. Bernardo Leitão et al. 7ª. ed. rev. Campinas: Editora da Unicamp.

LEACH, Anthony (1982). A Reply do Calder's Critics. *The Classical World*, v. 75, n. 6, p. 362-3.

LEEUWEN, J. van (1910). Homeric (Continuantur e Vol. XXXVII pag. 228). *Mnemosyne*, vol. 38, pars 4, p. 337-394.

LEFKOWITZ, Mary ([1974] 1996). Critical Stereotypes and the Poetry of Sappho. In: GREENE, Ellen (ed.). *Reading Sappho – Contemporary Approaches*. Berkeley: University of California Press, p. 26-34.

LEFKOWITZ, Mary ([1981] 2012). *The Lives of Greek Poets*. 2. ed. Baltimore: The Johns Hopkins University.

LEFKOWITZ, Mary (1989). Writing about Women in Greek Literature. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 251-56.

LEFKOWITZ, Mary (1990). *Omeros: bringing him back alive*. *The New York Times Book Review*, out. 1990.

LEFKOWITZ, Mary (1996a). Ancient History, Modern Myths. In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 3-23.

LEFKOWITZ, Mary (1996b). Review: Separate But Equal. *Arion*, v. 4, n. 2, p. 172-84.

LEFKOWITZ, Mary ([1996] 1997). *Not out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History*. Rev. Edition. New York: Basic Books.

LEFKOWITZ, Mary (1998). Homer, RIP? *National Review*, April 20, p. 53-54.

LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.) (1996). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press.

LEGHISSA, Giovanni (2007). *Incorporare l'antico: Filologia classica e invenzione della modernità*. Udine: Mimesis Edizioni.

LEHMAN, David (1991). *Signs of the Times: Deconstruction and the Fall of Paul de Man*. New York: Poseidon.

LEHNUS, Luigi (1993). Callimaco tra la 'polis' e il regno. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (dir.). *Lo Spazio Letterario della Grecia Antica*. Vol. I. T. II. L'Ellenismo. Roma: Salerno Editrice, p. 75-105.

LEITE, Augusto Bruno de Carvalho Dias (2017). *História do passado: Da conceitualização tradicional à reconfiguração em Walter Benjamin, Martin Heidegger e Sigmund Freud*. 392f. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

LEJEUNE, Philippe (1996). *Le pacte autobiographique*. Nouvelle éd. Paris : Éditions du Seuil.

LEONARD, Miriam (2005). *Athens in Paris: Ancient Greece and the Political in Post-War French Thought*. Oxford: Oxford University Press.

LEONARD, Miriam (2006). The Uses of Reception: Derrida and the Historical Imperative. In: MARTINDALE, Charles; THOMAS, Richard F. (eds.). *Classics and the Uses of Reception*. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 116-126.

LEONHARDT, Jürgen ([2012] 2014). Heyne, Christian Gottlob. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 287-9.

LESHER, James H. (1989). Classics and Philosophy: A View of Life in the Interval between Two Professions. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 231-42.

LESKY, Albin (1957). *Geschichte der griechischen Literatur*. Bern: Francke.

LESKY, Albin (1961). Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos. *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil. hist. kl.*, v. 4, p. 1-52.

LESSING, G. E. ([1766] 2011) *Laocoonte ou Sobre as fronteiras da Poesia e da Pintura: Com esclarecimentos ocasionais sobre diferentes pontos da história da arte antiga*. Introdução, tradução e notas de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras.

LÉTOUBLON, Françoise (2001). Le récit homérique, de la formule à l'image. *Europe: Homère*, Paris, n. 865, p. 20-47.

LEVENTHAL, Robert (1986). The Emergence of Philological Discourse in the German States, 1770-1810. *Isis*, v. 77, n. 2, p. 243-260.

LEVI, Primo ([1958] 1988). *É isto um homem?* Trad. Luigi Del Re. Rio de Janeiro: Rocco.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1956). Les trois humanismes. *Demain*, n. 35.

LEVIN, Susan B. (2001). *The Ancient Quarrel between Philosophy and Poetry Revisited: Plato and the Greek Literary Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2001.

LEVINE, George (1989). Graff Revisited. *Raritan*, v. 8, n. 4, p. 121-33.

LEVINE, George; BROOKS, Peter; CULLER, Jonathan; GARBER, Marjorie; KAPLAN, E. Ann; STIMPSON, Catharine R. (1989). *Speaking for the Humanities*. New York: American Council of Learned Societies. Disponível em: <[http://archives.acs.org/op/7\\_Speaking\\_for\\_Humanities.htm](http://archives.acs.org/op/7_Speaking_for_Humanities.htm)>. Acesso em 01 ago. 2020.

LEVINE, Molly Myerowitz (1989). The Challenge of *Black Athena* to Classics Today. *Arethusa*, 8 (Special Issue), p. 7-16.

LEYRA SORIANO, Ana María (2017). Mirada retrospectiva: racionalidad e irracionalidad en la Grecia Clásica. *Diálogos*, v. 101, p. 33-49.

LIMA, Elizabeth Araújo *et alii* (2021). Diálogos possíveis: É preciso ampliar o debate acadêmico para escapar das lógicas binárias que produzem os conflitos entre estudantes e professores. *piuí*, 17 fev. 2021. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/dialogos-possiveis/>>. Acesso em 15 mar. 2021.

LIMA, Luiz Costa (2000). *Mimesis: desafio ao pensamento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LIMA, Manoel Ricardo de (2016). Ler com Walter Benjamin. In: BENJAMIN, Walter. *História da literatura & ciência da literatura*. Trad. Helano Ribeiro. Rio de Janeiro: 7 Letras, p. 30-61.

LINKER, Damon (2021). Cancel the Classics? *The Week*, 8 fev. 2021. Disponível em: <<https://theweek.com/articles/965573/cancel-classics>>. Acesso em 14 mar. 2021.

LIPPERT, Philipp Daniel (1767). *Dactyliothec: das ist Sammlung geschnittener Steine der Alten aus denen vornehmsten Museis in Europa zum Nutzen der schönen Künste und Künstler; in zwey Tausend Abdrücken (Band 1): Mythologisches Tausend*.

LIVELEY, Ginevieve (2006). Surfing the Third Wave? Postfeminism and the Hermeneutics of Reception. In: MARTINDALE, Charles; THOMAS, Richard F. (eds.). *Classics and the Uses of Reception*. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 67-79.

LIVERANI, Mario (1996). The Bathwater and the Baby. In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 421-27.

LLOYD-JONES, Hugh (1971). *The Justice of Zeus*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.

LLOYD-JONES, Hugh (1982a). *Blood for the Ghosts: Classical Influences in the Nineteenth and Twentieth Centuries*. Baltimore: The Johns Hopkins University.

LLOYD-JONES, Hugh (1982b). Introduction. In: WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von. *History of Classical Scholarship*. Translated from the German by Alan Harris. Edited with Introduction and Notes by Hugh Lloyd-Jones. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, p. v-xxxii.

- LONG, A. A. (1985a). Early Greek philosophy. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 245-57.
- LONG, A. A. (1985b). Aristotle. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 527-40.
- LONG, A. A. (1985c). Post-Aristotelian philosophy. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 622-41.
- LONG, A. A. (1992). Stoic Readings of Homer. In: LAMBERTON, Robert; KEANEY, John J. (eds.). *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*. Princeton: Princeton University Press, p. 41-66.
- LÓPES GRIGERA, Luisa (2007). Iberian Peninsula. In: KALLENDORF, Craig (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 192-207.
- LORAU, Nicole (1981). *Les enfants d'Athéna: idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*. Paris: François Maspero.
- LORAU, Nicole (1984). Solon au milieu de la lice. In: CENTRE Gustave Glotz. *Aux origines de l'hellénisme : La Crète et la Grèce. Hommage à Henri Van Effenterre*. Paris : Publications de la Sorbonne, p. 199-214.
- LORAU, Nicole (1988). Solon et la voix de l'écrit. In: DETIENNE, Marcel (ed.). *Les savoirs de l'écriture: En Grèce ancienne*. Lille : Presses Universitaires de Lille, p. 95-129.
- LORAU, Nicole (1999). *La voix endeuillée : Essai sur la tragédie grecque*. Paris : Gallimard.
- LORAU, Nicole (2005). Éloge de l'anachronisme en histoire. *Espaces Temps*, 87-88, p. 127-139.
- LORAU, Nicole ([2005] 2009). *Tragédia de Atenas: a política entre as trevas e a utopia*. São Paulo: Edições Loyola.
- LORD, Albert (1948). Homer, Parry, and Huso. *American Journal of Archaeology*, v. 52, n. 1, p. 34-44.
- LORD, Albert ([1960] 1971). *The Singer of Tales*. New York: Atheneum.
- LOWENSTAM, Steven. (1997). Talking Vases: The Relationship between the Homeric Poems and Archaic Representations of Epic Myth. *The American Philological Association*, v. 127, p. 21-76.
- LOWRY, Rich (2021). Are the Classics Racist? *National Review*, 9 fev. 2021. Disponível em: <<https://www.nationalreview.com/2021/02/are-the-classics-racist/>>. Acesso em 14 mar. 2021.
- LOTTERIE, Florence (2000). L'année 1800 – Perfectibilité, progrès et révolution dans *De la littérature* de Mme de Staël. *Romantisme*, n. 108, p. 9-22.

LOURENÇO, Frederico (2011). *Odisseia (Homero)*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras.

LOURENÇO, Frederico (2013). *Ilíada (Homero)*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.

LOZAR, Angelika. ([2012] 2014). Bérard, Victor. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 40-1.

LUCAS, D. W. (1968). *The Poetics by Aristotle*. Introduction, commentary and appendixes by D. W. Lucas. Oxford: Clarendon Press.

LUCK, Georg *et al.* (1987). *AJP Today*. *American Journal of Philology* 108, p. vii-x.

LULLI, Laura (2014). Local Epics and Epic Cycles: the Anomalous Case of a Submerged Genre. In: COLESANTI, Giulio; GIORDANO, Manuela (eds.). *Submerged Literature in Ancient Greek Culture: An Introduction*. Berlin; Boston: De Gruyter, p. 76-89.

LURAGHI, Nino (2006). *Meta-historiē: Method and genre in the Histories*. In: DEWALD, Carolyn; MARINCOLA, John (eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 76-91.

LUSHKOV, Ayelet Haimson (2021). Underfunding classics and humanities is dangerous. *The Hill*, 27 fev. 2021. Disponível em: <<https://thehill.com/opinion/education/540804-underfunding-classics-and-humanities-is-dangerous>>. Acesso em 14 mar. 2021.

LUTZ, Mark (1992). Humanistic economics: history and basic principles. In: EKINS, Paul; MAX-NEEF, Manfred. *Real-life economics: Understanding wealth creation*. London; New York: Routledge, p. 90-122.

LYOTARD, Jean-François (1979). *La Condition Postmoderne*. Paris : Les Éditions de Minuit.

LYOTARD, Jean-François (1988a). *Heidegger et « les juifs »*. Paris : galilée.

LYOTARD, Jean-François (1988b). *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Paris : galilée.

MAALOUF, Amin (1998). *Les Identités meurtrières*. Paris : Grasset.

MacDONALD, Dennis Ronald (1994). *Christianizing Homer: The Odyssey, Plato, and The Acts of Andrew*. New York; Oxford: Oxford University Press.

MACHADO, Roberto (2005). Introdução: Arte, ciência, filosofia. In: MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre 'O nascimento da tragédia'*. Texto de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorf. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 7-34.

MACHADO, Roberto (2006). *O nascimento do trágico: De Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

MACKIE, C. J. (2002). Homeric Phthia. *Colby Quarterly*, v. 38, n. 2, p. 163-173.

MACKSEY, Richard; DONATO, Eugenio (eds.) (1970). *The Languages of Criticism and the Sciences of Man: The Structuralist Controversy*. Baltimore: Johns Hopkins Press.

MacMULLEN, Ramsay (1989). History in Classics. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 243-50.

MADDOLI, Gianfranco (1992). Testo scritto e non scritto. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (eds.). *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Vol. I: La produzione e la circolazione del testo. Tomo I: La polis. Roma: Salerno Editrice, p. 17-45.

MAGALHÃES, Alexandre Cardoso Nunes (2013). *A Temática Pastoral em Teócrito: Os Idílios I, III, VI, VII, XI*. 94 f. Dissertação (Mestrado em Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

MAGALHÃES, Alexandre Cardoso Nunes (2021). *A poesia de Teócrito e a projeção pastoral*. 299f. Tese (Doutorado em Estudos Clássicos) – Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

MAGUEIJO, Custódio (2013). *Luciano IV*. Trad. Custódio Magueijo. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.

MAHLER, Anthony (2011). Did Philologists Write the *Iliad*? Friedrich August Wolf's Criteria of Style and the Demonstrative Power of Citation. In: ELZE, Jens *et al.* (eds.). *Möglichkeiten und Grenzen der Philologie*. Disponível em: <<https://d-nb.info/1151473863/34>>. Acesso em: 30 dez. 2020.

MAIER, Bernhard ([2012] 2014). Creuzer, Georg Friedrich. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 124-6.

MAIER, Franz Georg (1992). *Von Winckelmann zu Schliemann – Archäologie als Eroberungswissenschaft des 19. Jahrhunderts*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

MALCOLM X (1964). The Ballot or the Bullet. April 3, 1964. Cleveland, Ohio. Disponível em: <[http://www.edchange.org/multicultural/speeches/malcolm\\_x\\_ballot.html](http://www.edchange.org/multicultural/speeches/malcolm_x_ballot.html)>. Acesso em: 08 ago. 2020.

MALROUX, Claire (2002). Avant-Propos. In : WALCOTT, Derek. *Une Autre Vie*. Traduit de l'anglais (Antilles) et présenté par Claire Malroux. Paris : Gallimard, p. 9-17.

MALTA, André (2006). *A selvagem perdição: Erro e ruína na Ilíada*. São Paulo: Odysseus.

MALTA, André (2007). Polú pollá pollôn: Multiplicidade no prêmio da Odisseia. *Synthesis*, v. 14, p. 53-70.

MALTA, André (2009). Aquiles X Odisseu. *A Ilíada à luz do Hípias Menor*. *Hypnos*, n. 23, p. 278-89.

MALTA, André (2011). Por um poeta menos divino: Uma apresentação dos *Prolegômenos a Homero (1795)*, de F. A. Wolf. *Calíope*, 22, p. 9-26.

- MALTA, André (2015). *A Musa difusa: visões da oralidade nos poemas homéricos*. São Paulo: Anna Blume Clássica.
- MALTA, André (2016). O tema da justiça e a velha “novidade” da *Odisseia*. *Organon*, v. 31, n. 60, p. 15-30.
- MALTA, André (2018). *A astúcia de ninguém: Ser e não ser na Odisseia*. Belo Horizonte: Impressões de Minas.
- MANACORDA, Mario Alighiero (2010). *História da educação: Da antiguidade aos nossos dias*. Tradução de Gaetano Lo Monaco. 13. ed. São Paulo: Cortez.
- MANGUEL, Alberto. *Homer's the Iliad and the Odyssey: A Biography*. London: Atlantic Books, 2007.
- MANSFELD, Jaap (1986). The Wilamowitz-Nietzsche struggle: Another new document and some further comments. *Nietzsche Studien*, v. 15, n. 1, p. 41-58.
- MARCHAND, Suzanne (1996). *Down from Olympus: Archaeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*. Princeton: Princeton University Press.
- MARCHAND, Suzanne (2003). From Liberalism to Neoromanticism: Albrecht Dieterich, Richard Reitzenstein, and the religious turn in *fin-de-siècle* German Classical Studies. In: GILDENHARD, Ingo; RUEHL, Martin (eds.). *Out of Arcadia: Classics and Politics in Germany in the Age of Burckhardt, Nietzsche and Wilamowitz*. London: University of London, p. 129-60.
- MARCHAND, Suzanne (2005). Philhellénisme et orientalisme en Allemagne. *Revue germanique internationale*, 1-2, p. 9-22.
- MARCHAND, Suzanne (2015). The Great War and the Classical World: GSA Presidential Address, Kansas City, 2014. *German Studies Review*, 38.2, p. 239-261.
- MARCILIO, Maria Luiza (2016). *História da Alfabetização no Brasil*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- MARE NOSTRUM (2017). Revista do Laboratório de Estudos do Império Romano e Mediterrâneo Antigo da Universidade de São Paulo, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História. Vol. 8, n. 8.
- MARINCOLA, John (2006). Herodotus and the poetry of the past. In: DEWALD, Carolyn; MARINCOLA, John (eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 13-28.
- MARKIEWICZ, Henry, GABARA, Uliana (1987). Ut Pictura Poesis... A History of the Topos and the Problem. *New Literary History*, v. 18, n. 3, p. 535-558.
- MARKS, Jim (2020). Epic Traditions. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 49-61.

- MAROUZEAU, Jules (1913). La crise des études classiques en France. In: ILBERG, Johannes; CAUER, Paul (Hrsg.). *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum Geschichte und deutsche Literatur und für Pädagogik*. 23. Band. Leipzig: B. G. Teubner, p. 196-218.
- MARQUARDT, Patricia (1982). Hesiod's ambiguous view of woman. *Classical Philology*, v. 77, n. 4, p. 283-91.
- MARQUES, Luiz (org.) (2008). *A fábrica do antigo*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- MARROU, Henri-Irénée (1946). Le siècle de Platon. À propos d'un livre récent. *Revue Historique*, v. 196, p. 142-9.
- MARROU, Henri-Irénée (1948a). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. 1. Le monde grec. Paris : Éditions du Seuil.
- MARROU, Henri-Irénée (1948b). *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. 2. Le monde romain. Paris : Éditions du Seuil.
- MARRS, Clinton W. (2007). Ragged Dick, George Babbitt, and the Problem of a Modern Classical Education. *Arion*, 3rd ser., 15.2, p. 39-56.
- MARSH, David (2007). Italy. In: KALLENDORF, Craig (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 208-21.
- MARTIN, Richard P. (1993). Telemachus and the Last Hero Song. *Colby Quarterly*, v. 29, n. 3, p. 222-240.
- MARTIN, Richard P. (2000). Synchronic Aspects of Homeric Performance: The Evidence of the *Hymn to Apollo*. In: GONZÁLZ DE TOBIA, A. M. (ed.). *Una nueva visión de la cultura griega antigua hacia el fin del milenio*. La Plata: Universidad Nacional de La Plata, p. 403-432.
- MARTIN, Richard P. (2004). Hesiod and the didactic double. *Synthesis*, v. 11, p. 31-53.
- MARTIN, Richard P. (2020). Homer in a World of Song. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 36-48.
- MARTINDALE, Charles (1997). Proper voices: Writing the writer. In: HALLETT, Judith; NORTWICK, Thomas Van (eds.). *Compromising Traditions: The personal voice in classical scholarship*. London; New York: Routledge, p. 73-101.
- MARTINDALE, Charles (1999). Did He Die, or Was He Pushed? *Arion*, 3rd ser., 6.3, p. 103-21.
- MARTINDALE, Charles; THOMAS, Richard F. (eds.) (2006). *Classics and the Uses of Reception*. Malden; Oxford; Victoria: Blackwell Publishing.
- MARTÍNEZ, Javier (2011). Onomacritus the Forger, Hipparchus' Scapegoat? In: MARTÍNEZ, Javier (ed.). *Fakes and Forgers of Classical Literature. Falsificaciones y falsarios de la Literatura Clásica*. Madrid: Ediciones Clásicas, p. 217-226.
- MARUŠIČ, Jera (2011). Poets and Mimesis in the *Republic*. In: DESTRÉE, Pierre; HERRMANN, Fritz-Gregor (eds.). *Plato and the Poets*. Leiden; Boston: Brill, p. 217-240.



- MARX, Karl ([1852] 2011). *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*. Trad. e notas Nélío Schneider. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl ([1932] 2010). *Manuscrítos econômico-filosóficos de 1844*. Trad., apres. e notas Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo.
- MARX, Karl (2010). *Cultura, arte e literatura: textos escolhidos*. Trad. José Paulo Netto e Miguel Makoto Cavalcanti Yoshida. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (1848). *Manifest der Kommunistischen Partei*. London: Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter.
- MAUFROY, Sandrine (2011). Friedrich August Wolf, un modèle philologique et ses incidences européennes. *Revue germanique internationale* [En ligne], 14 | 2011. Disponível em: <<http://journals.openedition.org/rgi/1274>>. Acesso em: 07 dez. 2020.
- MAUSS, Marcel ([1925] 2013). *Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify.
- MAVROUDI, Maria (2020a). Homer in Greece from the End of Antiquity 1: The Byzantine Reception of Homer and His Export to Other Cultures. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 444-72.
- MAVROUDI, Maria (2020b). Homer in Greece from the End of Antiquity 2: Homer after Byzantium, from the Early Ottoman Period to the Age of Nationalisms. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 473-89.
- MAY, Todd (1997). *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*. University Park, PA: The Pennsylvania State University.
- MAZUR, Peter S. (2020). The Homeric Hymns. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 152-154.
- McCLELLAND, Charles E. (1980). *State, society, and university in Germany: 1700–1914*. Cambridge et al.: Cambridge University Press.
- McCONNELL, Justine (2013). *Black Odysseys: The Homeric Odyssey in the African Diaspora since 1939*. Oxford: Oxford University Press.
- McCONNELL, Justine (2018). Performing Walcott, Performing Homer: *Omeros* on Stage and Screen. In: MacINTOSH, Fiona et al. (ed.). *Epic Performances from the Middle Ages into the Twenty-First Century*. Oxford: Oxford University Press, p. 404-417.
- McHARDY, Fiona (2004). Women's influence on revenge in ancient Greece. In: McHARDY, Fiona; MARSHALL, Eireann (eds.). *Women's Influence on Classical Civilization*. New York: Routledge, p. 92-114.
- McHARDY, Fiona; MARSHALL, Eireann (eds.) (2004). *Women's Influence on Classical Civilization*. New York: Routledge.

- McMANUS, Barbara F. (1995). Response to Heath, “Self-Promotion and the ‘Crisis’ in Classics.” *Classical World*, vol. 89, n.1, p. 34-37.
- McPHERSON, Guy R (2020). Earth is in the Midst of Abrupt, Irreversible Climate Change. *Journal of Earth and Environmental Sciences Research*, v. 2, n. 2, p. 1-2.
- MEADOWS, David (2021). Classics in Crisis? (a.k.a. ‘The Discourse’). *rogueclassicism*. Disponível em: <<https://rogueclassicism.com/127326-2/>>. Acesso em 13 mar. 2021.
- MEDEIROS, Constantino Luz de (2018a). O antigo e o moderno em Friedrich Schlegel. In: SCHLEGEL, Friedrich. *Sobre o estudo da poesia grega*. Trad. Constantino Luz de Medeiros. São Paulo: Iluminuras, p. 9-20.
- MEDEIROS, Constantino Luz de (2018b). *Invenção da modernidade literária: Friedrich Schlegel e o romantismo alemão*. São Paulo: Iluminuras.
- MEHMEL, Fridrich (1954). Homer und die Griechen. *Antike und Abendland*, v. 4, n. 1, p. 16-41.
- MEIER, Christian (1988). *Die politische Kunst der griechischen Tragödie*. München: Beck.
- MEIER, Christian (2012). *Athen: Ein Neubeginn der Weltgeschichte*. Berlin: Pantheon.
- MEINECK, Peter (2020). Homer and War since 1900. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 519-22.
- MELLOR, Ronald (1995). Response to Heath, “Self-Promotion and the ‘Crisis’ in Classics.” *Classical World* 89.1, p. 37-41.
- MELO SOBRINHO, Noéli Correia (2003). A pedagogia de Nietzsche. In: NIETZSCHE, Friedrich (2003). *Escritos sobre educação*. Rio de Janeiro; São Paulo: Ed. PUC-Rio; Loyola, p. 7-39.
- MERQUIOR, José Guilherme (1985). *Michel Foucault ou o niilismo de cátedra*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- MERRY, W. Walter; RIDDELL, James (eds.) (1886). *Homer’s Odyssey*. Edited with English notes, appendices, etc., by W. Walter Merry and James Riddell. 2. ed. Vol. I. Books I-XII. Oxford: Clarendon Press.
- MEYER, Suzanne Sauvé (2011). Legislation as a Tragedy: on Plato’s *Laws* VII, 817b-d. In: DESTRÉE, Pierre; HERRMANN, Fritz-Gregor (eds.). *Plato and the Poets*. Leiden; Boston: Brill, p. 387-402.
- MIGNE, Jacques Paul (1835). *Joannis Saresberiensis: Opera omnia. Tomus unicus*. Paris: J.-P. Migne.
- MILLER, Derrick (2013). Sanctioning Pleasure: Sodomy and Lessing’s Critical Project. *Eighteenth-Century Studies*, v. 47, n. 1, p. 39-52.
- MILLER, James (1992). *The Passion of Michel Foucault*. New York: Simon & Schuster.

MILLER, Paul Allen (1998). The Classical Roots of Poststructuralism: Lacan, Derrida, and Foucault. *International Journal of the Classical Tradition*, v. 5, n. 2, p. 204-25.

MILLER, Paul Allen (2003). The Trouble with Theory: A Comparatist Manifesto. *symplokē*, v. 11, n. 1/2, p. 8-22.

MIRANDA, Margarida (2021). No princípio era Homero... O assalto aos estudos humanísticos e a politização do ensino superior. *Ponto SJ*, 19 jan. 2021. Disponível em: <<https://pontosj.pt/opiniao/no-principio-era-homero-o-assalto-aos-estudos-humanisticos-e-a-politizacao-do-ensino-superior/>>. Acesso em 13 mar. 2021.

MIRANDA, Wander Melo (1998). Projeções de um debate. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 4, p. 11-7.

MOGENSEN, Else (1989). Myths and the Independent Classicist. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 147-154.

MOHRMANN, Christine (1958). Le latin médiéval. *Cahiers de civilisation médiévale*, n. 3, p. 265-94.

MOMIGLIANO, Arnaldo (1969). *Quarto Contributo alla Storia degli Studi Classici e del Mondo Antico*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.

MOMIGLIANO, Arnaldo ([1971] 1993). *The Development of Greek Biography*. Expanded edition. Cambridge; London: Harvard University Press.

MOMIGLIANO, Arnaldo ([1975] 1991). *Os Limites da Helenização: A interação cultural das civilizações grega, romana, céltica, judaica e persa*. Trad. Claudia Martinelli Gama. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

MOMIGLIANO, Arnaldo (1985). *Tra storia e storicismo*. Pisa: Nistri-Lischi Editori.

MOMIGLIANO, Arnaldo (1987). Moses Finley on Slavery: A personal note. *Slave & Abolition*, v. 8, n. 1, p. 1-6.

MOMIGLIANO, Arnaldo ([1990] 2019). *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Trad. Maria Beatriz B. Florenzano. São Paulo: Unesp.

MONAGHAN, Peter (1993). Beleaguered Classicists Debate Strategies for Survival: Proponents of new theoretical approaches challenge traditional philological model. *Chronicle of Higher Education*, January 6, p. A8-10.

MONASTÉRIO, Leonardo (2021). Nem neoliberalismo, nem autoritarismo: Os professores também são parte dos problemas da universidade brasileira. *piauí*, 11 mar. 2021. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/nem-neoliberalismo-nem-autoritarismo/>>. Acesso em 15 mar. 2021.

MONRO, David (1901). *Homer's Odyssey: Books XIII-XXIV*. Edited with English notes and appendices. Oxford: Clarendon Press.

- MONTANA, Fausto (2020). Hellenistic Scholarship. In: MONTANARI, Franco (ed.). *History of Ancient Greek Scholarship: From the Beginnings to the End of the Byzantine Age*. Leiden; Boston: Brill, p. 132-259.
- MONTANARI, Franco (1993). L'erudizione, la filologia e la grammatica. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (dir.). *Lo Spazio Letterario della Grecia Antica*. Vol. I. T. II. L'Ellenismo. Roma: Salerno Editrice, 235-81.
- MONTANARI, Franco (1994a). Introduzione. In: MONTANARI, Franco (ed.). *La Philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*. Genève: Fondation Hardt, p. 1-5.
- MONTANARI, Franco (ed.) (1994b). *La Philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*. Fondation Hardt. Genève : Vandœuvres.
- MONTANARI, Franco (2011). Ancient Scholarship and Classical Studies. In: MATTHAIOS, Stephanos; MONTANARI, Franco; RENGAKOS, Antonios (eds.). *Ancient Scholarship and Grammar: Archetypes, concepts and contexts*. Berlin; New York: De Gruyter, 11-24.
- MONTANARI, Franco (2020a). Introduction. In: MONTANARI, Franco (ed.). *History of Ancient Greek Scholarship: From the Beginnings to the End of the Byzantine Age*. Leiden; Boston: Brill, p. 1-8.
- MONTANARI, Franco (ed.) (2020b). *History of Ancient Greek Scholarship: From the Beginnings to the End of the Byzantine Age*. Leiden; Boston: Brill.
- MONTANARI, Franco; MATTHAIOS, Stephanos; RENGAKOS, Antonios (eds.) (2015). *Brill's companion to ancient greek scholarship*. Leiden; Boston: Brill.
- MONTEIRO, Silas Borges (2007). Otobiografia como escuta das vivências presentes nos escritos. *Educação e Pesquisa*, v. 33, n. 3, p. 471-484.
- MORDINE, Michael J. (2006). Speaking to Kings: Hesiod's ΑΙΝΟΣ and the Rhetoric of Allusion in the *Works and Days*. *Classical Quarterly*, v. 56, n. 2, p. 363-373.
- MORLEY, Neville (2004). "Unhistorical Greeks": Myth, History, and the Uses of Antiquity. In: BISHOP, Paul (ed.). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester: Camden House, p. 27-39.
- MORLEY, Neville (2018). *Classics: Why it matters?* Medford: Polity Press.
- MORRIS, Ian (1996). Homer and the Iron Age. In: MORRIS, Ian; POWELL, Barry (eds.). *A New Companion to Homer*. Leiden; New York; Köln: Brill, p. 535-559.
- MORRIS, Sarah (1989). Daidalos and Kadmos: Classicism and 'Orientalism'. *Arethusa*, 8 (Special Issue), p. 39-54.
- MORRIS, Sarah (1996). The Legacy of Black Athena. In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 167-74.
- MORRISON, James V. (1992). *Homeric Misdirection: False Predictions in the Iliad*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

- MOST, Glenn W. (1990). Canon Fathers: Literacy, Mortality, Power. *Arion*, v. 1, n. 1, p. 35-60.
- MOST, Glenn W. (ed.) (2006). *Hesiod: Theogony. Works and Days. Testimonia*. Edited and translated by G. W. Most. London; Cambridge: Harvard University Press.
- MOST, Glenn W. (2010). Plato's Hesiod: An acquired taste? In: BOYS-STONES, G. R.; HAUBOLD, J. H. (eds.). *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, p. 52-67.
- MOTTA, Leda Tenório (org.) (2005). *Céu acima: para um 'tombeau' de Haroldo de Campos*. São Paulo: Perspectiva; Fapesp.
- MUELLNER, Leonard (2020). In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 21-35.
- MULLEN, James (2018). Beyond Persianization: The Adoption of Near Eastern Traditions by Alexander the Great. In: MOORE, K. R. (ed.). *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*. Leiden; Boston: Brill, p. 233-53.
- MURACHCO, Henrique G. (2007). *Diálogos dos mortos: Luciano*. Trad. Henrique G. Murachco. São Paulo: Palas Athena; Editora da Universidade de São Paulo.
- MURRAY, Gilbert (1927). *The Classical Tradition in Poetry*. London: Oxford University Press.
- MURRAY, Oswyn (ed.) (1990). *Symptica: a symposium on the symposion*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- MYLONAS, Elli (1989). Universes to Control: Classics, Computers and Education. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 133-46.
- NACHOD, Hans (1948). Francesco Petrarca: Introduction. In: CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul; RANDALL Jr., John. *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 23-33.
- NADDAF, Gerard (2002). Hesiod as a Catalyst for Western Political Paideia. *The European Legacy: Toward New Paradigms*, v. 7, n. 3, p. 343-361.
- NAGY, Gregory (1974). *Comparative Studies in Greek and Indic Meter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NAGY, Gregory ([1979] 1999). *The best of the Achaeans: Concepts of the hero in Archaic Greek poetry*. Rev. ed. Baltimore; London: The John Hopkins University Press.
- NAGY, Gregory (1989). Early Greek views of poets and poetry. In: KENNEDY, George A. (ed.). *The Cambridge History of Literary Criticism: Vol. 1. Classical Criticism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 1-77.
- NAGY, Gregory (1990a). Death of a Schoolboy: The Early Greek Beginnings of a Crisis in Philology. *Comparative Literature Studies*, v. 27, n. 1, p. 37-48.

- NAGY, Gregory (1990b). *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- NAGY, Gregory (1990c). *Pindar's Homer: The Lyric Possession of an Epic Past*. Baltimore; London: The John Hopkins University Press.
- NAGY, Gregory (1996a). Autorité et auteur dans la *Théogonie* hésiodique. In : BLAISE, Fabienne ; JUDET DE LA COMBE, Pierre ; ROUSSEAU, Philippe (dir.) (1996). *Le Métier du Mythe : Lectures d'Hésiode*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, p. 41-52.
- NAGY, Gregory (1996b). *Homeric Questions*. Austin: University of Texas Press.
- NAGY, Gregory ([1996] 2021). *Questões Homéricas*. Trad. Rafael Rocca dos Santos. São Paulo: Perspectiva.
- NAGY, Gregory ([1998] 2020). The Libraries of Alexandria and Pergamon as Classical Models. *Classical Inquiries*. June 3, 2020. Disponível em: <<https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/the-libraries-of-alexandria-and-pergamon-as-classical-models/>>. Acesso em 30 dez. 2021.
- NAGY, Gregory (2001). Homeric poetry and problems of multiformity: The “Panathenaic Bottleneck”. *Classical Philology*, v. 96, n. 2, p. 109-119.
- NAGY, Gregory (2002). *Plato's Rhapsody and Homer's Music: The Poetics of the Panathenaic Festival in Classical Athens*. Cambridge Mass.: Center for Hellenic Studies; Harvard University Press.
- NAGY, Gregory (2004a). *Homer's Text and Language*. Urbana: University of Illinois Press.
- NAGY, Gregory (2004b). Transmission of Archaic Greek Symptotic Songs: From Lesbos to Alexandria. *Critical Inquiry*, v. 31, n. 1, p. 26-48.
- NAGY, Gregory (2008). *Homer the Classic*. Hellenic Studies Series 36. Washington: Center for Hellenic Studies. Disponível em: <[http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS\\_Nagy.Homer\\_the\\_Classic.2008](http://nrs.harvard.edu/urn-3:hul.ebook:CHS_Nagy.Homer_the_Classic.2008)>. Acesso em 04 mai. 2021.
- NAGY, Gregory (2009). *Homer the Classic*. Cambridge; London: Center for Hellenic Studies.
- NAGY, Gregory (2010). *Homer the Preclassic*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- NAGY, Gregory (2013). The Delian Maidens and their relevance to choral mimesis in classical drama. In: GAGNÉ, Renaud; HOFMAN, Marianne Govers (eds.). *Choral Mediations in Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013, p. 227-56.
- NAGY, Gregory (2015). Once again *this* time in Song 1 of Sappho. Disponível em: <<https://classical-inquiries.chs.harvard.edu/once-again-this-time-in-song-1-of-sappho/>>. Acesso em 23 mai. 2021.
- NAGY, Gregory (2020). From Song to Text. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 80-98.

NAGY, Zsuzsanna Hámori (2010). « Le temps des ténèbres », la naissance de l'image négative du Moyen Âge. *Verbum Analecta Neolatina*, v. 12, n. 1, p. 167-83.

NAKASSIS, Dimitri (2021). Meet the new boss, same as the old boss. *Aegean prehistory*, 8 fev. 2021. Disponível em: <<https://englianos.wordpress.com/2021/02/08/meet-the-new-boss-same-as-the-old-boss/>>. Acesso em 14 mar. 2021.

NANCY, Jean-Luc ([1983] 1999). La Communauté désœuvrée. In : NANCY, Jean-Luc. *La Communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois Éditeur, p. 9-105.

NANCY, Jean-Luc ([1986] 1999). *La Communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois Éditeur.

NANCY, Jean-Luc (1993). *The Birth to Presence*. Translated by Brian Holmes & others. Stanford: Stanford University Press.

NELIS, Jan (2018). Fascist Modernity, Religion, and the Myth of Rome. In: ROCHE, Helen; DEMETRIOU, Kyriakos (eds.). *Brill's Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*. Leiden; Boston: Brill, p. 133-56.

NESSLRATH, Heinz-Günther ([2012] 2014). Bentley, Richard. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 38-40.

NEWMAN, John Henry Cardinal ([1852] 1905). *The Idea of a University: Defined and Illustrated*. London; New York; Bombay: Longmans, Green and Co.

NEWTON, Rick (1981). A Reply to William M. Calder III. *The Classical World*, v. 75, n. 2, p. 120-1.

NICOLAI, Roberto (2011). The Place of History in the Ancient World. In: MARINCOLA, J. *A companion to Greek and Roman historiography*. Malden: Blackwell Publishing, p. 13-26.

NICOLAI, Roberto (2014). The Canon and Its Boundaries. In: COLESANTI, Giulio; GIORDANO, Manuela (eds.). *Submerged Literature in Ancient Greek Culture: An Introduction*. Berlin; Boston: De Gruyter, p. 33-45.

NIEBUHR, B. G. ([1827] 1843). Die Sikeler in der Odyssee. 1827. In: NIEBUHR, B. G. *Kleine historische und philologische Schriften*. 2. Sammlung. Bonn: Eduard Weber, p. 224-227.

NIEDDU, Gian Franco (1992). Il ginnasio e la scuola: scritture e mimesi del parlato. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (eds.). *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Vol. I: La produzione e la circolazione del testo. Tomo I: La polis. Roma: Salerno Editrice, p. 555-585.

NIEHOFF, Maren R. (2011). *Jewish Exegesis and Homeric Scholarship in Alexandria*. Cambridge: Cambridge University Press.

NIETZSCHE, Friedrich ([1869] 2006). Homero e a filologia clássica. Trad. Juan A. Bonaccini. *Princípios*, v. 13, n. 19-20, p. 169-199.

NIETZSCHE, Friedrich (1870). Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf. *Rheinisches Museum für Philologie*, v. 25, p. 528-540.

NIETZSCHE, Friedrich ([1871] 1994). *Introduction aux Études de Philologie Classique*. Trad. Françoise Dastur et Michel Haar. Paris : Encre Marine.

NIETZSCHE, Friedrich ([1872/1886] 2007). *O Nascimento da tragédia. Ou Helenismo e Pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich ([1872] 2003). Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Escritos sobre educação*. Tradução, apresentação e notas de Noéli Correia de Melo Sobrinho. Rio de Janeiro; São Paulo: Ed. PUC-Rio; Loyola, p. 41-137.

NIETZSCHE, Friedrich ([1872] 2013). A disputa de Homero. In: NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução e prefácio de Pedro Süsskind. 4. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras.

NIETZSCHE, Friedrich (1873). Der Florentinische Tractat über Homer und Hesiod, ihr Geschlecht und ihren Wettkampf (Schluss). *Rheinisches Museum für Philologie*, v. 28, p. 211-249.

NIETZSCHE, Friedrich ([1874] 1976). *Considerações intempestivas*. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Editorial Presença; Livraria Martins Fontes.

NIETZSCHE, Friedrich (1875). Nachgelassene Fragmente (1875). *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1875,2>>. Acesso em 03 abr. 2021.

NIETZSCHE, Friedrich ([1875] 1973-74). Notes for “We Philologists”. Translated by William Arrowsmith. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, v. 1, n. 2, p. 279-380.

NIETZSCHE, Friedrich ([1878] 2000). *Humano, demasiado humano*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich ([1882] 2012). *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

NIETZSCHE, Friedrich ([1886] 2008). *Humano, demasiado humano II*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.

NIGHTINGALE, Andrea Wilson (1995). *Genres in dialogue: Plato and the construct of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.

NIMIS, Steve (1984). Fussnoten: Das Fundament der Wissenschaft. *Arethusa*, v. 17, n. 2, p. 105-134.

NIPPEL, Wilfried ([2012] 2014). Droysen, Johann Gustav. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 164-5.



- NITRINI, Sandra (2015). *Literatura comparada: história, teoria e crítica*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- NOGUEIRA, Érico (2012). *Verdade, contenda e poesia nos Idílios de Teócrito*. 292f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- NORTON, Robert (1996). The Tyranny of Germany over Greece? In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 403-10.
- NORTON, Robert (2008). Wilamowitz at War. *International Journal of the Classical Tradition*. v. 15, n. 1, p. 74-97.
- NORTWICK, Thomas van (1997). Conclusion: what is classical scholarship for? In: HALLETT, Judith; NORTWICK, Thomas van (eds.). *Compromising Traditions: The personal voice in classical scholarship*. London; New York: Routledge, p. 182-190.
- NOUSSIA, Maria (1999). A Commentary on Solon's Poems. 246 f. Thesis (Degree of Doctor of Philosophy) – University College London, London. 1999. Disponível em: <<http://discovery.ucl.ac.uk/1382236/1/392223.pdf>>. Acesso em: 24 abr. 2021.
- NOVOKHATKO, Anna (2020). The Origins and Growth of Scholarship in Pre-Hellenistic Greece. In: MONTANARI, Franco (ed.). *History of Ancient Greek Scholarship: From the Beginnings to the End of the Byzantine Age*. Leiden; Boston: Brill, p. 9-131.
- NUNES, Benedito (1999). *Hermenêutica e poesia: O pensamento poético*. Org. Benedito Nunes e Maria José Campos. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- NÜNLIST, René (2009). *The Ancient Critic at Work: Terms and Concepts of Literary Criticism in Greek Scholia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- NÜNLIST, René (2011). Aristarchus and Allegorical Interpretation. In: MATTHAIOS, Stephanos; MONTANARI, Franco; RENGAKOS, Antonios (eds.). *Ancient Scholarship and Grammar: Archetypes, concepts and contexts*. Berlin; New York: De Gruyter, p. 105-18.
- NUSS, Marcel ([2012] 2014). Gesner, Johann Matthias. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 229-32.
- NUSSBAUM, Martha ([1986] 2001). *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Revised Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- NUSSBAUM, Martha ([1987] 1988). Undemocratic Vistas. *Prometheus*, v. 6, n. 2, p. 382-400.
- O'BOYLE, Lenore (1983). Learning for Its Own Sake: The German University as Nineteenth-Century Model. *Comparative Studies in Society and History*, v. 25, n. 1, p. 3-25
- O'CONNOR, David (1996). Egypt and Greece: The Bronze Age Evidence. In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 49-61.

OLIVEIRA, Flávio Ribeiro (2014). Sobre a pertinência do estudo de Letras Clássicas no Brasil contemporâneo. *Remate de Males*, v. 34, n. 2, p. 625-631.

OLIVEIRA, Gustavo (2016). Demiurgo itinerante ou profissional de corte? Uma reavaliação do aedo homérico. *Phoinix*, v. 22, n. 1, p. 1-22.

OLIVEIRA, Marcus Aurélio Taborda (2021). Nem revolucionários nem neoliberais: Dialogar com os alunos à luz das demandas atuais é essencial para o futuro da universidade pública. *piauí*, 11 fev. 2021. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/nem-revolucionarios-nem-neoliberais/>>. Acesso em 15 mar. 2021.

OLIVEIRA PINTO, Juarez Carlos de (2020). *O Catálogo das Mulheres hesiódico e o fim da linhagem do heróis no epos grego arcaico*. 117f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo.

O'MAHONEY, Paul (2017). "Machiavellian" Instruction: Why Hesiod's *Ainos* Has No Moral. *The European Legacy*, v. 22, n. 6, p. 687-696.

ONELLEY, Glória Braga (2009). *A ideologia aristocrática nos Theognidea*. Niterói; Coimbra: Editora da Universidade Federal Fluminense; Imprensa da Universidade de Coimbra.

ONELLEY, Glória Braga; PEÇANHA, Shirley (2016). *As odes olímpicas de Píndaro*. Trad. Glória Braga Onelly; Shirley Peçanha. 1. ed. Rio de Janeiro: 7 Letras.

ONG, Walter J. ([1982] 2012). *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. 30<sup>th</sup> Anniversary Edition. With additional chapters by John Hartley. London; New York: Routledge.

ORMAND, Kirk (2014). *The Hesiodic Catalogue of Women and Archaic Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.

OSBORNE, Robin (1987). *Classical Landscape with Figures: The Ancient Greek City and its Countryside*. London: George Philip.

OSBORNE, Robin (2004). Homer's society. In: FOWLER, Robert (ed.). *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 206-219.

O'SULLIVAN, Neill (1992). *Alcidamas, Aristophanes and the Beginnings of Greek Stylistic Theory*. Stuttgart: F. Steiner.

OWEN, Stephen (1990). Philology's Discontents: Response. *Comparative Literature Studies*, v. 27, n. 1, p. 75-78.

PACHECO, Júlio Franclim (s./d.). *Apócrifos do Antigo Testamento: Carta de Aristeias*. Disponível em: <<https://pt.calameo.com/read/005505615e8608f297f0b>>. Acesso em 28 dez. 2021.

PAGE, Denys (ed.) (1972). *Aeschylus Septem Quae Supersunt Tragoedias*. Oxford: Clarendon Press.

PAGLIA, Camille (1991). Junk Bonds and Corporate Raiders: Academe in the Hour of the Wolf. *Arion*, 3rd ser., 1.2, p. 139-212.

- PAGLIA, Camille (1998). Ancients and Moderns. *Washington Post*, March 29, p. X01.
- PALMISCIANO, Riccardo (2014). Submerged Literature in an Oral Culture. In: COLESANTI, Giulio; GIORDANO, Manuela (eds.). *Submerged Literature in Ancient Greek Culture: An Introduction*. Berlin; Boston: De Gruyter, p. 19-32.
- PALTER, Robert (1996a). *Black Athena*, Afrocentrism, and the History of Science. In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 209-66.
- PALTER, Robert (1996b). Eighteenth-Century Historiography in *Black Athena*. In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 349-402.
- PARRY, Adam (1971). Introduction. In: PARRY, Adam (ed.). *The making of homeric verse: The collected papers of Milman Parry*. Ed. Adam Parry. Oxford: Clarendon Press, p. ix-lxii.
- PARRY, Milman ([1928-35] 1971). *The making of homeric verse: The collected papers of Milman Parry*. Ed. Adam Parry. Oxford: Clarendon Press.
- PASQUALI, Giorgio ([1934] 1952). *Storia della tradizione e critica del testo*. 2. ed. Firenze: Felice Le Monnier.
- PASSMAN, Tina (1993). Out of the Closet and into the Field: Matriculture, the Lesbian Perspective, and Feminist Classics. In: RABINOWITZ, Nancy Sorkin; RICHLIN, Amy (eds.). *Feminist Theory and the Classics*. New York; London: Routledge.
- PAULSEN, Friedrich (1885). *Geschichte des Gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart: Mit besonderer Rücksicht auf den klassischen Unterricht*. Leipzig: Verlag Von Veit & Comp.
- PAVLOVA, Anastasija V. (2019). Arist. *Poet.* 1461b1-3: a broad hint at Zoilus? *Philologia Classica*, v. 14, fasc. 1, p. 149-154.
- PAYEN, Pascal (2009). L'Antiquité et ses réceptions : un nouvel objet d'histoire. *Anabases : Traditions et réceptions de l'Antiquité*, v. 10, p. 9-23.
- PECK, Harry Thurston (1911). *A History of Classical Philology: From the Seventh Century B.C. to the Twentieth Century A.D.* New York: The MacMillan Company.
- PEETERS, Benoît [2010] (2013). *Derrida*. Trad. André Telles. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PELLING, Christopher (2006). Speech and narrative in the *Histories*. In: DEWALD, Carolyn; MARINCOLA, John (eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 103-21.
- PÉPIN, Jean (1955). Le « challenge » Homère-Moïse aux premiers siècles chrétiens. *Revue des Sciences Religieuses*, t. 29, fs. 2, p. 105-22.
- PÉPIN, Jean ([1958] 1976). *Mythe et allégorie : Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*. Paris : Études Augustiniennes.

- PERADOTTO, John ([1983] 1989). Texts and Unrefracted Facts: Philology, Hermeneutics and Semiotics. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 179-198.
- PERADOTTO, John; SULLIVAN, John Patrick (eds.) (1984). *Women in the Ancient World*. New York: State University of New York Press.
- PERAINO, Judith A. (2006). *Listening to the Sirens: Musical Technologies of Queer Identity from Homer to Hedwig*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- PERALTA, Dan-el Padilla (2020). Epistemicide: the Roman Case. *Classica*, 33(2), p. 151-186.
- PEREIRA, Reina Marisol Troca (2009). *Da História da Destruição de Troia de Dares Frígio*. Tradução, estudo introdutório e notas por Reina Marisol Troca Pereira. Sintra: Publicações Europa-América.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla (1996). Que fim levou a crítica literária? *Folha de S. Paulo*, 25 ago. 1996, p. 9.
- PETRARCA, Francesco ([1325-74] 1859-62). *Epistolae De Rebus Familiaribus et Variarum*. 2 Vol. Ed. Iosephi Fracassetti. Florentiae: Typis Felicis Le Monnier.
- PETRARCA, Francesco ([1336-74] 2014). *Cancioneiro*. Trad. José Clemente Pozenato. Cotia; Campinas: Ateliê Editorial; Editora da Unicamp.
- PETRARCA, Francesco ([1339-43] 1872). *Africa*. Recensuit L. Pingaud. Paris: Ernest Thorin.
- PETRARCA, Francesco ([1343] 1943). *Rerum Memorandarum Libri*. Edizione critica per cura di Giuseppe Billanovich. Firenze: G. C. Sansoni Editore.
- PETRARCA, Francesco ([1351-74] 2006). *Triunfos*. Trad. Camões. Introdução e notas de Pedro Heise. São Paulo: Hedra.
- PFEIFFER, Rudolf (ed.) (1949). *Callimachus*. Vol. 1. Fragmenta. Oxford: Clarendon Press.
- PFEIFFER, Rudolf (ed.) (1953). *Callimachus*. Vol. 2. Hymni et epigrammata. Oxford: Clarendon Press.
- PFEIFFER, Rudolf (1968). *History of Classical Scholarship: From the beginnings to the end of the Hellenistic age*. Oxford: Clarendon Press.
- PFEIFFER, Rudolf (1976). *History of Classical Scholarship: From 1300 to 1850*. Oxford: Clarendon Press.
- PHILIPPON, André (ed.) (1987). Comment lire les poètes. In : PLUTARQUE. *Œuvres morales*. T. 1. 1<sup>re</sup> partie. Introduction générale par Robert Flacelière et Jean Irigoin. Paris : Les Belles Lettres.
- PHILIPS, Charles Robert, III (1982). Calder and His Critics: “Aurea Mediocritas?”. *The Classical World*, v. 75, n. 4, p. 248-9.

PHINNEY, Edward (1989). The Classics in American Education. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 77-87.

PICKARD-CAMBRIDGE, Sir Arthur ([1927] 1962). *Dithyramb, Tragedy and Comedy*. 2<sup>nd</sup> Edition Revised by T. B. L. Webster. Oxford: Clarendon Press.

PICKARD-CAMBRIDGE, Sir Arthur ([1953] 1995). *The Dramatic Festivals of Athens*. 2<sup>nd</sup> Edition Revised by John Gould and D. M. Lewis. Oxford: Clarendon Press.

PIEPER, Christoph ([2012] 2014). Valla, Lorenzo. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 627-8.

PIETY, Marilyn G. (2021). Should We Kill 'The Classics'? *Counterpunch*, 12 fev. 2021. Disponível em: <<https://www.counterpunch.org/2021/02/12/should-we-kill-the-classics/>>. Acesso em 14 mar. 2021.

PIGEAUD, Jackie (1988). Le style d'Hippocrate ou l'écriture fondatrice de la médecine. In : DETIENNE, Marcel (dir.). *Les savoirs de l'écriture : En Grèce ancienne*. Lille: Presses Universitaires de Lille, p. 305-29.

PIGLIUCCI, Massimo (2021). Should we destroy the classics to save them from whiteness? *Figs in Winter*, 8 fev. 2021. Disponível em: <<https://figsinwinter.medium.com/should-we-destroy-the-classics-to-save-them-from-whiteness-i-dont-think-so-65b1832e8b2a>>. Acesso em 14 mar. 2021.

PINHEIRO, Ana Elias (2005). Homero. Tentativas de (re)construção biográfica na Antiguidade. *Máthesis*, 14, p. 111-128.

PINHEIRO, Paulo (2015). *Poética de Aristóteles*. Edição bilíngue; tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34.

PINKWART, Doris (1965). *Das Relief des Archelaos von Priene und die Musen des Philiskos*. Kallmünz: Lassleben.

PINTO, Maria José Vaz (2005). Introdução: Os Sofistas e a Sofística. In: SOFISTAS. *Testemunhos e fragmentos*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, p. 10-47.

PLANUDES, Maximus (2021). Battling Classicists; Saving Souls. *Maximus Planudes*, 11 jan. 2021. Disponível em: <<https://planudes.medium.com/battling-classicists-saving-souls-d4bd61a9a226>>. Acesso em 13 mar. 2021.

PLATTER, Charles (2005). Classical Studies: The Marxist Approach. In: MILLER, Paul Allen; PLATTER, Charles (eds.). *History in Dispute*. Vol. 20. Classical Antiquity and Classical Studies. Detroit; New York; San Francisco; London; Boston; Woodbridge: St. James Press, p. 33-37.

POLIAKOFF, Michael (2021). On Burning the Classics. *The Chronicle of Higher Education*, 24 fev. 2021. Disponível em: <<https://www.goacta.org/2021/02/on-burning-the-classics/>>. Acesso em 17 mar. 2021.

- POMEROY, Sarah ([1975] 1995). *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity*. With a New Preface by the Author. New York: Schocken Books.
- POMIAN, Krzysztof (1975). L'histoire de la science et l'histoire de l'histoire. *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. 30<sup>e</sup> année, n. 5, p. 935-952.
- POMPEU, Ana Maria César (2020). O poeta como educador da cidade em Aristófanos. In: JESUS, Carlos Renato R.; JESUS, Anni Marcelli S. (orgs.). *Paradigmas educacionais: A Antiguidade greco-romana em diálogo*. Manaus: Editora UEA, p. 16-25.
- PONTANI, Filippomaria (2007). From Budé to Zenodotus: Homeric Readings in the European Renaissance. *International Journal of the Classical Tradition*, v. 14, n. 3/4, p. 375-430.
- PORTER, David H. (1995). Response to Heath, "Self-Promotion and the 'Crisis' in Classics." *Classical World* 89.1, p. 41-44.
- PORTER, James I. (1992). Hermeneutic Lines and Circles: Aristarchus and Crates on the Exegesis of Homer. In: LAMBERTON, Robert; KEANEY, John J. (eds.). *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*. Princeton: Princeton University Press, p. 67-114.
- PORTER, James I. (2000). *Nietzsche and the Philology of the Future*. Stanford: Stanford University Press.
- PORTER, James I. (2004a). Homer: the history of an idea. In: FOWLER, Robert (ed.). *The Cambridge Companion to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 324-343.
- PORTER, James I. (2004b). Nietzsche, Homer, and the Classical Tradition. In: BISHOP, Paul (ed.). *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*. Rochester: Camden House, p. 7-26.
- PORTER, James I. (2008). Erich Auerbach and the Judaizing of Philology. *Critical Inquiry*, v. 35, n. 1, p. 115-47.
- PORTER, James I. (2010). Auerbach, Homer, and the Jews. In: STEPHENS, Susan A.; VASUNIA, Phiroze. *Classics and National Cultures*. Oxford: Oxford University Press, p. 235-57.
- PORTER, James I. (2011a). "Don't Quote Me on That !". *Journal of Nietzsche Studies*, v. 42, n. 1, p. 73-99.
- PORTER, James I. (2011b). Reception, from the Enlightenment to the 20<sup>th</sup> Century. In: FINKELBERG, Margalit (ed.). *The Homer Encyclopedia: Vol. 3*. Malden; Oxford; Chichester: Blackwell Publishing, p. 723-6.
- PORTER, James I. (2011c). Vico and Homer. In: FINKELBERG, Margalit (ed.). *The Homer Encyclopedia: Vol. 3*. Malden; Oxford; Chichester: Blackwell Publishing, p. 925-6.
- PORTER, James I. (2018a). Homer in the Gutter: From Samuel Butler to the Second Sophistic and Back Again. In: FORMISANO, Marco; KRAUS, Christina S. (eds.). *Marginality, Canonicity, Passion*. Oxford: Oxford University Press, p. 231-61.

- PORTER, James I. (2018b). Philology in Exile: Adorno, Auerbach, and Klemperer. In: ROCHE, Helen; DEMETRIOU, Kyriakos (eds.). *Brill's Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*. Leiden; Boston: Brill, p. 106-29.
- POUNDER, Robert L. (1989). Archaeology vs. Philology: Together in the Trenches? In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 221-4.
- POWELL, Barry P. (1991). *Homer and the origin of the Greek alphabet*. Cambridge: Cambridge University Press.
- POZENATO, José Clemente (2014). Vida e Obra de Petrarca. In: PETRARCA, Francesco. *Cancioneiro*. Trad. José Clemente Pozenato. Cotia; Campinas: Ateliê Editorial; Editora da Unicamp, p. 25-35.
- PRADO, João Batista Toledo (2020). “Mas ele é de sânscrito!” notiúncula-contributo à memória da SBEC. *Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 22, n. 2, p. 249-252.
- PRATT, Louise (1995). The seal of Theognis, writing, and oral poetry. *American Journal of Philology*, 116, p. 171-84.
- PRAUSCELLO, Lucia (2013). Choral persuasions in Plato's *Laws*. In: GAGNÉ, Renaud; HOPMAN, Marianne (eds.). *Choral Mediations in Greek Tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 257-77.
- PUCCI, Pietro (1987). *Odysseus Polutropos: Intertextual readings in the Odyssey and the Iliad*. Ithaca, London: Cornell University Press.
- PUCCI, Pietro (1998). *The Song of the Sirens: Essays on Homer*. Lanham; Boulder; New York; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- RAAFLAUB, Kurt (1996). Homeric Society. In: MORRIS, Ian; POWELL, Barry (eds.). *A New Companion to Homer*. Leiden; New York; Köln: Brill, p. 624-648.
- RAAFLAUB, Kurt (2002). Philosophy, Science, Politics: Herodotus and the Intellectual Trends of his Time. In: In: BAKKER, Egbert; DE JONG, Irene; VAN WEES, Hans (eds.). *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden; Boston; Köln: Brill, p. 149-186.
- RABINOWITZ, Nancy Sorkin (1993). Introduction. In: RABINOWITZ, Nancy Sorkin; RICHLIN, Amy (eds.). *Feminist Theory and the Classics*. New York; London: Routledge.
- RABINOWITZ, Nancy Sorkin (2004). Politics of inclusion/exclusion in Attic tragedy. In: McHARDY, Fiona; MARSHALL, Eireann (eds.). *Women's Influence on Classical Civilization*. New York: Routledge, p. 40-55.
- RABINOWITZ, Nancy Sorkin; RICHLIN, Amy (eds.) (1993). *Feminist Theory and the Classics*. New York; London: Routledge.
- RAGUSA, Giuliana (2005). *Fragmentos de uma deusa: A representação de Afrodite na lírica de Safo*. Campinas: Editora da UNICAMP.

- RAGUSA, Giuliana (2013). *Lira grega: antologia de poesia arcaica*. Organização e tradução de Giuliana Ragusa. São Paulo: Hedra.
- RAGUSA, Giuliana; BRUNHARA, Rafael (2021). *Elegia Grega Arcaica: Uma Antologia*. Cotia; Araçoiaba da Serra: Ateliê Editorial; Editora Mnema.
- RAGUSA, Giuliana; DELFITO, Josivânia Silva Sena (2020). Corina: Uma voz feminina da poesia grega antiga e suas canções. *Translatio*, n. 18, p. 3-16.
- RANCIÈRE, Jacques (1987). *Le Maître Ignorant : Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*. Paris : Fayard.
- RANCIÈRE, Jacques (1992). *Les Noms de l'Histoire : Essai de poétique du savoir*. Paris : Seuil.
- RANCIÈRE, Jacques (2010). *La parole muette: Essai sur les contradictions de la littérature*. Paris : Librairie Arthème Fayard/ Pluriel.
- RANDALL Jr., John (1948). Pietro Pomponazzi: Introduction. In: CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul; RANDALL Jr., John. *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 257-79.
- RANKINE, Patrice D. (2006). *Ulysses in Black: Ralph Ellison, Classicism and African American Literature*. Madison: The University of Wisconsin Press.
- RATNER-ROSENHAGEN, Jennifer (2012). *American Nietzsche: A history of an icon and his ideas*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- READINGS, Bill (1991). *Introducing Lyotard: Art and Politics*. London; New York: Routledge.
- READINGS, Bill (1996). *University in ruins*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- REGALI, Mario (2010). Hesiod in the *Timaeus*: The Demiurge addresses the gods. In: BOYS-STONES, G. R.; HAUBOLD, J. H. (eds.). *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, p. 259-275.
- REINACH, Salomon (1880). *Manuel de Philologie Classique*. Paris: Librairie Hachette et Cie.
- REINACH, Salomon (1884). *Manuel de Philologie Classique*. Tome Second. Appendice. Paris : Librairie Hachette et Cie.
- REINACH, Théodore ([1923] 2011). *A música grega*. Trad. Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva.
- RELIHAN, Joel (1987). Vainglorious Menippus in Lucian's *Dialogues of the Dead*. *Illinois Classical Studies*, v. 12, n. 1, p. 185-206.
- RENDSBURG, Gary (1989). "Black Athena." An Etymological Response. *Arethusa*, 8 (Special Issue), p. 67-82.



- RENGAKOS, Antonios (2002). The Hellenistic Poets as Homeric Critics. In: MONTANARI, Franco (ed.). *Omero tremila anni dopo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, p. 143-57.
- RENGAKOS, Antonios (2006). Thucydides' Narrative: The Epic and Herodotean Heritage. In: RENGAKOS, Antonios; TSAKMAKIS, Antonios (eds.). *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden; Boston: Brill, p. 279-300.
- REYNOLDS, L. D.; WILSON, N. G. ([1968] 1991). *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*. 3<sup>rd</sup> ed. Oxford: Clarendon Press.
- RIBEIRO, Djamila (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento; Justificando.
- RIBEIRO, Djamila (2018). *Quem tem medo do feminismo negro?* São Paulo: Companhia das Letras.
- RIBEIRO, Wilson Alves, Jr. (ed.) (2010). *Hinos Homéricos*. Tradução, notas e estudo. São Paulo: Editora UNESP.
- RIBEIRO, Tatiana Oliveira (2010). *A apódexis herodotiana: um modo de dizer o passado*. 206f. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- RICHARDSON, Nicholas J. (1975). Homeric professors in the age of the Sophists. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, v. 21, p. 65-81.
- RICHARDSON, Nicholas J. (1980). Literary Criticism in the Exegetical Scholia to the *Iliad*: A Sketch. *The Classical Quarterly*, v. 30, n. 2, p. 265-87.
- RICHARDSON, Nicholas J. (1981). The Contest of Homer and Hesiod and Alcidas' *Mouseion*. *Classical Quarterly*, v. 31, n. 1, p. 1-10.
- RICHARDSON, Nicholas J. (1992). Aristotle's Reading of Homer and Its Background. In: LABERTON, Robert; KEANEY, John (eds.). *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*. Princeton: Princeton University Press, p. 30-41.
- RICHARDSON, Nicholas J. (1994). Aristotle and Hellenistic Scholarship. In: MONTANARI, Franco (ed.). *La Philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*. Genève: Fondation Hardt, p. 7-38.
- RICHLIN, Amy (1988). Is Classics Dead? *Women's Classical Caucus Newsletter* 13(1), p. 13-27.
- RICHLIN, Amy (1989). "Is Classics Dead?" The 1988 Women's Classical Caucus Report. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 51-65.
- RICHLIN, Amy (1993). The Ethnographer's Dilemma and the Dream of a Lost Golden Age. In: RABINOWITZ, Nancy Sorkin; RICHLIN, Amy (eds.). *Feminist Theory and the Classics*. New York; London: Routledge.

RIEDEL, Volker (2007). Germany and German-Speaking Europe. In: KALLENDORF, Craig (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 169-91.

RIGHI, Gaetano ([1962] 1967). *Historia de la filología clásica*. Trad. J. M. García de la Mora. Barcelona: Editorial Labor.

RINGER, Fritz ([1969] 2000). *O Declínio dos Mandarins Alemães: A Comunidade Acadêmica Alemã, 1890-1933*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

RITSCHL, Friedrich ([1833] 1879). Ueber die neueste Entwicklung der Philologie. In: RITSCHL, Friedrich. *Kleine Philologische Schriften*. 5. Band. Leipzig: B. G. Teubner, p. 1-18.

ROBERT, Fernand (1946). *L'humanisme : Essai de définition*. Paris : Les Belles Lettres.

ROBERT, Fernand (1950). *Homère*. Paris: Presses Universitaires de France.

ROCHA, João Cezar de Castro (2021). *Guerra cultural e retórica do ódio: crônicas de um Brasil pós-político*. Goiânia: Editora e Livraria Caminhos.

ROCHA, Roosevelt Araújo, Jr. (2018). *Epinícios e Fragmentos (Píndaro)*. Trad. Roosevelt Rocha. Curitiba: Kotter Editorial.

ROCHA, Roosevelt Araújo, Jr. (2019). Por que o Brasil precisa dos Estudos Clássicos. *Em Tese*, 25.1, p. 203-209.

ROCHE, Helen (2012). “Go, tell the Prussians...”: The Spartan paradigm in Prussian military thought during the long nineteenth century. *New Voices in Classical Reception Studies*, Issue 7, p. 25-39.

ROCHE, Helen (2018). “Distant Models”? Italian Fascism, National Socialism and the Lure of the Classics. In: ROCHE, Helen; DEMETRIOU, Kyriakos (eds.). *Brill's Companion to the Classics, Fascist Italy and Nazi Germany*. Leiden; Boston: Brill, p. 3-28.

ROGERS, Guy MacLean (1996a). Multiculturalism and the Foundations of Western Civilization. In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 428-43.

ROGERS, Guy MacLean (1996b). Quo Vadis? In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 447-54.

ROGERS, Joel Augustus ([1931] 1972). *World's Greatest Men of African Descent*. New York: J. A. Rogers Publications.

ROGKOTIS, Zacharias (2006). Thucydides and Herodotus: Aspects of the Intertextual Relationship. In: RENGAKOS, Antonios; TSAKMAKIS, Antonios (eds.). *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden; Boston: Brill, p. 57-86.

ROHDE, Erwin ([1872] 2005a). Resenha publicada no *Nordeutsche Allgemeine Zeitung* de 26 de maio de 1872. In: MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre 'O nascimento*

*da tragédia*'. Texto de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorf. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005b, p. 43-54.

ROHDE, Erwin ([1872] 2005b). Filologia retrógrada [*Afterphilologie*]. In: MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre 'O nascimento da tragédia'*. Texto de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorf. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005a, p. 87-128.

ROHDE, Erwin (1890-94). *Psyche: Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*. Freiburg im Breisgau: Mohr.

ROOD, Tim (2006). Objectivity and Authority: Thucydides' Historical Method. In: RENGAKOS, Antonios; TSAKMAKIS, Antonios (eds.). *Brill's Companion to Thucydides*. Leiden; Boston: Brill, p. 225-250.

ROSE, Charles Brian (2013). *The Archaeology of Greek and Roman Troy*. New York: Cambridge University Press.

ROSE, Gilbert (1969). The Unfriendly Phaeacians. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, v. 100, p. 387-406.

ROSE, Peter W. (1993). The Case for Not Ignoring Marx in the Study of Women in Antiquity. In: RABINOWITZ, Nancy Sorkin; RICHLIN, Amy (eds.). *Feminist Theory and the Classics*. New York; London: Routledge.

ROSE, Peter W. (1995). *Sons of the Gods, Children of the Earth: Ideology and Literary Form in Ancient Greece*. Ithaca; London: Cornell University Press.

ROSE, Peter W. (2005). Classical Studies: The Marxist Approach. In: MILLER, Paul Allen; PLATTER, Charles (eds.). *History in Dispute*. Vol. 20. Classical Antiquity and Classical Studies. Detroit; New York; San Francisco; London; Boston; Woodbridge: St. James Press, p. 29-33.

ROSEN, Ralph M. (2004). Aristophanes' 'Frogs' and the 'Contest of Homer and Hesiod'. *Transactions of the American Philological Association*, v. 134, n. 2, p. 295-322.

RÖSLER, Wolfgang (1985). Persona reale o persona poetica? L'interpretazione dell' 'io' nella lirica greca arcaica. *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, v. 19, p. 131-44.

RÖSLER, Wolfgang (2002). The *Histories* and Writing. In: BAKKER, Egbert J.; DE JONG, Irene J. F.; VAN WEES, Hans (eds.). *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden; Boston; Köln: Brill, p. 79-94.

ROSSI, Luigi Enrico (1971). I generi letterari e le loro leggi scritte e non scritte nelle letterature classiche. *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, n. 18, p. 69-94.

ROSSI, Luigi Enrico (1992). L'ideologia dell'oralità fino a Platone. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (eds.). *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Vol. I: La produzione e la circolazione del testo. Tomo I: La polis. Roma: Salerno Editrice, p. 77-106.

ROSSI, Luigi Enrico (2000). L'autore e il controllo del testo nel mondo antico. *Seminari Romani* 3, p. 165-181.

ROSSI, Luigi Enrico (2001). Dividing Homer: When and How were the *Iliad* and the *Odyssey* divided into Songs? *Symbolae Osloenses*, vol. 76, p. 103-12.

ROUSSEAU, Jean-Jacques ([1761] 1782). Essai sur l'origine des langues. In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Collection complète des œuvres de J. J. Rousseau*. Tome 8 : Théâtre, poésie et musique. Paris, p. 357-95.

ROUSSEAU, Jean-Jacques ([1762] 1852). *Émile, ou De l'éducation*. In : ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Oeuvres complètes* : Tome II. Paris : A. Houssiaux, 1852, p. 397-722.

ROUSSEAU, Philippe (1996). Instruire Persès. Notes sur l'ouverture des *Travaux* d'Hésiode. In : BLAISE, Fabienne ; JUDET DE LA COMBE, Pierre ; ROUSSEAU, Philippe (dir.) (1996). *Le Métier du Mythe* : Lectures d'Hésiode. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, p. 93-167.

ROWLAND, Ingrid D. (2007). Baroque. In: KALLENDORF, Craig (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 44-56.

RUBINO, Carl A. (2005). Classical Studies: Modern Critical Approach. In: MILLER, Paul Allen; PLATTER, Charles (eds.). *History in Dispute*. Vol. 20. Classical Antiquity and Classical Studies. Detroit; New York; San Francisco; London; Boston; Woodbridge: St. James Press, p. 38-41.

RUDEN, Sarah (2021). In Defense of the Classics. *National Review*, 18 fev. 2021. Disponível em: <<https://www.nationalreview.com/magazine/2021/03/08/in-defense-of-the-classics/>>. Acesso em 14 mar. 2021.

RUDHARDT, Jean (1996). Le préambule de la *Théogonie* : La vocation du poète. Le langage des Muses. In : BLAISE, Fabienne ; JUDET DE LA COMBE, Pierre ; ROUSSEAU, Philippe (dir.) (1996). *Le Métier du Mythe* : Lectures d'Hésiode. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, p. 25-39.

RUIJGH, C. J. (1995). D'Homère aux origines proto-mycéniennes de la tradition épique. Analyse dialectologique du langage homérique, avec un *excursus* sur la création de l'alphabet grec. In: CRIELAARD, Jan Paul (ed.). *Homeric Questions: Essays in Philology, Ancient History and Archaeology*. Amsterdam: J. C. Gieben, p. 1-96.

RUTHERFORD, Ian (2001). *Pindar's Paeans: A Reading of the Fragments with a Survey of the Genre*. Oxford: Oxford University Press.

RUZÉ, Françoise (1988). Aux débuts de l'écriture politique : le pouvoir de l'écrit dans cité. In : DETIENNE, Marcel (dir.). *Les savoirs de l'écriture* : En Grèce ancienne. Lille: Presses Universitaires de Lille, p. 82-94.

SAID, Edward ([1978] 2007). *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras.

SAÏD, Suzanne (2002). Herodotus and Tragedy. In: BAKKER, Egbert; DE JONG, Irene; VAN WEES, Hans (eds.). *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden; Boston; Köln: Brill, p. 117-148.

SALADIN, Jean-Christophe ([2000] 2013). *La Bataille du Grec à la Renaissance*. Paris : Les Belles Lettres.

SALLES, Lucio Lauro Barrozo Massafferri (2017). O certame de Alcídamente e Isócrates. *Prometeus*, n. 22, p. 199-219.

SANDNES, Karl Olav (2009). *The Challenge of Homer: School, Pagan Poets and Early Christianity*. London; New York: T&T Clark.

SANDYS, John Edwin (1903). *A History of Classical Scholarship*. Vol. 1: From the Sixth Century B.C. to the End of the Middle Ages. Cambridge: University Press.

SANDYS, John Edwin (1908a). *A History of Classical Scholarship*. Vol. 2: From the Revival of Learning to the End of the Eighteenth Century (in Italy, France, England, and the Netherlands). Cambridge: University Press.

SANDYS, John Edwin (1908b). *A History of Classical Scholarship*. Vol. 3: The Eighteenth Century in Germany and the Nineteenth Century in Europe and the United States of America. Cambridge: University Press.

SANO, Lucia (2015). Das narrativas verdadeiras. In: LUCIANO. *Biografia literária*. Organização de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, p. 143-80.

SANTANA, Thiago Nunes (2020). *Clássica barbárie: Regras de gosto e variações da forma na recepção setecentista da poesia épica*. 122f. Dissertação (Mestrado em Letras). Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SANTIAGO, Silviano (1978). *Uma literatura nos trópicos: ensaios sobre dependência cultural*. São Paulo: Editora Perspectiva.

SANTORO, Fernando (2011). *Filósofos Épicas I: Parmênides e Xenófanes, fragmentos*. Edição do texto grego, revisão e comentários Fernando Santoro. Revisão Científica Néstor Cordero. Rio de Janeiro: Hexis, Fundação Biblioteca Nacional.

SANTOS, José Amarante, Sobrinho (2013). *Dois tempos da cultura escrita em latim no Brasil: o tempo da conservação e o tempo da produção*. 2013. 315 f. Tese (Pós-graduação em Língua e Cultura do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia). Salvador.

SANTOS, Theobaldo Miranda (1960). *Noções de História da Educação*. 9ª. Ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

SARGEAUNT, John (ed.) (1913). *The poems of John Dryden*. Edited with an introduction and textual notes by John Sargeant. London; New York: Oxford University Press.

SARTORELLI, Eliane (2013). Erasmo e a controvérsia ciceroniana. In: ROTERDÃ, Erasmo. *Diálogo ciceroniano*. Trad. Elaine Sartorelli. São Paulo: Editora Unesp.

SBARDELLA, Livio (2014). The Trojan War Myth: Rhapsodic Canon and Lyric Alternatives. In: COLESANTI, Giulio; GIORDANO, Manuela (eds.). *Submerged Literature in Ancient Greek Culture: An Introduction*. Berlin; Boston: De Gruyter, p. 61-75.

SCHAEFFER, Jean-Marie (1983). *La Naissance de la Littérature*. Paris : Presses de l'École Normale Supérieure.

SCHEIN, Seth L. (1984). *The Mortal Hero: An Introduction to Homer's Iliad*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

SCHEMBRA, Rocco (2002). Il riuso cristiano del modello omerico negli *Homerocentones*. In: MONTANARI, Franco (ed.). *Omero tremila anni dopo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, p. 505-10.

SCHIAPPA, Edward (1990). Did Plato coin Rhētorikē? *American Journal of Philology*, v. 111, n. 4, p. 457-70.

SCHILLER, Friedrich ([1795] 2003). *Sobre poesia ingénua e sentimental*. Trad. Teresa Rodrigues Cadete. São Paulo: Iluminuras.

SCHINDEL, Ulrich (1990). C. G. Heyne (translated by Michael Armstrong). In: BRIGGS, Ward W.; CALDER III, William M. (eds.). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*. New York; London: Garland Publishing, p. 176-82.

SCHINDLER, Claudia ([2012] 2014). Casaubonus Isaac. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 100-2.

SCHLEGEL, August Wilhelm ([1801-02] 2014). *Doutrina da Arte: Cursos sobre Literatura Bela e Arte*. Introdução, tradução e notas, Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2014.

SCHLEGEL, Friedrich ([1797] 1979). Über das Studium der griechischen Poesie. In: BEHLER, Ernst (org.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Band I. München: Ferdinand Schöningh.

SCHLEGEL, Friedrich ([1797-1803] 2016). *Fragmentos sobre poesia e literatura (1797-1803): seguido de Conversa sobre poesia*. Tradução e notas de Constantino Luz de Medeiros e Márcio Suzuki. 1. ed. São Paulo: Editora Unesp.

SCHLESIER, Renate (1990). In: BRIGGS, Ward W.; CALDER III, William M. (eds.). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*. New York; London: Garland Publishing, p. 127-41.

SCHMIDT, Martin (2002). The Homer of the Scholia: What is explained to the reader. In: MONTANARI, Franco (ed.). *Omero tremila anni dopo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, p. 159-83.

SCHNAPP, Alain ([2012] 2014). Perrault, Charles. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill's New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 475-6.

SCHOLTZ, Gunter ([1989] 2011). O problema do historicismo e as ciências do espírito no século XX. *História da historiografia*, n. 6, p. 42-63.

- SCOTT, William C. (1974). *The Oral Nature of the Homeric Simile*. Leiden: Brill.
- SCOTT, William C. (2009). *The Artistry of the Homeric Simile*. Hanover; London: University Press of New England.
- SCULLY, Stephen (1990). *Homer and the Sacred City*. Ithaca; London: Cornell University Press.
- SCULLY, Stephen (2015). *Hesiod's Theogony: From Near Eastern Creation Myths to Paradise Lost*. Oxford: Oxford University Press.
- SEBILLET, Thomas ([1548] 1910). *Art poétique françoys (1548)*. Édition critique avec une introduction et des notes par Félix Gaiffe. Paris : Société Nouvelle de Librairie et d'Édition Édouard Cornély et Cie.
- SÉCHAN, Louis (1929). Pandora, l'Ève grecque. *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 23, p. 3-36.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky (1990). *Epistemology of the Closet*. Berkeley: California University Press.
- SEGAL, Charles (1971). *The theme of the mutilation of the corpse in the Iliad*. Leiden: Brill.
- SEGAL, Charles (1985a). Archaic choral lyric. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 265-201.
- SEGAL, Charles (1985b). Choral lyric in the fifth century. In: EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. W. (eds.). *The Cambridge History of Classical Literature: I. Greek Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 222-44.
- SEGAL, Charles (1992). Bard and Audience in Homer. In: LABERTON, Robert; KEANEY, John (eds.). *Homer's Ancient Readers: The Hermeneutics of Greek Epic's Earliest Exegetes*. Princeton: Princeton University Press, p. 3-29.
- SEGAL, Charles (1996). Eros and Incantation: Sappho and Oral Poetry. In: GREENE, Ellen (ed.). *Reading Sappho – Contemporary Approaches*. Berkeley: University of California Press, p. 58-78.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio ([2005] 2018). *O local da diferença: ensaios sobre memória, arte, literatura e tradução*. 2. ed. São Paulo: Editora 34.
- SELIGMANN-SILVA, Márcio (2011). Introdução/ Intradução: *Mimesis*, Tradução, *Enárgeia* e a Tradição da *ut pictura poesis*. In: LESSING, G. E. *Laocoonte ou Sobre as fronteiras da Poesia e da Pintura*. Introdução, tradução e notas de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras, p. 9-73.
- SETTIS, Salvatore (2004). *Futuro del "classico"*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- SEURE, Georges (1936). Frédéric-Auguste Wolf d'après sa correspondance. *Journal des savants*, p. 58-71.

SEVERYNS, Albert (1928). *Le Cycle épique dans l'école d'Aristarque*. Liège, Paris : Vaillant-Carmanne, Édouard Champion.

SHAPIRO, H. Alan (2020). Homer: Image and Cult. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 547-61.

SHAY, Jonathan (1994). *Achilles in Vietnam: Combat Trauma and the Undoing of Character*. New York: Athenaeum.

SHAY, Jonathan (2002). *Odysseus in America: Combat trauma and the trials of homecoming*. New York; London; Toronto; Sydney; Singapore: Scribner.

SHEFFIELD, John ([1682] 1740). *An Essay upon Poetry*. In: SHEFFIELD, John. *The Works of John Sheffield, Earl of Mulgrave, Marquis of Normandy, and Duke of Buckingham*. In Two Volumes. Vol. I. London: Wotton.

SIGALAS, Nikos (2000). Hellénistes, hellénisme et idéologie nationale. De la formation du concept d'« hellénisme » en grec moderne. In : AVLAMI, Chryssanthi (dir.). *L'Antiquité grecque au XIX<sup>ème</sup> siècle : Un exemplum contesté ?* Paris : L'Harmattan, p. 239-91.

SILK, Michael Stephen; STERN, Joseph Peter. *Nietzsche on tragedy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

SILVA, Douglas (2014). *Escrever, sobrescrever: metalinguagem nos epigramas de Calímaco*. 140f. Dissertação (Mestrado em Letras). Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SILVA, Éder Américo (2020). *L'archéologie française au XIX<sup>ème</sup> siècle à travers l'étude des fouilles d'Olympie (1875-1881) et de Delphes (1892-1903) : enjeux politiques et découverte d'une méthodologie de la science des objets*. Mémoire de fin d'études présenté en vue d'obtenir le diplôme de Master en Histoire de l'Art et Archéologie. Université de Liège. Liège. 222f.

SILVA, Gelbart Souza (2019). *Ephemeris belli Troiani Dictys Cretensis: Estudo e tradução*. 407f. Dissertação (Mestrado em Letras). Instituto de Biociências, Letras e Ciências Exatas, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", São José do Rio Preto.

SILVA, Glaydson José da (2007). *História Antiga e usos do passado: um estudo de apropriações da Antiguidade sob o regime de Vichy (1940-1944)*. São Paulo: Annablume; Fapesp.

SILVA, Glaydson José da; CARVALHO, Alexandre Galvão (orgs.) (2020). *Como se escreve a história da Antiguidade: Olhares sobre o antigo*. São Paulo: Editora Unifesp.

SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (2016). *Histórias*. Livro II – Euterpe (Heródoto). Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro.

SILVA, Maria de Fátima (2007). *Menandro: Obra completa*. Lisboa: Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra; Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

SILVA, Maria de Fátima; AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes (2015). *A recepção dos clássicos em Portugal e no Brasil*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.



SILVA, Maria de Fátima; HARDWICK, Lorna; PEREIRA, Susana Marques (eds.) (2022). *The Classical Tradition in Portuguese and Brazilian Poetry*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, p. 350-64.

SILVA, Martim Reyes da Costa (2013). *Densidade semântica e jogos de linguagem nos fragmentos de Heráclito de Éfeso*. 111f. Dissertação – Letras. Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SILVA, Rafael (2014). Sobre a verdade e outras mentiras: A concepção de verdade na poesia de Hesíodo. *Revele*, n. 7, p. 73-89.

SILVA, Rafael (2015a). Lendo a citação (*Críton*, 43d1-44b5): “Vou-me embora pra fértil Phthía...”. *Nuntius Antiquus*, v. 11, n. 1, p. 173-194.

SILVA, Rafael (2015b). *Uma poética de Platão*. 2015. 126f. Monografia (Bacharelado em Letras: Grego Antigo). Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SILVA, Rafael (2016a). Leituras críticas sobre a “condição humana”: A partir dos relatos da Bíblia e de Hesíodo. *Em Tese*, v. 22, n. 2, p. 103-124.

SILVA, Rafael (2016b). Sólon e os limites da mimese. *Ronai*, v. 4, n. 2, p. 54-61.

SILVA, Rafael (2017). Pira quem a Musa inspira. *Contextura*, n. 10, p. 69-82.

SILVA, Rafael (2018a). *Arqueologias do drama: uma arqueologia dramática*. 2018. 398f + 310f (Apêndice). Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SILVA, Rafael (2018b). Resenha de *Classics, the Culture Wars, and Beyond*. *Revista de Estudos Clássicos*, v. 18, n. 2, p. 211-5.

SILVA, Rafael (2018c). Retorno à discussão sobre poesia mimética no livro X da *República*. *Phaos, Revista de Estudos Clássicos*, v. 18, n. 1, p. 56-77.

SILVA, Rafael (2019a). Benjamin e uma nova formação a partir de uma nova forma de ensino da História da Literatura. *Cadernos Benjaminianos*, v. 15, n. 2, p. 183-98.

SILVA, Rafael (2019b). Espartanos e atenienses na escola: da filologia clássica à educação nacional nos Estados modernos europeus. *Educação e Pesquisa*, v. 45, p. 1-15.

SILVA, Rafael (2019c). A ordem do discurso na Atenas clássica. In: ARAÚJO, Nabil (org.). *Imagens em discurso: efeitos de real, efeitos de verdade*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, p. 41-62.

SILVA, Rafael (2019d). O riso como reflexão filosófica em Luciano. *Classica*, v. 32, n. 1, p. 61-78.

SILVA, Rafael (2020a). “Hino às Musas” na *Teogonia* de Hesíodo (vv. 1-115). *Belas Infieis*, v. 9, n. 5, p. 311-323.

- SILVA, Rafael (2020b). Uma introdução ao estudo da Antiguidade grega: Do ensino de cultura ao ensino de língua e literatura. *Em Tese*, v. 26, n. 1, p. 114-139.
- SILVA, Rafael (2020c). Resenha de: Calímaco. *Epigramas de Calímaco*. Tradução, introdução e notas de Guilherme Gontijo Flores. *Cadernos de Tradução*, v. 40, n. 2, p. 348-64.
- SILVA, Rafael (2021a). Algumas verdades e mentiras sobre os Estudos Clássicos no Brasil. *Em Tese*, v. 27, n. 2, p. 131-150.
- SILVA, Rafael (2021b). Solon Writes Back: Another Reading of *Dikē* in Ancient Hellenic Poets. *Phoînix*, v. 27, n. 1, p. 13-30.
- SILVA, Rafael (2022a). Beyond Finismundo: Reinventing the Classics with Haroldo de Campos. In: SILVA, Maria de Fátima; HARDWICK, Lorna; PEREIRA, Susana Marques (eds.). *The Classical Tradition in Portuguese and Brazilian Poetry*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, p. 350-64.
- SILVA, Rafael (2022b). Luciano leitor de Derrida. *Classica*, v. 35, n. 1, p. 1-16.
- SILVA, Rafael (2022c). Por uma recepção clássica em chave antropofágica: Haroldo de Campos devorador dos clássicos. In: BARBOSA, Tereza Virgínia Ribeiro; AVELLAR, Júlia Batista Castilho de; SILVA, Rafael Guimarães Tavares da. *Ser Clássico no Brasil: Apropriações literárias no Modernismo e pós*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, p. 129-50.
- SILVA, Rafael; ANJOS, Sara (2020a). Entre o “eu” e o “outro” na ordem do discurso na Grécia Antiga. In: ARAÚJO, Nabil (org.). *Imagens em discurso II: escrita do outro como escrita de si*. Belo Horizonte: FALE/ UFMG, p. 19-36.
- SILVA, Rafael; ANJOS, Sara (2020b). Recepção clássica numa Troia contemporânea. *Revista Uninter de Comunicação*, v. 8, n. 4, p. 96-113.
- SIMON, Eckehard (1990). The Case for Medieval Philology. *Comparative Literature Studies*, v. 27, n. 1, p. 16-20.
- SIMONSUURI, Kirsti (1979). *Homer's original genius: Eighteenth-century notions of the early Greek epic (1688–1798)*. Cambridge; London; New York; Melbourne: Cambridge University Press.
- SISCAR, Marcos (2015). *Haroldo de Campos*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- SKINNER, Joseph E. (2012). *The Invention of Greek Ethnography: From Homer to Herodotus*. Oxford: Oxford University Press.
- SKINNER, Marilyn (1989). Expecting the Barbarians: Feminism, Nostalgia, and the “Epistemic Shift” in Classical Studies. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 199-210.
- SKINNER, Marilyn (1993). Woman and Language in Archaic Greece, or Why Is Sappho a Woman? In: RABINOWITZ, Nancy Sorkin; RICHLIN, Amy (eds.). *Feminist Theory and the Classics*. New York; London: Routledge.

- SLAMA, Béatrice (1981). De la « littérature féminine » à « l'écrire-femme ». *Différence et institution. Littérature*, n. 44, p. 51-71.
- SLATER, W. J. (1989). Problems in Interpreting Scholia on Greek Texts. In: GRANT, J. N. (ed.). *Editing Greek and Latin Texts*. New York: Ams Press, p. 37-61.
- SLATKIN, Laura M. (1986). The Wrath of Thetis. *Transactions of the American Philological Association*, n. 116, p. 1-24.
- SLATKIN, Laura M. (2011). *The Power of Thetis and Selected Essays*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- SLINGS, Simon R. (2002). Oral Strategies in the Language of Herodotus. In: BAKKER, Egbert J.; DE JONG, Irene J. F.; VAN WEES, Hans (eds.). *Brill's Companion to Herodotus*. Leiden; Boston; Köln: Brill, p. 73-78.
- SMALL, Stuart G. P. (1949). On Allegory in Homer. *The Classical Journal*, v. 44, n. 7, p. 423-430.
- SMITH, Bruce; MAYER, Jeremy; FRITSCHLER, A. Lee (2008). *Closed Minds? Politics and Ideology in American Universities*. Washington, DC: Brookings Institution Press.
- SMITH, Page (1990). *Killing the Spirit: Higher Education in America*. New York: Viking.
- SNELL, Bruno ([1946] 2012). *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Tradução de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva.
- SNELL, Bruno (1978). *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*. Studien zur früh griechischen Sprache. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- SNODGRASS, Anthony (2004 [orig. 1998]). *Homero e os artistas: texto e pintura na arte grega antiga*. Trad. Luiz Alberto Machado Cabral e Ordep José Trindade Serra. São Paulo: Odysseus Editora.
- SNOWDEN, Frank, Jr. (1983). *Before Color Prejudice: The Ancient View of Blacks*. Cambridge; London: Harvard University Press.
- SNOWDEN, Frank, Jr. (1996). M. Bernal's "Blacks" and the Afrocentrists. In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, G. M. (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 112-128.
- SOLOMON, Jon (1995). Response to Heath, "Self-Promotion and the 'Crisis' in Classics." *Classical World* 89.1, p. 44-49.
- SOLOMON, Jon (2007). The Vacillations of the Trojan Myth: Popularization & Classicization, Variation & Codification. *International Journal of the Classical Tradition*, v. 14, n. 3/4, p. 482-534.
- SOLOMON, Susan; PLATTNER, Gian-Kasper; KNUTTI, Reto; FRIEDLINGSTEIN, Pierre (2009). Irreversible Climate Change Due to Carbon Dioxide Emissions. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, v. 106, n. 6, p. 1704-9.

- SONTAG, Susan (1989). *AIDS and Its Metaphors*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- SOUSA, Eudoro de (1986). *Poética de Aristóteles*. Tradução, Prefácio, Introdução, Comentário e Apêndices de Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda.
- SOUZA, Eneida Maria de (1998). A teoria em crise. *Revista Brasileira de Literatura Comparada*, n. 4, p. 19-29.
- SOUZA, José Cavalcante de (1973). *Os Pré-Socráticos*. São Paulo: Abril.
- SOUZA, Roberto Acízelo de (1999). *O império da eloquência: retórica e poética no Brasil oitocentista*. Rio de Janeiro: EdUERJ; EdUFF.
- SOWERBY, Robin (1997a). Early Humanist Failure with Homer (I). *International Journal of the Classical Tradition*, v. 4, n. 1, p. 37-63.
- SOWERBY, Robin (1997b). Early Humanist Failure with Homer (II). *International Journal of the Classical Tradition*, v. 4, n. 2, p. 165-94.
- SPARR, Sherill L. (1989) *Veni, Vidi, Spem Abieci: A Report from the Provinces*. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 155-62.
- SPINA, Segismundo (2013). Curtius. In: CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. Trad. Teodoro Cabral (com colaboração de Paulo Rónai). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, p. 15-23.
- SPINELLI, Helena de Negreiros (2009). *O Díscolo: Estudo de tradução*. 123f. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo.
- SPIR, Friedrich (ed.) (1903). *Pausaniae Graeciae Descriptio*. 3 vols. Leipzig: Teubner.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty ([1985] 2010). *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- STAËL, Madame (1800). *De la Littérature : considérée dans ses rapports avec les institutions sociales*. 2 T. Paris : L’Imprimerie de Crapelet.
- STAËL, Madame de ([1815] 2016). *Da Alemanha*. Trad. Edmir Míssio. São Paulo: Editora Unesp.
- STALLEY, R. F. (1983). *An Introduction do Plato’s Laws*. Oxford: Basil Blackwell.
- STANFORD, W. B. *The Ulysses Theme: A Study in the Adaptability of a Traditional Hero*. 2. ed. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1968.
- STEHLE, Eva (2006). Solon’s self-reflexive political persona and its audience. In: BLOK, Josine; LARDINOIS, André (eds.). *Solon of Athens: New Historical and philological approaches*. Leiden; Boston: Brill, p. 79-113.

- STEINER, Uwe (2004). *Walter Benjamin*. Stuttgart; Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- STEINHART, Matthias (2007). Phthian Achilles. *The Classical Quarterly*, v. 57, n. 1, p. 283-4.
- STEPHENS, Susan A. (2003). *Seeing Double: Intercultural Poetics in Ptolemaic Alexandria*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.
- STIEGLER, Barbara (2006). Nietzsche et la critique de la *Bildung*. 1870-02 : les enjeux métaphysiques de la question de la formation de l'homme. *Noesis*, v. 10, p. 215-33.
- STOCKING, Charles H. (2020). The “Paris School” and the “Structuralist Invasion” in North America. *Les Cahiers « Mondes Anciens »* 13, p. 1-16.
- STRAY, Christopher (2007). Education. In: KALLENDORF, Craig (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 5-14.
- SUDA. Suda On-Line (SOL). Disponível em: <<http://www.stoa.org/sol/>>. Acesso em 04 jul. 2016.
- SÜSSEKIND, Pedro (2008). A Grécia de Winckelmann. *Kriterion*, n. 117, p. 67-77.
- SUSSMAN, Lewis A. (1989). The Research, Publication, Advancement Triangle and the Teaching of the Classical Civilization Courses: A Modest Proposal. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 107-16.
- SUTTON, Dana Ferrin (1982). A Modest Proposal. *The Classical World*, v. 75, n. 4, p. 249-50.
- SVENBRO, Jesper (1976). *La parole et le marbre : Aux origines de la poétique grecque*. Lund: Studentlitteratur.
- TAKHO-GODI, Aza (1970). Classical Studies in the Soviet Union (translat. S. Rosenberg). *Arethusa*, vol. 3, n. 1, p. 123-127.
- TÁPIA, Marcelo (2016). O confronto com o impossível. *Revista Circuladô*, ano 4, n. 5, p. 26-33.
- TAPLIN, Oliver (1992). *Homeric Soundings: The Shaping of The Iliad*. Oxford: Clarendon Press.
- TAUSEND, Klaus (1987) Der Lelantische Krieg – ein Mythos? *Klio*, v. 69, n. 2, p. 499-514.
- TATE, John (1927). The Beginnings of Greek Allegory. *Classical Review*, v. 41, p. 214-5.
- TATE, John (1929). Plato and Allegorical Interpretation. *The Classical Quarterly*, v. 23, n. 3/4, p. 142-154.
- TATE, John (1932). Plato and ‘Imitation’. *The Classical Quarterly*, v. 26, p. 161-169.
- TATE, John (1934). On the History of Allegorism. *The Classical Quarterly*, v. 28, n. 2, p. 105-114.

TEIXEIRA, Anísio (1956). *A educação e a crise brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

TELESINSKI, Anne-Maria (2010). *Absentes adsunt*: Le thème de l’ami absent dans la correspondance de Pétrarque. *Arzana*, v. 13, p. 257-96. Disponível em : <<http://journals.openedition.org/arzana/585>>. Acesso em 11 jan. 2022.

THALMANN, William (1984). *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

THALMANN, William (1998). *The swineherd and the bow: representations of class in the Odyssey*. Ithaca: Cornell University Press.

THALMANN, William (2011). *Apollonius of Rhodes and the Spaces of Hellenism*. Oxford: Oxford University Press.

THEODOSSIOU, E. et al. (2011). Astronomy and Constellations in the *Iliad* and *Odyssey*. *Journal of Astronomical History and Heritage*, v. 14, n. 1, p. 22-30.

THOMAS, Carol G. (1989). History of Friends. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 363-8.

THOMAS, Richard (1990). Past and Future in Classical Philology. *Comparative Literature Studies*, v. 27, n. 1, p. 66-74.

THOMAS, Richard (1995). Response to Heath, “Self-Promotion and the ‘Crisis’ in Classics.” *Classical World* v. 89, n. 1, p. 49-52.

THOMAS, Rosalind (1992). *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press.

THOMAS, Rosalind (2006). The intellectual milieu of Herodotus. In: DEWALD, Carolyn; MARINCOLA, John (eds.). *The Cambridge Companion to Herodotus*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 60-75.

THORSEN, Thea Seliaas (2020). ‘Divine Corinna’: Pre-Twentieth Receptions of an Artistic Authority. *Eugesta*, v. 10, p. 1-29.

THURN, Nikolaus ([2012] 2014). Reuchlin, Johannes. In: KUHLMANN, Peter; SCHNEIDER, Helmuth (eds.). *Brill’s New Pauly History of Classical Scholarship: A Biographical Dictionary*. Translated and edited by Duncan Smart and Chad M. Schroeder. Leiden; Boston: Brill, p. 525-7.

TIGERSTEDT, E. N. (1970). *Furor Poeticus*: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus and Plato. *Journal of the History of Ideas*, v. 31, n. 2, p. 163-178.

TILLY, Michael ([2005] 2009). *Introdução à Septuaginta*. Tradução de Monika Ottermann. São Paulo: Edições Loyola.

TODOROV, Tzvetan (2007). *La littérature en péril*. Paris : Flammarion.

TODOROV, Tzvetan ([1977] 2014). *Teorias do símbolo*. Trad. Roberto Leal Ferreira. 1.ed. São Paulo: Editora Unesp.

TOLEDO, Demétrio *et alii* (2021). Uma visão nebulosa e conservadora: O texto *Parece revolução, mas é só neoliberalismo* é uma peça preconceituosa. *piauí*, ed. 174, mar. 2021. Disponível em: < <https://piaui.folha.uol.com.br/materia/uma-visao-nebulosa-e-conservadora/>>. Acesso em: 02 abr. 2021.

TOO, Yun Lee (2004). Une « nouvelle *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité* » (trad. Jean-Marie Paillet). In : PAILLET, Jean-Marie ; PAYEN, Pascal (éds.). *Que reste-t-il de l'éducation classique ?* Relire « le Marrou ». Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. Toulouse : Presses universitaires du Midi, p. 41-9.

TOOHEY, Peter (1996). *Epic Lessons: An Introduction to Ancient Didactic Poetry*. London; New York: Routledge.

TRABANT, Jürgen (2016). Du grec aux langues du monde : *Über das Studium des Alterthums* comme base du projet anthropologique et linguistique de Humboldt. In : ESPAGNE, Michel ; MAUFROY, Sandrine (dir.). *L'Hellénisme de Wilhelm von Humboldt et ses prolongements européens*. Paris : Éditions Demopolis, p. 31-46.

TRACY, Catherine (2014). The Host's Dilemma: Game Theory and Homeric Hospitality. *Illinois Classical Studies*, n. 39, p. 1-16.

TREVIZAM, Matheus (2014). *Poesia didática: Virgílio, Ovídio e Lucrecio*. Campinas: Editora da Unicamp.

TREVOR-ROPER, Hugh (2010). *History and the Enlightenment*. New Haven; London: Yale University Press.

TRINKAUS, Charles, Jr. (1948). Lorenzo Valla: Introduction. In: CASSIRER, Ernst; KRISTELLER, Paul; RANDALL, John, Jr. *The Renaissance Philosophy of Man*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 147-54.

TSAGALIS, Christos (2020a). Panathenaia. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 187-189.

TSAGALIS, Christos (2020b). Pisistratus. In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 193-195.

TUFFANI, Eduardo (2000/2001). Os estudos latinos no Brasil. *Classica – Revista Brasileira de Estudos Clássicos*, v. 13/14, p. 393-402.

TUFFANI, Eduardo (2006). *Repertório brasileiro de língua e literatura latina (1830-1996)*. Cotia: Íbis.

TUFFANI, Eduardo (2021). Para a história dos cursos de Letras no Brasil com atenção aos de Letras Clássicas no seu estabelecimento. *Em Tese*, v. 27, n. 2, p. 13-37.

TURNER, Frank (1981). *The Greek Heritage in Victorian Britain*. Yale University Press: New Haven; London.

- TURNER, Frank (1989). Martin Bernal's "Black Athena": A Dissent. *Arethusa*, 8 (Special Issue), p. 97-109.
- TURNER, James (2014). *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.
- UNDERWOOD, Simeon (1998). *English Translators of Homer: From George Chapman to Christopher Logue*. Plymouth: Northcote House Publishers.
- USENER, Hermann ([1882] 1907). Philologie und Geschichtswissenschaft 1882. In: USENER, Hermann. *Vorträge und Aufsätze*. Leipzig; Berlin: B. G. Teubner, p. 1-36.
- VAIO, John (1990). George Grote. In: BRIGGS, Ward W.; CALDER III, William M. (eds.). *Classical Scholarship: A Biographical Encyclopedia*. New York; London: Garland Publishing, p. 119-27.
- VAN DIJK, Johannes Gerardus (1997). *AINOI, AIOIOI, MYΘOI: Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature. With a Study of the Theory and Terminology of the Genre*. Leiden; New York; Köln: Brill.
- VAN SICKLE, John (1989). New Activism in Class: An Experiment in Teaching and Curriculum. In: CULHAM, Phyllis; EDMUNDS, Lowell (eds.). *Classics: A Discipline and Profession in Crisis?* Lanham, MD: University Press of America, p. 169-178.
- VAN THIEL, Helmut (ed.) (2014). *Aristarch, Aristophanes Byzantios, Demetrios Ixion, Zenodot*. Fragmente zur Ilias gesammelt, neu herausgegeben und kommentiert. Band 1. Einleitung, Ausgabe und Kommentar Buch A (1) – H (7). Berlin; New York: De Gruyter.
- VANCE, Norman (2007). Victorian. In: KALLENDORF, Craig (ed.). *A Companion to the Classical Tradition*. Malden, MA; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, p. 87-100.
- VARGAS, Anderson Z.; MAGALHÃES, Luiz Otávio; SILVA, Maria Aparecida de O. (orgs.) (2016). *Heródoto e Tucídides: história e tradição*. Vitória da Conquista: Edições UESB.
- VARILLAS SÁNCHEZ, Isabel (2017). La edición del libro sagrado: el 'paradigma alejandrino' de Homero al Shahnameh. *Interfaces*, v. 4, p. 85-102.
- VARILLAS SÁNCHEZ, Isabel (2021). *La recensión pisistrátida de los poemas homéricos: estudio de las fuentes literarias*. 677f. Tesis doctoral (Textos de la Antigüedad Clásica y su Pervivencia), Universidad de Valladolid, Valladolid.
- VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de (2001). *Efeitos intertextuais na Eneida de Virgílio*. São Paulo: Humanitas/FAPESP, 2001.
- VASCONCELLOS, Paulo Sérgio de (2014). *Épica I: Ênio e Virgílio*. Campinas: Editora da Unicamp.
- VEGETTI, Mario (1988). Dans l'ombre de Thoth. Dynamique de l'écriture chez Platon. In : DETIENNE, Marcel (dir.). *Les savoirs de l'écriture: En Grèce ancienne*. Lille: Presses Universitaires de Lille, p. 387-419.



VEGETTI, Mario (1992). Aristotele, il Liceo e l'enciclopedia del sapere. In: CAMBIANO, Giuseppe; CANFORA, Luciano; LANZA, Diego (eds.). *Lo spazio letterario della Grecia antica*. Vol I: La produzione e la circolazione del testo. Tomo I: La polis. Roma: Salerno Editrice, p. 587-611.

VELOSO, Cláudio (2004). Depurando as interpretações da *kátharsis* na *Poética* de Aristóteles. *Síntese – Revista de Filosofia*, v. 31, n. 99, p. 13-25.

VERDENIUS, W. J. (1943). L' *Ion* de Platon, *Mnemosyne*, v. 11, p. 233-262.

VERDENIUS, W. J. (1970). *Homer, the Educator of the Greeks*. Amsterdam; London: North-Holland Publishing Company.

VERDENIUS, W. J. (1983). The Principles of Greek Literary Criticism. *Mnemosyne*, v. 36, n. 1-2, p. 14-58.

VERGER, Jacques ([1973] 1990). *As universidades na Idade Média*. Trad. Fúlvia M. L. Moretto. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista.

VERMEULE, Emily (1987). Baby Aigisthos and the End of the Bronze Age. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, v. 33, p. 122-52.

VERMEULE, Emily (1996). The World Turned Upside Down. In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 269-79.

VERMOREL, A. (1867). *Œuvres de Robespierre*. Texte établi par A. Vermorel. Paris: F. Cournol.

VERNANT, Jean-Pierre ([1962] 2007). Les origines de la pensée grecque. In : VERNANT, Jean-Pierre. *Oeuvres : Religions, Rationalités, Politique*. V. 1. Paris : Éditions du Seuil, p. 153-238.

VERNANT, Jean-Pierre ([1970] 1976). A Tragédia grega, problemas de interpretação. In: MACKSEY, R., DONATO, E. (orgs.). *A controvérsia estruturalista*. São Paulo: Cultrix, p. 285-306.

VERNANT, Jean-Pierre (1978). A bela morte e o cadáver ultrajado. Trad. Elisa A. Kossovitch e João A. Hansen. *Discurso*, n. 9, p. 31-62.

VERNANT, Jean-Pierre ([1979] 2007). À la table des hommes : mythe de fondation du sacrifice chez Hésiode. In : VERNANT, Jean-Pierre. *Oeuvres : Religions, Rationalités, Politique*. V. 1. Paris : Éditions du Seuil, p. 891-973.

VERNANT, Jean-Pierre (1982). La belle mort et le cadavre outragé. In : GNOLI, G., VERNANT, J.-P. (ed.). *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*. Paris : Maison des Sciences de l'Homme.

VERNANT, Jean-Pierre (1991). *Mortals and Immortals: Collected Essays*. Edited by Froma Zeitlin. Princeton: Princeton University Press.

- VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre ([1972] 2011). *Mito e tragédia na Grécia antiga*. 2 ed. São Paulo: Perspectiva.
- VESPERINI, Pierre (2015). La poésie didactique dans l'Antiquité : une invention des Modernes. *Anabases*, v. 21, p. 25-38.
- VICO, Giambattista ([1725-44] 2005). *Ciência Nova*. Tradução de Jorge Vaz de Carvalho. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- VIDAL-NAQUET, Pierre (1968). Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne. *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 23<sup>e</sup> année, n. 5, p. 947-64.
- VIDAL-NAQUET, Pierre (1989). Retour au chasseur noir. In: *Mélanges Pierre Lévêque*. Tome 2 : Anthropologie et société. Besançon : Université de Franche-Comté, p. 387-311.
- VIEIRA, Brunno V. G.; THAMOS, Marcio (orgs.) (2011). *Permanência Clássica: visões contemporâneas da antiguidade greco-romana*. São Paulo: Escrituras Editora.
- VIEIRA, Celso de Oliveira (2010). *Razão, alma e sensação na antropologia de Heráclito*. 203f. Dissertação – Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- VIEIRA, Trajano (2006). A *Odisseia* de Haroldo de Campos. In: CAMPOS, Haroldo. *Odisseia de Homero: Fragmentos*. São Paulo: Editora Olavobrás, 2006.
- VIEIRA, Trajano (2017). *Alexandra de Lícofron*. Tradução de Trajano Vieira. Ed. bilíngue. São Paulo: Ed. 34.
- VIZIOLI, Paulo (2011). Prefácio à primeira edição (1994): A epopeia das Antilhas. In: WALCOTT, Derek. *Omeros*. Trad. Paulo Vizioli. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, p. 9-39.
- VLASTOS, Gregory (1946). Solonian justice. *Classical Philology*, v. 41, p. 65-83.
- VOGT, Ernst (1959). Die Schrift vom Wettkampf Homers und Hesiods. *Rheinisches Museum für Philologie*, vo. 102, n. 3, p. 193-221.
- VOIGT, Eva-Maria (1971). *Sappho et Alcaeus*. Amsterdam: Polak & Van Gennepe.
- VOLKMANN, Richard (1874). *Geschichte und Kritik der Wolfschen Prolegomena zu Homer*. Ein Beitrag zur Geschichte der Homerischen Frage. Leipzig: Druck und Verlag von B. G. Teubner.
- VOLTAIRE ([1764] 1878). *Dictionnaire philosophique*. Paris: Garnier, 1878.
- WAGNER, Richard ([1872] 2005). Carta aberta a Friedrich Nietzsche, publicada no *Norddeutsche Allgemeine Zeitung* de 23 de junho de 1872. In: MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre 'O nascimento da tragédia'*. Texto de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorf. Trad. Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 79-86.

- WAKE, Susan Dawn (1991). The University and Democratic Life: Allan Bloom's Platonic Attack. *Interchange* 22, p. 66-78.
- WALCOT, P. (1966). *Hesiod and the Near East*. Cardiff: University of Wales Press.
- WALCOTT, Derek (1972). *Another Life*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- WALCOTT, Derek (1974). La Muse de l'Histoire. In : WALCOTT, Derek. *Café Martinique*. Traduit de l'anglais par Béatrice Dunner. Anatolia : Éditions du Rocher, p. 52-88.
- WALCOTT, Derek ([1990] 2011). *Omeros*. Tradução e prefácio de Paulo Vizioli. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras.
- WALCOTT, Derek (1992). The Antilles: Fragments of Epic Memory. Nobel Lecture, December 7, 1992. Disponível em: <<https://www.nobelprize.org/prizes/literature/1992/walcott/lecture/>>. Acesso em 31 jan. 2022.
- WARMINGTON, E. W. (ed.) (1935). *Remains of Old Latin: Ennius and Caecilius*. I. Cambridge; London: Harvard University Press; William Heinemann Ltd.
- WARNER, J. Christopher (2005). *The Augustinian Epic, Petrarch to Milton*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- WEBSTER, T. B. L. (1964). *Hellenistic Poetry and Art*. New York: Barnes & Noble.
- WELLBERRY, David E. (1996). *The Specular Moment: Goethe's Early Lyric and the Beginnings of Romanticism*. Stanford: Stanford University Press.
- WELLENBACH, Matthew (2015). *Choruses for Dionysus: Studies in the History of Dithyramb and Tragedy*. 260f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Department of Classics, Brown University, Providence.
- WENDER, Dorothea (1984). Plato: Misogynist, Paedophile, and Feminist. In: PERADOTTO, John; SULLIVAN, John Patrick (eds.). *Women in the Ancient World*. New York: State University of New York Press, p. 213-228.
- WERLE, Marco Aurélio (2014). Apresentação. In: SCHLEGEL, August Wilhelm. *Doutrina da Arte: Cursos sobre Literatura Bela e Arte*. Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, p. 9-19.
- WERNER, Christian (2001). A ambiguidade do kléos na *Odisseia*. *Letras Clássicas*, n. 5, p. 99-108.
- WERNER, Christian (2005). A liberdade restrita do aedo homérico. *Línguas & Letras*, v. 6, n. 11, p. 171-81.
- WERNER, Christian (2012). A fábula do falcão e do rouxinol e a épica heroica em *Trabalhos e dias* de Hesíodo. *Philia & filia*, v. 3, n. 2, p. 98-118.
- WERNER, Christian (2013a). *Teogonia (Hesíodo)*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra.

- WERNER, Christian (2013b) *Trabalhos e dias (Hesíodo)*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra.
- WERNER, Christian (2014). Futuro e passado da linhagem de ferro em *Trabalhos e Dias*: o caso da guerra justa. *Classica*, v. 27, n. 1, p. 37-54.
- WERNER, Christian (2016a). Figuras de autoridade no próêmio de *Trabalhos e dias*. *Estudos Linguísticos e literários*, n. 55, p. 4-24.
- WERNER, Christian (2016b). Poeticidade em próêmios hexamétricos gregos: *Trabalhos e dias e Odisseia*. *Organon*, v. 31, n. 60, p. 31-45.
- WERNER, Christian (2018). *Memórias da guerra de Troia: a performance do passado épico na Odisseia de Homero*. São Paulo, Coimbra: Annablume Editora, Imprensa da Universidade de Coimbra.
- WERNER, Christian (2020). Piedade (*éleos*) e a necessidade da guerra na *Iliada* de Homero. *Classica*, v. 22, n. 2, p. 11-28.
- WERNER, Christian (2021). Curso Livre: “*Iliada*: questões poéticas e estéticas”. Disponível em: <<https://youtu.be/cCrfucMdGSA>>. Acesso em 20 dez. 2021.
- WERNER, Erika (2012). *Os Hinos de Calímaco: Poesia e Poética*. São Paulo: Humanitas.
- WEST, Martin L. (ed.) (1966). *Hesiod: Theogony*. Oxford: Oxford University Press.
- WEST, Martin L. (1967). The Contest of Homer and Hesiod. *The Classical Quarterly*, v. 17, n. 2, p. 433-450.
- WEST, Martin L. (ed.) (1971). *Iambi et Elegi Graeci ante Alexandrum Cantati*. Vol. I & II. Oxford: Clarendon Press.
- WEST, Martin L. (1973) Greek Poetry, 2000-700 B.C. *Classical Quarterly* 23, p. 179-92.
- WEST, Martin L. (1974). *Studies in Greek Elegy and Iambus*. Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- WEST, Martin L. (1975). Cynaethus’ Hymn to Apollo. *The Classical Quarterly*, v. 25, n. 2, p. 161-170.
- WEST, Martin L. (1985). *The Hesiodic Catalogue of Women: Its Nature, Structure, and Origins*. Oxford: Clarendon Press.
- WEST, Martin L. (1988). The Rise of the Greek Epic. *The Journal of the Hellenic Studies*, v. 108, p. 151-172.
- WEST, Martin L. (1995). The date of the *Iliad*. *Museum Helveticum*, v. 52, n. 4, p. 203-19.
- WEST, Martin L. (1997). *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- WEST, Martin L. (1999). The Invention of Homer. *The Classical Quarterly*, v. 49, n. 2, p. 364-382.

- WEST, Martin L. (2001). *Studies in the Text and Transmission of the Iliad*. München; Leipzig: K. G. Saur.
- WEST, Martin L. (2002). Zenodotus' Text. In: MONTANARI, Franco (ed.). *Omero tremila anni dopo*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, p. 137-42.
- WEST, Martin L. (ed.) (2006-2000). *Homeri Ilias*. Vol. I (2006). Vol. II (2000). Munique; Leipzig: Saur.
- WEST, Martin L. (2007). *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford: Oxford University Press.
- WEST, Martin L. (ed.) (2017). *Homeri Odyssea*. Berlin; Boston: De Gruyter.
- WEST, Stephanie (1967). *The Ptolemaic Papyri of Homer*. Köln; Opladen: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH.
- WEST, Stephanie (1998). Commentary: Books I-IV. In: HEUBECK, Alfred; WEST, Stephanie; HAINSWORTH, J. B. (1998). *A Commentary on Homer's Odyssey*. Volume I. Introduction and Books I-VIII. Oxford: Clarendon Press, p. 51-248.
- WHALLON, William (1964). Blind Thamyris and Blind Maeonides. *Phoenix*, v. 18, n. 1, p. 9-12.
- WHITTAKER, M. (1935). The comic fragments in their relation to the structure of old Attic comedy. *Classical Quarterly*, v. 29, n. 3/4, p. 181-191.
- WHITE, Edmund (2014). Edmund White recalls a night at the opera with Michel Foucault in 1981. *The Telegraph*, 28 Feb. 2014. Disponível em: <<http://www.telegraph.co.uk/culture/books/authorinterviews/10663337/Edmund-White-recalls-a-night-at-the-opera-with-Michel-Foucault-in-1981.html>>. Acesso em: 26 jul. 2020.
- WHITMAN, Cedric (1958). *Homer and the Heroic Tradition*. Cambridge: Harvard University Press.
- WHITMARSH, Tim (2001). *Greek Literature and the Roman Empire: The Politics of Imitation*. Oxford: Oxford University Press.
- WIESEHÖFER, Joseph (2018). Receptions of Alexander in Johann Gustav Droysen. In: MOORE, K. R. (ed.). *Brill's Companion to the Reception of Alexander the Great*. Leiden; Boston: Brill, p. 596-614.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von ([1872] 2005). Filologia do futuro! Primeira Parte. Berlim, 1872. In: MACHADO, Roberto (org.). *Nietzsche e a polêmica sobre 'O nascimento da tragédia'*. Texto de Rohde, Wagner e Wilamowitz-Möllendorf. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 55-78.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von (1881). *Antigonos von Karystos*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von (1884). *Homerische Untersuchung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von (1901). Der griechische Unterricht auf dem Gymnasium. In: *Verhandlungen über Fragen des höheren Unterrichts*. Halle: Waisenhaus, p. 205-17.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von (1908). *Greek Historical Writing and Apollo*. Two lectures delivered before the University of Oxford, June 3 and 4, 1908. Translation by Gilbert Murray. Oxford: Clarendon Press.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von (1913). *Sappho und Simonides: Untersuchungen über griechische Lyriker*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von (1915). *Reden aus der Kriegszeit*. Zweites Heft: III. Kriegserinnerungen; IV. Militarismus und Wissenschaft; V. Heroentum. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von (1921). *Griechisches Lesebuch*. Berlin: 1921.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von ([1921] 1982). *History of Classical Scholarship*. Translated from the German by Alan Harris. Edited with Introduction and Notes by Hugh Lloyd-Jones. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich von ([1921] 1998). *Geschichte der Philologie*. Mit einem Nachwort und Register von Albert-Henrichs. 3. Auflage. Stuttgart; Leipzig: Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH.

WILLETT, Steven J. (2005). Classical Studies: Modern Critical Theory. In: MILLER, Paul Allen; PLATTER, Charles (eds.). *History in Dispute*. Vol. 20. Classical Antiquity and Classical Studies. Detroit; New York; San Francisco; London; Boston; Woodbridge: St. James Press, p. 41-6.

WILLIAMS, John ([1965] 2015). *Stoner*. Trad. Marcos Maffei. Rio de Janeiro: Rádio Londres.

WILLS, Garry (1997). There's Nothing Conservative about the Classics' Revival. *New York Times Magazine*, Sunday, February 16, p. 38-42.

WILSON, N. G. (1971). An Aristarchean Maxim. *The Classical Review*, v. 21, n. 2, p. 172.

WILSON, N. G. ([1983] 1996). *Scholars of Byzantium*. Revised edition. London; Cambridge (MA): Gerald Duckworth & Co.; The Medieval Academy of America.

WILSON, Peter (2000). *The Athenian Institution of the Khoregia: The Chorus, the City and the Stage*. Cambridge: Cambridge University Press.

WILSON, Peter (2009). Thamyris the Thracian: the archetypal wandering poet? In: HUNTER, Richard; RUTHERFORD, Ian (eds.). *Wandering Poets in Ancient Greek Culture: Travel, Locality and Pan-Hellenism*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 46-79.

WINCKELMANN, Johann J. ([1755] 1756). *Gedanken über die Nachahmung der Griechischen Werke in der Malerey und Bildhauerkunst*. Zweyte vermehrte Auflage. Dresden; Leipzig: Verlag der Maltherischen Handlung.

WINCKELMANN, Johann J. (1764). *Geschichte der Kunst des Alterthums*. Dresden: Maltherschen Hof-Buchhandlung.

WINKLER, James ([1981] 1996). Gardens of Nymphs: Public and Private in Sappho's Lyrics. In: GREENE, Ellen (ed.). *Reading Sappho – Contemporary Approaches*. Berkeley: University of California Press, p. 89-112.

WINKLER, John (1985). The Ephebes' Song: Tragôidia and Polis. *Representations*, N. 11, Summer, p. 26-62.

WINKLER, John (1990). *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York; London: Routledge.

WINKLER, John; ZEITLIN, Froma (eds.) (1990). *Nothing to do with Dionysos?: Athenian drama in its social context*. Princeton: Princeton University Press.

WINKLER, Martin (2009). *Cinema and Classical Texts: Apollo's New Light*. Cambridge: Cambridge University Press.

WISE, Jennifer (1998). *Dionysus Writes. The Invention of Theatre in Ancient Greece*. Ithaca; London: Cornell University Press.

WISMANN, Heinz (1996). Propositions pour une lecture d'Hésiode. In : BLAISE, Fabienne ; JUDET DE LA COMBE, Pierre ; ROUSSEAU, Philippe (dir.). *Le métier du mythe : Lectures d'Hésiode*. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, p. 15-24.

WITTE, Bernd ([1985] 2017). *Walter Benjamin: uma biografia*. Trad. de Romero Freitas. 1.ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

WOLF, Eduardo (2018). Luta pela alma do Brasil. *Revista Veja*, 30 nov. 2018. Disponível em: <<https://veja.abril.com.br/politica/luta-pela-alma-do-brasil/>>. Acesso em 15 mar. 2021.

WOLF, Friedrich August (1783). *Theogonia Hesiodica*. Halae Saxon: Apud Ioh. Iac. Gebauer.

WOLF, Friedrich August (1791). Philologie. Recension von *Homeri Ilias ad veteris Codicis Veneti fidem recensita*, John. Baptista Caspar d'Ansse de Villoison (Venedig, 1788). *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1. Februar 1791, N. 31, col. 241-8.

WOLF, Friedrich August (1795). *Prolegomena ad Homerum*. Halle.

WOLF, Friedrich August ([1795] 1985). *Prolegomena to Homer*. 1795. Transl. Anthony Grafton, Glenn W. Most, James E. G. Zetzel. Princeton: Princeton University Press.

WOLF, Friedrich August (ed.) (1797). *Briefe an Herrn Hofrath Heyne von Professor Wolf: Eine Beilage zu den neuesten Untersuchungen über den Homer*. Berlin: G. C. Nauk.

WOLF, Friedrich August (1807). Darstellung der Alterthums-Wissenschaft. In: WOLF, Friedrich August; BUTTMANN, Philipp (eds.). *Museum der Alterthums-Wissenschaft*. 1. ed. Berlin: Realschulbuchhandlung, p. 1-145. Disponível em: <<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/museum-alterthumswissenschaft>>. Acesso em 03 abr. 2021.

WOLF, Friedrich-August ([1807] 1812). *Tableau systématique de la science de l'Antiquité*. Partie I-III. Trad. ??? In: MILLIN, A. L. *Magasin Encyclopédique ou Journal des Sciences, des Lettres et des Arts*. Tome V (p. 79-116 ; p. 349-383). Tome VI (p. 112-145). Paris : Imprimerie de J. B. Sajou.

WOLFE, Jessica (2020). Homer in Renaissance Europe (1488-1649). In: PACHE, Corinne Ondine (ed.). *The Cambridge Guide to Homer*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 490-504.

WOOD, Robert ([1769] 1775). *An Essay on the Original Genius and Writings of Homer: With a Comparative View of the Ancient and Present State of the Troade*. London: H. Hughs.

WOODARD, Roger D. (1997). *Greek Writing from Knossos to Homer: A Linguistic Interpretation of the Greek Alphabet and the Continuity of Ancient Greek Literacy*. New York; Oxford: Oxford University Press.

WOOLF, Virginia ([1929] 2015). *A Room of One's Own*. Ed. by David Bradshaw and Stuart N. Clarke. Malden; Oxford; Chichester: Wiley Blackwell.

WRIGHT, Benjamin G., III (2015). *The Letter of Aristeas: 'Aristeas to Philocrates' or 'On the Translation of the Law of the Jews'*. Berlin; Boston: De Gruyter.

WYLES, Rosie (2016). Ménage's Learned Ladies: Anne Dacier (1647-1720) and Anna Maria von Schurman (1607-1678). In: WYLES, Rosie; HALL, Edith (eds.) (2016). *Women Classical Scholars: Unsealing the Fountain from the Renaissance to Jacqueline de Romilly*. Oxford: Oxford University Press, p. 61-77.

WYLES, Rosie; HALL, Edith (eds.) (2016). *Women Classical Scholars: Unsealing the Fountain from the Renaissance to Jacqueline de Romilly*. Oxford: Oxford University Press.

YAMAGATA, Naoko (2010). Hesiod in Plato: Second fiddle to Homer? In: BOYS-STONES, G. R.; HAUBOLD, J. H. (eds.). *Plato and Hesiod*. Oxford: Oxford University Press, p. 68-88.

YURCO, Frank (1996). *Black Athena: An Egyptological Review*. In: LEFKOWITZ, Mary; ROGERS, Guy MacLean (eds.). *Black Athena Revisited*. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, p. 62-100.

ZAJKO, Vanda (1997). False things which seem like the truth. In: HALLETT, Judith; NORTWICK, Thomas Van (eds.). *Compromising Traditions: The personal voice in classical scholarship*. London; New York: Routledge, p. 54-72.

ZAJKO, Vanda (2007). 'What Difference Was Made?': Feminist Models of Reception. In: HARDWICK, Lorna; STRAY, Christopher (eds.). *A Companion to Classical Receptions*. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell, p. 195-206.

ZAKAI, Avihu (2017). *Erich Auerbach and the Crisis of German Philology*. Cham: Springer.

ZANON, Camila Aline. Heinrich Schliemann: entre mito e arqueologia. SILVA, Glaydson José da; CARVALHO, Alexandre Galvão (orgs.) (2020). *Como se escreve a história da Antiguidade: Olhares sobre o antigo*. São Paulo: Editora Unifesp, p. 91-100.



ZAPPEN, James (2004). *The Rebirth of Dialogue: Bakhtin, Socrates, and the Rhetorical Tradition*. New York: State University of New York Press.

ZEITLIN, Froma (1984). The Dynamics of Misogyny: Myth and Mythmaking in the *Oresteia*. In: PERADOTTO, John; SULLIVAN, John Patrick (eds.). *Women in the Ancient World*. New York: State University of New York Press, p. 159-194.

ZEITLIN, Froma (1996). *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago: Chicago University Press.

ZIOLKOWSKI, Jan (1990). "What Is Philology": Introduction. *Comparative Literature Studies*, v. 27, n. 1, p. 1-12.

ZIOLKOWSKI, Jan (2007). *Middle Ages*. In: KALLENDORF, Craig (eds.). *A companion to the classical tradition*. Malden: Blackwell Publishing, p. 17-30.

ZUCKERBERG, Donna (2018). *Not All Dead White Men: Classics and Misogyny in the Digital Age*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

## **Apêndice**

Neste apêndice, ofereço minha tradução de dois textos alemães basilares para a constituição do subgênero dedicado à história dos Estudos Clássicos, além de uma seleção de obras afins a esse subgênero. Entra aí um material inédito em português — vertido a partir também de um cotejo com eventuais traduções completas ou parciais para outras línguas modernas, como o inglês e o francês —, especificamente o trabalho fundacional de Friedrich August Wolf e as anotações críticas de Friedrich Nietzsche. No futuro, ainda pretendo publicar a tradução de textos de Wilhelm von Humboldt, Friedrich Creuzer, Hermann Usener e Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff sobre os Estudos Clássicos, sua prática e sua história.

### **1. Friedrich August Wolf, *Apresentação da Ciência da Antiguidade***

Texto base da tradução:

WOLF, Friedrich August (1807). *Darstellung der Alterthums-Wissenschaft*. In: WOLF, Friedrich August; BUTTMANN, Philipp (eds.). *Museum der Alterthums-Wissenschaft*. 1. ed. Berlin: Realschulbuchhandlung, p. 1-145. Disponível em: <<https://digi.ub.uni-heidelberg.de/diglit/museum-alterthumswissenschaft>>. Acesso em 03 abr. 2021.

Versão traduzida de forma parcial para o francês:

WOLF, Friedrich-August ([1807] 1812). *Tableau systématique de la science de l'Antiquité*. Partie I-III. Trad. ??? In: MILLIN, A. L. *Magasin Encyclopédique ou Journal des Sciences, des Lettres et des Arts*. Tome V (p. 79-116 ; p. 349-383). Tome VI (p. 112-145). Paris : Imprimerie de J. B. Sajou.

### **2. Friedrich Nietzsche, Notas para “Nós filólogos”**

Texto base da tradução:

NIETZSCHE, Friedrich. *Nachgelassene Fragmente* (1875). *Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Briefe*.

– 2 = U II 8a. Bis Anfang März 1875. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1875,2>>. Acesso em 03 abr. 2021.

– 3 = Mp XIII 6b. (U II 8, 239–200). März 1875. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1875,3>> Acesso em 03 abr. 2021.

- 5 = U II 8b. Frühling–Sommer 1875. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1875,5>>. Acesso em 03 abr. 2021.
- 6 = U II 8c. Sommer? 1875. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1875,6>>. Acesso em 03 abr. 2021.
- 7 = Mp XIII 6a. 1875. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1875,7>>. Acesso em 03 abr. 2021.

Versão traduzida para o inglês:

NIETZSCHE, Friedrich ([1875] 1973/1974). Notes for “We Philologists”. Translated by William Arrowsmith. *Arion: A Journal of Humanities and the Classics*, v. 1, n. 2, p. 279-380.

## **Apresentação da Ciência da Antiguidade (Friedrich August Wolf)**

### *Museu da Ciência da Antiguidade*

Edição de Friedrich August Wolf e Philipp Buttmann

Primeira edição

Berlim, Realschulbuchhandlung, 1807

Dedicatória a Goethe,

conhecedor e representante do espírito grego, receba de bom grado os princípios, oferecidos com amor, de uma coleção de escritos e ensaios, destinados a esclarecer aqui e ali o vasto edifício de conhecimentos em que esse espírito embelezador da vida originalmente habitava.

Em quem, entre os alemães, poder-se-ia ter pensado, no limiar de tal empreitada, se não àquele em cujas obras e projetos esse espírito benfazejo, em meio a um ambiente moderno horripilante, tomou uma segunda morada? Nele, antes de qualquer outro, pensaríamos, ainda que seu convite amigável a uma atividade nova e transformada não chegasse a um dos dois editores; um convite que prometia, mesmo ao que é menos perfeito, os aplausos de leitores com tal disposição.

Entanto, não foi para se assegurar de um gênio benéfico de nossa literatura que os fundadores desta revista quiseram que sua primeira página fosse ornada com seu nome. Para isso, não seria necessária essa homenagem pública. Eles quiseram, numa ocasião tão propícia, dizer à juventude cultivada da pátria com que sentimento profundo honrar aquele que há tanto tempo respondeu àquela pergunta, dirigida a eles aqui e ali, acerca do objetivo a que conduzem os estudos da Antiguidade, e o fez de maneira mais satisfatória e bela do que poderia ter feito a melhor explicação. Pois de onde uma tal capacidade para se elevar além dos círculos estreitos e dos espaços de recreação da vida ordinária atual, de onde tais perspectivas sobre o mundo, a arte e o conhecimento foram atingidas, se não a partir do santuário íntimo das antigas artes das

Musas, que se abriu finalmente de novo para uma alma naturalmente afim a si? Conhecer de mais perto um hipofeta de tal mérito, que não somente soube interpretar os ditos e ideias do oráculo emudecido, mas produziu ele próprio muitas proferições dignas de serem interpretadas, assim como aprender a sondar seu sentido frequentemente obscuro, isso já equivaleria a nada menos que sorver da eterna fonte primeira da beleza.

Possam vossa palavra e gesto — vós, o mais digno dentre nossos grandes — ajudar doravante que vigorosamente impeçamos que o paládio desses saberes seja arrancado da pátria por mãos profanas; como alimentamos a esperança legítima de preservar assim, pelas gerações por vir, uma herança imperecível. Onde quer que se encontre a razão para isso, seja na natureza de nossa língua, ou no parentesco de um de nossos clãs primordiais com os helênicos, ou em qualquer outro ponto, nós, alemães, mesmo após tantas deformações, somos os mais aptos dos modernos a nos harmonizar com os modos do canto e da declamação dos gregos; menos do que todos os demais recuamos diante das estranhezas pelas quais esses heróis se tornam de difícil acesso para os outros; apenas nós nos abtemos sempre mais de querer embelezar a simples dignidade de suas obras e subjugar suas famosas indecências. A quem recebeu tanto do sopro divino, parecerá ainda mais leve o pensamento grave de participar de todo o culto dos deuses inebriantes.

Não nos permitais, contudo, descurar a ponto de que o povo confundido se lance nessas orgias sem preparação e devoção, para se perder sob o domínio da embriaguez. Ofereçamos boas-vindas de bom grado a quem de nossos círculos busque o divertimento e o frescor após a seriedade das ciências mais duras ou a aridez daquelas simplesmente mais lucrativas; as boas-vindas também a quem se apresente como um amador zeloso de tudo o que é belo; é possível que algum de nossos colegas se arrisque a acolher, a partir dos mais ricos pontos de vista, o ápice da ciência e se contente em cultivar, como zeloso trabalhador, apenas uma ou outra de suas partes, ainda que sempre vítima da ilusão de amar verdadeiramente o que ele cumpre apenas como tarefa cotidiana: que ele enobreça, contudo, seu esforço e seu passatempo por um tratamento sensível e orientado na direção dos objetivos reconhecidos como os melhores. Possa o alemão assim se tornar, e permanecer — sem desprezar o zelo do simples colecionador erudito e sem espantar o simples amador de cultura geral — o mais profundo pesquisador e intérprete da grandeza e beleza que fluem da Antiguidade; e que ele utilize esses tesouros, nas mudanças que afetam os destinos comuns, para fecundar o espírito de sua nação, cujos melhores membros, graças ao estudo das obras de sua pátria, não são de forma alguma despreparados para receber essa consagração suprema.

Que vós, conhecedor e representante do espírito grego, permaneçais ainda por muito tempo como o poderoso protetor e a feliz testemunha de esforços tão preciosos! Que vossa querida Weimar, raiando em breve num novo florescimento sob o esplendor de sua casa principesca, celebrada por todas as Musas, continue a despertar novos belos talentos para o resto da Alemanha! Que não vos falte jamais a força e o ininterrupto ócio, no caminho em que vossa própria vida imita o percurso dos gregos, para esclarecer aqui uma, ali outra das mais graciosas artes, e em breve os espaços sombrios das frequentemente profanadas ciências!

## Apresentação da Ciência da Antiguidade

*Friedrich August Wolf*

O conteúdo deste ensaio devia há muito tempo servir de introdução a um inventário ou a um panorama enciclopédico dos saberes a que se chama habitualmente de filológicos. Entre 1783 e 1790, enquanto o autor começava a dar aulas numa então célebre sede da erudição alemã, ele sentiu-se tomado sem receio por um desejo de oferecer, para si mesmo e para sua audiência, uma exposição mais precisa sobre o conceito geral, o teor, a coerência e o objetivo principal desses estudos; pontos sobre os quais todos os escritos dos mais reconhecidos especialistas ofereciam pouco de satisfatório. Alguns daqueles que se ocuparam incidentalmente dessas questões se interrogavam com hesitação sobre as mais notáveis tendências de todo esse galho da erudição, um pouco como certos membros de uma sociedade secreta — e não apenas seus neófitos — consultam-se sobre a ideia e o objetivo de sua ordem. Muitos defendiam que as línguas antigas são aprendidas apenas tendo em vista a história e os saberes objetivos, enquanto a maioria, ao contrário, considerava a leitura e a compreensão dos autores na língua original como seu fim último, e o estudo compreensivo dos saberes objetivos apenas como um meio em vista da compreensão dos autores. Aqui e ali escutava-se ainda quem julgasse que a melhor forma de justificar a prática desses estudos era por sua ligação estreita com toda a literatura acadêmica dos modernos, em particular com uma boa quantidade de nossas mais úteis e utilitárias ciências, estando suposto que o primeiro lugar era reservado aos saberes fundamentais para o bem-estar social atual e a felicidade burguesa. Um ponto de vista que deveria agradar a alguns sábios governantes, capazes de estimar uma ciência apenas na medida em que contribui com a arte do acúmulo material, na paz e na guerra, com a melhora das finanças, das fábricas, dos negócios, da economia doméstica e da agricultura.<sup>1</sup>

Tanto uma quanto outra dessas opiniões divergentes apenas tiveram por efeito redobrar o zelo do autor para compreender, com a maior precisão possível, os aspectos mais elevados da filologia antiga, e tentar ver de que forma as doutrinas particulares, sejam aquelas cultivadas por quase um século nas universidades alemãs, sejam aquelas a serem ainda elaboradas na sequência, poderiam ser reunidas num todo orgânico. Isso para que tudo o que pertence a um

---

<sup>1</sup> *Haec studia annonam non reddunt vilioem* [tais estudos não rendem uma colheita que compensa], dirá alguém ainda sobre os conhecimentos linguísticos da Antiguidade. Os gregos tinham para designar essa forma de pensar uma palavra expressiva, que nos falta, talvez porque a ideia já tenha se tornado há tanto tempo estrangeira para nós, modernos: αἰσχροκέρδεια [lucro vil].



conhecimento perfeito da Antiguidade seja elevado à dignidade de uma bem ordenada *ciência histórico-filosófica*. Com essa ideia, o autor propôs, em aulas regularmente ministradas sob o nome de *Enciclopédia e Metodologia do estudo da Antiguidade*, um esboço cujo produto devia ser compartilhado, quando amadurecesse, com um público mais amplo. O que ele almejava com isso e sobre quais objetos seu tratamento devia conduzir — não sem utilidade para a juventude ávida por aprender — fica expresso mais claramente por meio das próprias palavras com que pela primeira vez tornou público esse projeto: *Encyclopaedia philologica, in qua, orbe universo rerum, quibus litterae antiquitatis continentur, peragrato, singularum doctrinarum ambitus, argumenta, coniunctiones, utilitates, subsidia, denique recte et cum fructu tractandae cuiusque rationes illustrabuntur* [Enciclopédia filológica, na qual se percorre o conjunto das coisas contidas na literatura antiga, a serem ilustradas com doutrinas específicas, tópicos, associações, utilidades, referências, enfim com razões propostas com retidão e proveito].

Uma cátedra tomada por juramento deu ao autor, durante mais de trinta anos, a oportunidade de apresentar tanto uma visão geral da Ciência da Antiguidade quanto suas partes principais, incluindo a história da erudição e o curso histórico que esses estudos tomaram até nossa época. Compreensivelmente, o teor e o tratamento da matéria foram modificados e moldados segundo cada exposição; nesse entremeio, a partir dos primeiros esboços ainda muito imperfeitos, uma espécie de plano geral foi dado a conhecer em publicação por Fülleborn, falecido prematuramente, e outros ouvintes.<sup>2</sup> De tempos em tempos, diversos trabalhos de erudição impediram que o autor concluísse seu projeto, ainda que sua tendência sempre fosse a de acreditar que jamais estaria tarde demais para publicar tal obra. Sobretudo porque um erudito deve permanentemente compartilhar com jovens receptivos certo número de noções e explicações fundamentais, que eles podem aprimorar mais do que ele próprio foi capaz e enriquecer com seus tesouros. Ele teve ocasião então de aplicar para si o dito de Quintiliano: *Quantum notando consequi potuerant, interceptum boni iuvenes, sed nimium amantes mei, temerario editionis honore vulgaverant* [O quanto puderam conseguir por meio de anotações e, assim, subtrair, os jovens zelosos, mas excessivamente favoráveis a mim, publicaram em temerária homenagem].

---

<sup>2</sup> G. G. Füllebornii *Encyclopaedia philologica s. primae lineae Isagoges in antiquarum litterarum studia* [De G. G. Fülleborn, *Enciclopédia filológica, incluindo as primeiras linhas de uma condução pelo estudo da literatura antiga*], Vratisl. 1798. Edit. altera acut. et emendatior cur J. G. Kaulfuß. Trata-se de um compêndio segundo os primeiros elementos, a partir seja das lições, seja de algumas folhas incompletas publicadas como *Antiquitäten von Griechenland* [Antiguidades da Grécia], Halle, 1787. Que se compare com o nosso este de J. E. Koch: *Hodegetik für das Universitäts-Studium* [Hodegética pelo estudo universitário], Berlim 1792, p. 64-98, ou ainda sua *Encyklopädie aller philologischen Wissenschaften* [Enciclopédia de todas as ciências filológicas], Berlim, 1793.

O autor não vê ainda, nas circunstâncias atuais, o tempo livre que possa propiciar seu projeto. Enquanto isso, por ocasião da publicação da presente revista, julgou-se útil propor pelo menos os traços fundamentais de uma apresentação geral dos conhecimentos sobre a Antiguidade grega e romana, não em latim, como deveria ser escrito o livro maior, mas numa língua mais inusual para si, que, ainda assim, entre nossos humanistas encontra uma quantidade de leitores. A composição devia ser doravante questão de algumas semanas e foi tornada agradável pelo distanciamento dos tormentos do tempo, que nos incitam a buscar nos períodos mais doces da história, de preferência na bela Antiguidade, repouso e energia renovada.<sup>3</sup>

Outros poderão julgar se o tratamento do assunto e a exposição de seus objetivos justificam suficientemente o nome de ciência dado aqui a esses conhecimentos. Mas tenho esperança de que ninguém dentre os eruditos que se ocupam dos saberes sobre a natureza e as ciências exatas excluirá o homem da natureza, no sentido verdadeiro e nobre do termo; e que ninguém, dentre aqueles que conhecem um pouco de nossos estudos, acreditará que o que se conquista através das pesquisas históricas sobre a Antiguidade e através do conhecimento de suas línguas e obras imortais, em vista da harmônica formação do espírito e do coração, possa ser alcançado tão perfeitamente por qualquer outro caminho.

Berlim, julho de 1807.

---

<sup>3</sup> Em proveito de certos leitores, convém notar que, neste escrito, nada foi utilizado daquilo que tem sido publicado nos últimos anos sobre o domínio geral dos estudos filológicos. Para a leitura e a consulta de obras não houve de modo geral nem motivo, nem tempo livre, nem inclinação; exceto quando eventualmente alguma lembrança levou a isso.

## **Apresentação da Ciência da Antiguidade, segundo seu conceito, escopo, objetivo e valor.**

No império das ciências que compreendem o homem e a natureza sob diversos aspectos, vemos, perto de antigos domínios geralmente conhecidos, certas áreas cujo cultivo, embora recente, eleva-as rapidamente à estatura e à conexão estreita com outras vizinhas; algumas, enquanto aguardam serem aprimoradas por trabalhos da posteridade, já dão mostras em suas tendências de seu possível escopo. Diante dessas novas conquistas do espírito, alegra-nos a esperança da empreitada, posto que promete uma formação comum, e permite estimar que venha a fazer parte do conjunto das províncias antes conhecidas. Infelizmente, certas partes de nosso conhecimento revelam, ainda que em meio a um emprego útil e a um cultivo erudito, no meio de suas riquezas materiais, limites incertos e escopo indefinido, uma vez que podem ser tratadas de formas diversificadas e por múltiplas denominações. É a essa última classe que ainda pertence a suma do conhecimento que vamos abordar. Costuma ser chamada ora *filologia*, ora *estudos clássicos*, ora *literatura antiga*, ora *estudos humanísticos*, enfim, mesmo por um nome totalmente moderno e estranho para si, *belas letras*.<sup>4</sup> A diversidade dos títulos que se dá às obras tratando dessa parte do conhecimento lança, por suas pomposas reivindicações, certo desfavor sobre a própria ciência cuja utilidade geralmente se reconhece. Sua condição piora quando essas reivindicações são não apenas vagas, mas mesmo infundadas. Pois quem poderia limitar a poucas nações, e ao avanço extraído de seus monumentos, os nomes de *filologia* —

---

<sup>4</sup> Atualmente, esse último nome é pouco empregado, como parece, pela própria nação que o colocou em voga. Prefere-se frequentemente o nome de *Littérature* em vez de *Belles lettres*. Se um erudito imaginasse a possibilidade de traduzi-lo em latim talvez por *bellas litteras*, sua intenção de chiste seria clara. Para nosso círculo de conhecimento, tal denominação não é própria: ela é dotada de aspectos totalmente diversos daquele de *beauté*. Igualmente, com o nome de *literatura antiga* não se pensa propriamente numa dimensão fundamental, que é a da arte dos antigos; pois se costuma contrapor *literatura* e *arte*, como partes diferentes, justapostas. A expressão usada pelos ingleses, *classical learning*, é limitada, mas por outros motivos: lidamos aqui com muitos escritores e conhecimento que ninguém gostaria de considerar clássicos no sentido próprio dessa palavra. *Filologia*, no sentido de outrora, inicialmente segundo a expressão empregada em Alexandria (Suetônio, *de Grammaticis* 10), é em grande parte sinônimo de *literatura*, e por conseguinte padece da mesma dúvida, ainda mais hoje quando sob o nome de *filologia* se compreende comumente a *linguística* ou o *estudo das línguas*. Finalmente, este nome que em nosso tempo de humanidade se tornou corriqueiro, qual seja, o de *humaniora* (em francês *humanités*, em inglês *humanity*, em italiano *umanità*, em espanhol e português *humanidad* e *humanidades*), também ele é por um lado muito vasto e, por outro, muito estrito. Que se leve em conta um pequeno programa de J. A. Ernesti sobre a palavra *humanitas*, ou o trecho da *Clavis Ciceroniana*. É digno de nota que as expressões *humaniora studia*, *humaniores litterae*, não se encontrem em nenhum escritor latino antigo e isso dificilmente poderia acontecer, porque esse comparativo dependia de uma relação que os antigos certamente não percebiam quando diziam *studia humanitatis*. Ainda assim, essa denominação se tornou tão comum que existem várias dissertações e exposições *de litteris humanioribus*, como as de J. G. Walch, C. Morgenstern e outros. Mas não se encontra em qualquer um desses escritos uma justificativa da antiguidade e autenticidade dessa expressão. Todos a empregam como uma expressão dada, sem qualquer escrúpulo acerca de seu uso entre humanistas latinistas. Seu emprego parece remontar à Idade Média; permanece incerto para mim se foi usada primeiro na Itália ou na Escócia, de onde se espalhou após séculos de uso.

enquanto *literatura* ou *estudo da língua* — ou de *estudos humanísticos*, isto é, daquilo que conduz à mais elevada formação da pura humanidade? Mas o pior serviço a uma ciência costuma ser oferecido por seus próprios praticantes, seja por se apressarem para apresentar seu valor e influência de uma forma vasta sobre os outros conhecimentos, seja porque cedem à confusão, quando deveriam esclarecer de forma evidente o objetivo e o cerne de seus esforços. Isso aconteceu com vários e muito célebres filólogos. Alguns reclamam da falta de atenção com seus estudos, enquanto eles próprios conhecem apenas uma pequena parte deles e se dedicam a uma parte ainda menor; outros afirmam que, por causa dos laços estreitos que unem a filologia antiga com muitas ciências atuais, é quase impossível determinar seu domínio e precisar seus limites.<sup>5</sup> Em verdade, é uma recompensa pouco honrosa para estudos que engendraram e propiciaram tantas ciências não encontrar abrigo em sua própria área e isso porque foram transferidos para regiões vizinhas como auxiliares a fim de promover trabalho alheio.

Essas reflexões motivaram o desejo por um panorama dos estudos chamados filológicos, que poderia e deveria ser concebido segundo sua estrutura e natureza, ou segundo uma pesquisa sobre o conceito geral que compreende toda essa ciência, incluindo seu objeto em limites precisos, em associação com uma indicação das direções gerais a serem seguidas pelo trabalho diversificado e parcial dedicado ao assunto. O esclarecimento sobre esse último ponto nos parece fundamental para a questão e já deveria ter sido empreendido há muito tempo. Com efeito, assim como nas ciências que se ocupam da natureza, também nesse estudo da dimensão moral da humanidade, o sentido verdadeiro e completo do estudo se encontra na mais elevada conexão de todos os trabalhos particulares: do voo ousado da adivinhação científica até a assiduidade do compilador laborioso, isso é o que realmente faz avançar o todo em direção a seu fim último. Aqui, como nas pesquisas sobre a natureza, qualquer esforço se torna infrutífero quando cada um trabalha sem conhecer para onde se orientam os trabalhos dos demais.

A fim de começar a definir a matéria de que se ocupa nossa ciência, precisamos nos voltar para as grandes ondas migratórias responsáveis por reconfigurar o mundo mais próximo de nós da Idade Média — esse intervalo entre a cultura antiga e a moderna —, para, a partir daí, lançar um olhar sobre o curso dos séculos anteriores. Aí, vemos brilhar um após o outro, nas mais belas regiões do mundo antigo, uma série de povos, cuja vida e cuja obra de outrora ainda hoje se deixam adivinhar por mais ou menos monumentos. Seria desejável reunir todos esses povos numa mesma área; mas várias razões tornam aqui uma separação necessária e não permitem situar *egípcios*, *hebreus*, *persas* e outras nações do Oriente numa mesma linha que os

---

<sup>5</sup> Cf. Heeren, na introdução de seu útil livro: *Geschichte des Studium der klassischen Litteratur* [História do estudo da literatura clássica], Göttingen, 1797.

gregos e romanos. Uma das mais importantes distinções entre umas e outras dessas nações é que aquelas não desenvolveram de todo, ou apenas muito pouco, um tipo de formação, limitando-se a algo que poderia ser chamado de urbana civilidade ou civilização, por oposição à verdadeiramente superior cultura espiritual. Esse tipo de cultura (palavra que precisa ser diferenciada, caso se queira distinguir certas coisas com mais precisão) ocupa-se diligentemente com as condições de vida, como segurança, ordem e conforto; para isso, ela certamente precisa das nobres descobertas e conhecimentos que se obtêm por caminhos não científicos, como é o caso de muito do que se deu entre os egípcios e outros povos antigos, ainda que isso não possa reivindicar o estatuto de uma sabedoria mais elevada; ela não precisa de, e por isso não cria, uma *literatura*, isto é, um conjunto de escritos que não se limitam a uma única casta segundo seus fins e necessidades de burocracia administrativa, mas em que cada indivíduo da nação deposita o que considera ser melhor para o esclarecimento de seus concidadãos. Isso, que, num povo vantajosamente organizado, pode começar antes mesmo da exigência de ordem e segurança da existência exterior,<sup>6</sup> não se produziu de modo algum em outro povo antes dos gregos e nenhum, antes deles, atingiu essa cultura superior, espiritual ou literária. Não é preciso temer que os povos do oriente sejam aqui vistos abaixo de seu valor: um exame mais detalhado de minha observação dissiparia uma suspeita assim. A conformação mental, de dimensão quase estritamente natural, incapaz de constituir propriamente uma arte de composição em prosa — como a que recebemos especialmente dos *hebreus* por meio de seus livros sagrados —, porta entre os vários orientais um caráter totalmente diverso daquele dos gregos; assim, os restos de suas obras de arte nessas regiões, antes de se helenizarem, apresentam um estilo tão distante de qualquer gosto europeu que só seria possível reuni-los com o que Grécia e Roma nos legaram sob o risco da mais completa heterogeneidade. Em terceiro lugar, obstaculiza nosso acesso a tais povos o número limitado de obras restantes deles, a falta de conhecimento mais elevado de sua língua, pois não temos noções aprofundadas de sua organização espiritual e de seu caráter particular. Então permanecem para nós apenas duas nações da Antiguidade cujo conhecimento

---

<sup>6</sup> Isso aconteceu de fato entre os gregos e permaneceu assim até os tempos de sua mais bela literatura. Seria possível fazer uma ideia correta da urbana civilidade dessa época ao levar em conta sua relação equilibrada com obras espirituais e monumentos da arte. Os romanos trouxeram mais ordem e arranjos convencionais à vida e ao comércio dos homens do que puderam os gregos, menos fortunados do que eles e mais próximos de uma vida em conformidade com a natureza. *Mores et instituta vitae*, diz Cícero, *resque domesticas ac familiaris nos profecto et melius tuemur et lautius* [Em termos de costumes e hábitos de vida, bem como de questões domésticas e familiares, nós certamente as administramos com mais elegância e melhor]. Mas há muitos povos que não apenas começaram pela civilização, mas que inclusive permaneceram para sempre nela, como os povos do Oriente mais distante, da Ásia, semelhantes àqueles indivíduos que sempre tiveram asseio, decência, conforto de moradia, vestimenta e todas as circunstâncias, mas nunca sentiram a necessidade de um esclarecimento superior. Entre os gregos, mesmo entre os educados áticos, acontecia frequentemente o contrário e isso a um ponto espantoso, tamanho seu desprezo por aquilo que nos parece condição básica para o mais nobre exercício espiritual.

pode formar uma ciência homogênea, os gregos e os romanos. *Asiáticos* e *africanos* — povos não cultivados em termos de literatura, mas apenas civilizados — serão incontestavelmente excluídos de nossos termos; mesmo os árabes, que depois se tornaram significativos, graças ao apoio nos gregos (como os romanos antes deles), e alcançaram certo grau de formação erudita. As literaturas de todos esses povos, estejam em fragmentos ou em livros escondidos em masmorras, e mais ainda aquelas dos mais distantes povos da Ásia, serão deixadas para os orientistas, que se dividem em várias classes; mas só nos será permitido, no espírito dos antigos, que desprezavam orgulhosamente os *bárbaros* como espécies ignóbeis de seres humanos,<sup>7</sup> aplicar o nome de *Antiguidade* em seu sentido excepcional para os dois povos refinados por sua cultura espiritual, erudição e arte.

O primeiro desses povos foi o primeiro da terra em que se manifestou um tal impulso de se dedicar à própria formação de uma maneira múltipla, a partir de uma necessidade íntima do espírito e do coração, e que por seu elã apaixonado e sucessivo para cada um desses objetos produziu esse conjunto admirável de artes e conhecimentos, que eleva a vida humana à mais desinteressada ocupação de suas faculdades superiores.<sup>8</sup> Esse é um princípio que resiste ao que a investigação do historiador tem de mais severo; e, com a prioridade, fica garantida também a originalidade da cultura grega. É possível, e cada vez mais verossímil (segundo as investigações históricas), que os gregos originalmente tenham recebido alguns conceitos elementares de suas ciências, algumas regras técnicas de suas artes a partir do previamente civilizado Oriente; ainda assim, eles mostraram nas primeiras formações de seus Estados e constituições, em seus hábitos, em sua língua, em tudo o que distingue caracteristicamente um povo, uma natureza tão original como nenhuma outra; eles sabiam imprimir em seus antigos empréstimos uma marca de seu gênio e eram capazes de dominá-los e frutificá-los a tal ponto que se apropriavam deles; e então percorreram, nas trilhas de sua formação, todos os degraus necessários para quem

<sup>7</sup> Pelo menos para os gregos, que, como sustenta Aristóteles na *Política*, acreditavam na escravidão como uma condição natural. Eles ordenavam os seres humanos em três classes: gregos livres, bárbaros dominados despoticamente e servos. De seus historiadores e oradores é possível depreender uma espécie de fundamento de direito segundo o qual o não-helênico deveria ser visto como próprio de uma espécie humana de grau inferior.

<sup>8</sup> Horácio (*Epístolas* II. 1, 93) delineia em poucos traços gerais esse progresso:

<p>Ut primum positis nugari Graecia bellis coepit et in vitium fortuna labier aequa, nunc athletarum studiis, nunc arsit equorum, marmoris aut eboris fabros aut aeris amavit, suspendit picta voltum mentemque tabella, nunc tibicinibus, nunc est gavisa tragoedis; sub nutrice puella velut si luderet infans, quod cupide petiit, mature plena reliquit.</p>	<p>Assim que a Grécia parou de lutar, começou a zombar e, quando tempos melhores começaram, caiu no vício, ora dedicados aos atletas; ora aos cavalos; admirados de artistas do mármore, marfim ou bronze; visão e ânimo capturados por painéis pintados; ora em júbilo por flautistas, ora por trágicos; qual garotinha que brincasse sob os pés da ama e abandonasse o que desejava, tão logo satisfeita.</p>
--	---

empreende o caminho do desenvolvimento puramente humano. É válido dizer ainda mais, mesmo que não seja em honra do mundo moderno. Aos gregos — sobre os quais fala Horácio, lançando um olhar de soslaio para seus concidadãos romanos, que aspiravam apenas à glória — devem agradecer os modernos, porque enquanto estes sempre buscaram o belo depois do útil, nem todo o conhecimento se limitou ao utilitário; isto é, graças aos gregos, a melhor cultura não está inteiramente a serviço da civilização, nem os diversos estudos, que, como uma espécie de luxo, permanecem sem recompensa, são proibidos a quem se dedica a eles, renunciando ao serviço no Estado. Florescendo, tanto quanto possível em meio a tais entraves, esses estudos encontram sua recompensa em si mesmos e seu consolo, caso isso seja necessário, na estima de que desfrutam junto às mais honradas pessoas, cuja única ambição é o exercício desinteressado de suas faculdades e a pura curiosidade intelectual. Como teria sido possível, mesmo nas ciências exatas, formar um amor pelas pesquisas aprofundadas, se os gregos tivessem trabalhado apenas pelo imediatamente útil?

Os romanos certamente não foram um povo de talento original, a não ser para a arte de conquistar e dominar. Eles apoiaram-se, nos primeiros tempos do processo de civilização, depois na maior parte de suas artes, sobre o modelo de seus vizinhos — sobretudo etnias gregas. Posteriormente, imitaram os gregos com zelo, tomando de empréstimo deles sua literatura, da mesma forma que se importa um bem estrangeiro. Contudo, eles o fizeram numa dada época com tanto sucesso e num sentido tão próprio que se tornaram, contrariamente à opinião dos mais modernos filo-helenos, algo mais do que meros transmissores da literatura grega; eles aportaram ao saber intelectual assim recebido uma ligação mais direta com a vida prática: eles alcançaram, por exemplo, na teoria científica do direito o que os gregos tinham alcançado na filosofia.<sup>9</sup>

Suponhamos uma situação que, se tivesse acontecido, teria conduzido a erudição moderna por um caminho diverso, conferindo-lhe uma coloração também diversa. Suponhamos que desses dois povos famosos muito pouco tivesse restado, alguns cantos homéricos, algumas tragédias de Ésquilo e Sófocles, alguns escritos de Platão ou Aristóteles, alguns fragmentos de Horácio, Cícero, Tácito, junto a obras maiores e menores das artes plásticas ou fragmentos significativos de uma bela arquitetura; sem dúvida — se os restos de seus escritos, apesar do

---

<sup>9</sup> É lícito propor uma comparação entre os dois povos que poderia apresentar o mérito dos romanos sob uma luz mais vantajosa. Seria preciso traçar, de uma maneira mais exata do que até hoje foi feito, o caráter e a influência das seitas, que desde o Império de Augusto, ou seja, desde Labeão, Capito e seus discípulos, fizeram da jurisprudência a única ciência em que os romanos reconhecem seitas ou famílias. Essa matéria seria digna de homens como Hugo e Savigny, ou de quem quer que pesquise as fontes do direito. Pode-se consultar, nesse sentido, os escritos de Bach em *Hist. Jurisprud. Rom.* ed. 5. p. 383.

estado moribundo de suas línguas, permanecessem tão inteligíveis quanto suas obras artísticas —, que quantidade de questões surgiria no espírito de qualquer pessoa livre das necessidades urgentes do presente, no intuito de descobrir todo o possível sobre povos de tal grandeza e excelência. Ainda que nossa literatura e nosso conhecimento (caso tivéssemos conquistado isso sem o impulso dos antigos) não tivessem qualquer relação com a literatura desses povos, nós certamente nos ocupáramos com ela em não menor medida, como fazemos com a de povos totalmente estranhos a nós, cujo conhecimento nos chega por meio de relatos de viajantes. Ao contrário, seríamos levados a conjecturar, ou a saber tudo o que se pudesse descobrir sobre a cultura nacional, as instituições políticas, as descobertas e os hábitos desses antigos. Algo análogo a essa suposição acontece por parte dos modernos, há bastante tempo, com relação aos egípcios e outros habitantes do Oriente. Quão indigno não seria considerar esses estrangeiros interessantes apenas em vista de algum interesse particular de política ou relações comerciais? O ser humano busca primeiro o ser humano; sem qualquer interesse pessoal, ele esforça-se para conhecê-lo em sua própria natureza, em todas as suas circunstâncias. Ele deseja sondar as regiões mais afastadas e estudar as diferenças, o caráter, os sentimentos e os tipos de vida de seus habitantes. O direito à nossa atenção não se restringe apenas aos povos cultivados, mas também inclui os mais selvagens, cuja caracterização, em sua maior parte, pode ser empreendida de um só traço. Nosso interesse há de se voltar apenas às nações atualmente vivas ou também àquelas há muito extintas? Um distanciamento no tempo há de se prestar como desculpa de que sua presença seja menor do que um distanciamento no espaço? Eis uma questão sobre a qual uma preconceção apressada poderá talvez hesitar, mas que um espírito capaz de penetrar no fundo das coisas não terá dificuldade em dissipar.

Contudo, felizmente, não é preciso levar em conta essa suposição hipotética. De cada uma dessas duas mais célebres nações do mundo antigo preservou-se até os nossos dias uma quantidade impressionante de obras e, a tal ponto que, durante mais de dois mil anos, praticamente não houve um só século que tenha passado sem que deixasse um rastro de sua existência; uma quantidade tal que, entre escritos completos e fragmentos, reúnem-se cerca de mil e seiscentas obras, além de infindáveis trabalhos grandes e pequenos das artes do desenho e da escultura, a serem estimados no sentido verdadeiro da palavra “infindáveis”.<sup>10</sup> Ainda que

---

<sup>10</sup> Essa quantidade pode parecer exagerada àqueles que conhecem a Antiguidade apenas pelas obras que se prestaram à sua primeira educação. Ela resulta, contudo, de uma contagem bastante precisa da qual são excluídos até mesmo os autores da Igreja, ainda que um Clemente de Alexandria, um Jerônimo, um Arnóbio e outros tenham prestado grandes serviços aos estudos da Antiguidade e não mereçam qualquer desprezo; fato que eruditos como Valckenaer e outros antes dele reconheceram. Além disso, os numerosos trabalhos de polígrafos como Aristóteles, Luciano, Galeno, por mais numerosos que sejam, são contados como um; assim como os discursos de Lísias, Demóstenes, Cícero etc., e também as coleções de cartas e pequenos escritos em prosa e em poesia. É preciso ter



esses restos devam dar a impressão dos destroços de um imenso naufrágio, fato que às vezes dificulta a representação de um conjunto, há aí tantos escritos excelentes e obras-primas que não é exagerado considerar terem orientado na melhor direção não apenas a cultura antiga, mas também a nossa própria. Somos especialmente afortunados pelo feliz acaso do que resta nas seções literárias; ou melhor, é menos ao acaso do que à disposição formal da própria Antiguidade que foram preservados tais escritos, em sua tendência à perfeição ideal, pois enquanto tais — ao contrário do que acontece entre nós, onde o que há de mais novo impulsiona a novidade — foram então copiados como modelos para os séculos seguintes e, dessa forma, souberam conservar-se sempre frescos.<sup>11</sup> É certo que sofremos uma perda imensa nas tradições científicas, nas mais diversas observações e nos detalhamentos históricos que os antigos dedicaram a tantos de seus livros; nisso é possível estimar quantos povos notáveis devem ter desaparecido da história com a perda de apenas uns vinte e poucos escritos desses. A mera consideração das observações e ideias que devemos a um único dos livros conservados, por exemplo, de um Aristóteles ou um Plutarco, dá uma noção da enormidade representada pela perda de tais obras: alguns milhares, apenas no espaço de tempo entre Péricles e Júlio César, sobre filosofia, história dos povos e conhecimentos naturais, abarrotando as bibliotecas dos antigos. Ainda assim, chegou até nós um bom número de obras que são modelares para a arte e importantes para a ciência; muitos escritos confirmaram o pressentimento de seus autores, que lhes anunciava uma duração eterna através das tempestades do futuro, a ponto de parecer que a

---

em vista ainda que a reunião dos autores latinos entra aí apenas em cerca de um quarto dessa quantidade. Dos gregos, temos, até a época em que surge o primeiro escritor de Roma, Lívio Andronico, cerca de quatrocentos e cinquenta escritos, além dos fragmentos menores e maiores.

<sup>11</sup> O que se diz aqui de uma disposição formal aplica-se às censuras, registros, quadros (πίνακες) dos gramáticos de Alexandria e Pérgamo, sobretudo à escolha dos melhores escritores que Aristóphanes de Bizâncio e Aristarco fizeram, entre a quantidade excessiva de livros, como os mais dignos de serem lidos e destinados a se tornarem clássicos por sua matéria e forma. Dos julgamentos desses juízes de arte dependeu toda a Antiguidade posterior, erudita ou não: os escritores selecionados por eles foram lidos com zelo, transcritos com cuidado, enquanto os demais foram pouco a pouco deixados de lado ou procurados apenas por alguns amantes de raridades e *heluones librorum* [bibliômanos]. Para a formação geral, eram lidos e copiados principalmente cerca de sessenta autores selecionados: Homero, Hesíodo, Píndaro, Sófocles, Eurípides, Aristóphanes, Heródoto, Tucídides, Platão, Xenofonte, Lísias, Demóstenes etc. Seria desejável não termos perdido tantos autores desse grupo na Idade Média, como Arquíloco, Mimnermo, Alceu, Safo, Estesícoro, Anacreonte, Epicarmo, Menandro, Filêmon, Teopompo, Éforo etc. Várias citações de suas obras provam que eles foram conservados até a queda do Império Romano Ocidental; alguns escritos parecem ter sobrevivido até o século XII. Sobre as censuras mencionadas, cf. Ruhnken, *Hist. Crit. Oratt. Graec.*, acerca de Rutílio Lupo, p. 94 e seguintes; Wyttembach, *Vit. Ruhnck.* p. 144, a nota sobre isso na p. 286; meus *Prolegg. ad Hom.*, p. 190. De resto, não sou da opinião de Heeren (em sua supracitada *Geschichte*, seção 32), de que essa escolha tenha sido prejudicial para a literatura. Se não há nada de errado nos próprios juízos, seria justo perguntar-lhe por que motivo ele afirma isso. Sem um direcionamento assim dado aos copistas, é quase certo que as obras mais recentes, e mais ao gosto corrompido dos séculos posteriores, teriam sido copiadas com mais frequência e transmitidas à posteridade, em vez de Ésquilo, Sófocles, Eurípides, Heródoto, Tucídides, Platão, Aristóteles, Teofrasto etc. Somos da opinião, inclusive, de que algo semelhante seria desejável também para a literatura moderna, a fim de que a distribuição das coroas não se deva ao acaso, ao capricho das resenhas ou ao gosto dos círculos literários.

mão da Providência se revela. Graças ao número e à forma desses monumentos, nós — enquanto pósteros — estamos em posição de vislumbrar, ainda que não de forma completa, mas suficiente, e em certo sentido até mais profunda do que a própria Antiguidade, o que ela produziu de tão memorável, sem as ocasionais interrupções, e podemos seguir, nas considerações gerais, suas ações e seus sentimentos. Em vista disso, expressamos as direções principais da ciência que há de ser referida pelo mais apropriado dos nomes: *Ciência da Antiguidade* [*Alterthums-Wissenschaft*]. Qualquer outro nome, por mais usual que seja entre os demais povos da Europa, tem pouca razão de ser; alguns são muito amplos, outros, muito restritos; nenhum compreende o todo.

Caso seja necessário oferecer uma descrição mais precisa do todo de nossa ciência, diremos que é a súpula dos conhecimentos e informações sobre as condutas, os destinos, o estado político, erudito e doméstico dos gregos e romanos, bem como sobre a forma por que se dão a conhecer em sua cultura, suas línguas, artes e ciências, costumes, religiões, caracteres nacionais e formas de pensamento, de modo a ser possível: compreender basicamente suas obras que chegaram até nós, em seu teor e espírito; gozar da presença da vida antiga; e experimentar uma comparação entre ela e a vida atual.

As fontes de onde o pesquisador da Antiguidade extrai sua matéria-prima, o objeto sobre o qual atuam as observações e o gosto de seu estudo, são *restos dos tempos antigos, obras antigas, monumentos antigos*. Eles chegaram até nós de todos os séculos em que ocorreram o surgir, o florescer, o crescer e o fenecer dessas duas nações, isto é, desde cerca do ano 1.000 a.C. até o início das Olimpíadas históricas (776) e a fundação de Roma, por volta de meados do século VIII a.C. (754); em seguida, desde esse tempo até o fim do século V d.C. (476); finalmente, até a tomada de Constantinopla pelos turcos (1453), a fim de levar em conta a última derrota desses dois povos reunidos num só e não excluir os gregos bizantinos, que, mesmo declinando em direção a uma lenta morte durante a Idade Média, conservaram ainda uma relação com as Musas de Homero e Platão. Essas três grandes divisões compreendem um espaço de cerca de dois mil e quinhentos anos; apesar disso, não é fácil encontrar uma única geração que não nos tenha legado restos de diversos tipos significativos, ou pelo menos de alguns deles. Assim, temos, por exemplo, moedas ao longo de quase dois mil anos, de uma única região, praticamente sem interrupções temporais; alguns séculos, e certos espaços mais curtos de tempo, são tão cheios de testemunhos sobre a condição das coisas de então, em termos

do mundo moral e político, que alguns desses períodos se mostram mais claros diante de nossos olhos do que alguns dos mais recentes eventos de nossa confusa história.<sup>12</sup>

Esses restos são de três tipos diferentes: em primeiro, *as obras escritas*, entre as quais é preciso incluir as poesias a princípio cantadas, antes da disseminação da escrita; em segundo, *as artísticas*, isto é, obras do desenho e da escultura, que se associam por um lado com a arte da poesia, por outro, com as artes técnicas; finalmente, *os restos de um tipo misto*, no qual a *literatura* e a *técnica* têm participação relativamente igual. A esse último grupo pertencem as inscrições em pedra, que têm mais das obras escritas do que das artísticas.

Essas três classes de obras exigem ser vistas e tratadas de duas maneiras diversas. Por um lado, como *monumentos e testemunhos da situação antiga*; e sob esse aspecto, tudo — até o menor fragmento de um escritor mediano, até uma anticalha desprovida de arte — tem um valor histórico, uma vez que mesmo as peças mais insignificantes atraem nossa atenção de um modo mais instrutivo e satisfatório do que faria uma obra moderna tão simplória. Por outro lado, as obras da Antiguidade devem ser vistas de uma perspectiva do belo estético, e sua quantidade é reconhecidamente limitada, provindo sobretudo das épocas mais florescentes de ambos os povos antigos; em todo caso, mesmo a mediocridade de seus restos, por causa da grandeza dos modelos segundo os quais foram produzidos, sempre portam um caráter mais nobre do que aquele obtido pela mediocridade moderna. Compreende-se facilmente o seguinte acerca dos dois tipos de obras antigas: as obras belas ou clássicas são também monumentos de seu próprio tempo, frequentemente afins a sentimentos e impressões em decorrência de circunstâncias momentâneas; enquanto aquilo que é apenas monumento, uma compilação de histórias feita de modo negligente, um móvel comum de uma área doméstica, uma moeda informe, uma telha inscrita, não têm qualquer interesse da perspectiva estética. Seria limitar prejudicialmente o escopo do estudo, entretanto, fazer como atualmente costuma acontecer nas obras sobre a arte antiga, selecionando com um pejo afetado tudo o que é clássico e belo, para deixar todo o restante aos antiquários. Uma tal maneira de pensar é antes egoísta e orgulhosa do que verdadeira e liberal. Com frequência, um fragmento irrelevante de um artista medíocre, ou uma passagem insossa de um versificador, lançaram uma luz há muito desejada sobre uma obra melhor; de modo que só é repreensível querer estimar isso além de seu próprio valor, em vista da literatura, da arte ou da história.

---

<sup>12</sup> Que se compare, com efeito, o período das obras e da ditadura de César com a história da Revolução Francesa, ou a história da Guerra do Peloponeso com a de alguma guerra moderna. Era especialmente nos tempos em que grandes virtudes e grandes vícios se mostravam abertamente aos povos que se obtinham da forma mais simples informações seguras sobre o desenrolar e as motivações profundas dos acontecimentos. De todos os modos, é uma preconceção acreditar que a história do mundo seja tão mais verossímil quão mais próxima de nossos dias.

Basta quanto se disse sobre a ideia e o conjunto dessa ciência, sobre sua época e os tipos de resto, como materiais com que ela trabalha. Agora convém, antes de qualquer outra coisa, estabelecer uma fundamentação para si: em parte com os dados que podem ser obtidos historicamente, em parte com um fundamento nos desenvolvimentos filosóficos, cuja resultante concorre para seu sucesso ou é dele decorrente. Naturalmente, as obras colocadas por escrito têm entre todas o primeiro lugar: elas oferecem o meio principal de se compreender corretamente e de julgar as outras; elas criam para nós, por meio da língua, uma familiaridade com as ideias e formas de expressão da Antiguidade; daí, uma perfeita compreensão dos escritores, em associação a um exame do que há de original ou apócrifo neles, de verdadeiro ou falso, de antigo ou moderno, isto é, de tudo o que frequentemente aparece misturado nas obras escritas, é a qualidade mais necessária aqui. Não é o momento ainda de abordar tão profundamente essa ocupação prática realmente afeta nossa formação; basta notar que um estudo profundo das línguas não reconhece a distinção imaginária entre o estudo das palavras e o das coisas, tal como se costuma propor. Não custa lembrar que aqui se fala das línguas antigas não como um *objeto* da ciência, mas muito mais como um conhecimento *instrumental*. Dessa forma, obtemos um *Organon* para a ciência em geral, que deve ser tratada a princípio pela explicação filosófica das leis gerais da língua, a partir das leis do pensamento, em seguida pela teoria acerca das variações que o uso e as diferentes épocas aportaram ao grego e ao latim. Eu falo dos usos que variam de tempos em tempos. Pois nossa gramática não deve se limitar ao sistema de regras de uma língua no momento único de seu florescimento; isso pode nos bastar nas línguas modernas, onde a necessidade presente é nosso único objetivo, mas não seria o bastante para o caso da literatura antiga: pois sob o nome de gramática aqui se entende algo que compreende todos os momentos da vida de uma língua, isto é, o estudo de sua origem, sua constituição, sua formação gradual, incluindo ortografia e pronúncia, prosódia, etimologia, analogia e morfologia, sintaxe e idiomática. Esses estudos são, por um lado, históricos, por outro, filosóficos: históricos, posto que uma regra linguística pode resultar de um único fato e uma expressão específica pode ser provada pelo método crítico ter origem numa passagem correta de um antigo; filosóficos, porque nenhuma regra da língua se sustenta sem estar fundada na natureza do uso linguístico. Assim, a gramática torna-se uma espécie de história de uma língua, o que entre os gregos cobre o espaço de tempo de dois mil e quinhentos anos: um fenômeno que entre nenhum outro povo jamais ocorreu e que talvez jamais acontecerá de novo. Essa forma vasta de encarar a gramática das duas línguas há de torná-la a melhor base para a interpretação e a crítica, uma vez que assim o uso, que se transforma de mil maneiras, segundo o progresso da cultura nacional, é esclarecido e reconhecido, sendo possível determinar, a partir

de fundamentos mais seguros, o verdadeiro sentido de um escritor e o que se deve ter por autêntico nele ou não.

A *hermenêutica* segue imediatamente a gramática da língua grega e latina, sobre a qual se apoia, e, embora tenha sido colocada em prática de forma perfeita pelo trabalho de muitos bons intérpretes, não apresenta nada em termos de teoria. Ela busca encontrar para sua arte fundamentos de mais de um tipo, extraídos da significação dos termos, do sentido das frases, do todo do discurso e de muitos outros pontos da *interpretação gramatical, retórica e histórica*. Felizmente para a prática, tais análises não apenas despertam o elemento genial do intérprete, mas também aumentam a flexibilidade de seu espírito para iniciá-lo em mais línguas e em suas variadas épocas, nas antigas formas de pensar (tão diversas das de hoje), nas particularidades de cada espécie de discurso, nas individualidades pessoais de cada autor, a fim de torná-lo capaz de pensar precisamente como cada autor e fazer um juízo sobre ele à luz da literatura que o precedeu e o sucedeu. É isso, é apenas isso que constitui a compreensão no seu mais elevado sentido, por meio da qual o intérprete habita com toda a sua alma, como em sua pátria, ora uma época, ora outra, e apresenta lá a admiração por um escritor excelente, aqui, a censura a um impróprio, sempre oferecendo as provas para seus juízos.

O intérprete pode obter disso tudo pouco sucesso, se não compreende pelo menos as particularidades das épocas e dos escritores; ao mesmo tempo, nenhum texto se deixa expressar com mais necessária convicção do que quando nosso pensamento se harmoniza com o de seu autor, por meio da propriedade e da correção de seu estilo, incluindo o emprego de expressões específicas, segundo o que essas indicam ou podem indicar. Dessa dupla consideração nasce a *crítica filológica*, que segundo a natureza de suas matérias pode ser dividida em *crítica doutrinal* e, com relação aos escritores que dão prova de uma beleza de estilo, *retórica*, ou como se diz entre nós, *estética*. Não é sem risco que o estudioso da Antiguidade perde de vista essas duas formas de crítica, ainda que a crítica linguística deva permanecer a mais importante para si e que ele deva se contentar em receber nas diversas áreas do saber apenas a letra beta ( $\beta$ ), como o erudito de Alexandria que pela primeira vez recebeu o nome de *filólogo*.<sup>13</sup> O trabalho próprio do erudito da Antiguidade consiste em nada mais do que apresentar, segundo a natureza das coisas, aquilo que é antigo em ambos os povos, restabelecendo-o em sua forma primeva, em seu verdadeiro conjunto. A *crítica filológica* investiga principalmente a idade, a propriedade e a autenticidade dos trabalhos escritos e julga sua correção original, as alterações acidentais

---

<sup>13</sup> Eratóstenes de Cirene, bibliotecário da grande biblioteca de Alexandria, por volta de 215 a.C., foi o primeiro de que se tem notícia a tomar esse nome. O apelido de “beta” foi recebido porque, em nenhum dos muitos campos em que trabalhou, chegou a se destacar como o primeiro. Cf. *Suda*, com a nota de Küster (*Suidas*, T. I. p. 850).

ou propositais, não raro a ponto de apresentar com provas uma restituição do que o autor originalmente tinha escrito ou, pelo menos, uma satisfatória determinação do que não pertence a tal autor. Como essa arte se apoia em parte sobre documentos escritos, em parte sobre argumentos internos — para os quais não há testemunhos —, a crítica distingue-se em consequência disso em *crítica inferior*, ou ainda *documentada*, e em *crítica superior*, que se costuma chamar preferencialmente de *divinatória*. É raro que essas duas espécies trabalhem separadamente, uma vez que seu objetivo é o mesmo; ainda assim, não são poucos os exemplos de casos em que a adivinhação crítica sozinha alcança o mais elevado grau de verossimilhança; e fato é que o crítico dedicado às pesquisas da língua, apoiado nessas duas espécies, frequentemente chega a uma verdade que não é em nada menos persuasiva do que aquelas que as ciências exatas com razão reivindicam para si. Pois que diferença existe aí, se alguém prova, por meio de uma argumentação rigorosa, que algo que não estava bem determinado era ou não era de tal modo há cerca de mil ou dois mil anos, ou se, por outro tipo de demonstrações estritas, alguém revela o que até então era desconhecido e incerto na natureza e no cosmo? A forma de demonstrar é diferente, mas também a arte da demonstração: que outros decidam qual é a mais difícil, qual é a que exige um espírito mais penetrante, um julgamento mais circunspecto, seja ela a que se apoia sobre o cálculo matemático ou a que pondera e considera os infinitos e desequilibrados momentos históricos; mas a certeza alcançada nesta frequentemente não é menor do que naquela, ainda que não exista comensurabilidade entre os graus de tal certeza; aqueles, então, que censuram a crítica histórica por não ter a exatidão e a demonstração matemáticas, no final das contas, culpam a história por ser história e não matemática. Uma arte — cujos acertos foram comprovados pela descoberta posterior de testemunhos históricos, indicando serem mais do que opinião, mas juízos verdadeiros ao alcance de quem é treinado para exercer tais juízos (e mesmo a alguns não treinados) —, tal arte não poderia se basear em impressões, mas em princípios, cujo sistema precisa ser apresentado com uma exatidão filosófica em vista da ciência.<sup>14</sup>

Na sequência das disciplinas mencionadas, os amigos da Antiguidade dirigem-se pela via que leva finalmente à *arte do estilo e da composição, em prosa como em verso, segundo os*

---

<sup>14</sup> Há eruditos que, em tudo o que diz respeito à crítica das palavras, veem pouco mais do que um prestígio brilhante obtido a partir de pequenas hipóteses: mas seria fácil esclarecer as razões de seu erro. Entre alguns, ele é individual, às vezes mesmo físico, e seria ofensivo refutá-los; outros não sabem distinguir a *verdade* ou a *certeza* da *verossimilhança* ou da *possibilidade*, e, ainda menos, os graus de umas e outras; finalmente, alguns confundem a impossibilidade acarretada pela falta de materiais com o que seria a incapacidade dessa arte. Mas a crítica prova sua eficácia quando demonstra, por meio de provas fundamentais, o grau de convicção que é possível alcançar e por que uma passagem ou expressão estão corrompidas. Parece-nos que os médicos, com que os críticos às vezes se comparam, conhecem em sua arte um tipo de triunfo bastante semelhante.

*princípios da métrica antiga*. Pois apenas a capacidade de escrever ao modo dos antigos, isto é, apenas um talento produtivo, permite-nos compreender as produções alheias feitas ao mesmo modo e captar algo mais do que suas virtudes de segunda ordem; e, nesse sentido, a capacidade de escrever nas línguas antigas, pelo menos em latim, é mais do que subsidiária. Não é agora o momento de discutir se vale a pena transmitir os frutos de pesquisas científicas na única língua que pode conservar sua forma e sua cor originais ou se é preciso confiar as obras de erudição ao apoio precário das traduções, que, sempre inferiores a seus originais, frequentemente deformam os originais nas caricaturas que chegam para o estrangeiro: parece que a Europa moderna permitirá apenas aos livros destinados a explicar os escritores da Antiguidade de se associar a sua língua imortal. Apesar da esperança de ver cada vez mais línguas próximas de nós necessárias à boa formação, é possível que — mais cedo ou mais tarde — o excesso de línguas de conhecimento, por meio de seus muitos canais, acabe por esgotar o rio da erudição. E isso, apesar da vantagem que haveria em confiar a uma só língua antiga, e, com relação a certos assuntos, mesmo a uma só língua moderna, tudo o que não se restringe à cultura literária de um único povo, mas pertence ao mundo erudito e a sua inesquecível herança. Contudo, nossos compatriotas talvez rompam esse arranjo, seja por amor de sua própria língua ou pelo desejo de estudar outras, de modo a se tornarem de qualquer modo mais eruditos do que seus vizinhos. Assim, embora eu não queira recomendar o uso atual de uma língua morta como se fosse viva, mas sim a arte de escrever nas línguas antigas como um meio, esse deve ser um meio não para o aprendizado das línguas e sim para o desenvolvimento de escopo e profundidade em termos hermenêuticos e críticos. É principalmente na arte da composição que a teoria deu até aqui os passos mais incertos e onde deverá ainda por muito tempo hesitar, apesar dos excelentes modelos que possa encontrar entre antigos e modernos. Ainda assim, por mais imperfeita que ela continue por muito tempo, o prejuízo não será grande para aqueles que a praticarem, embora tenham necessidade de uma teoria diversa daquelas que oferecem nossos novos sábios, cujas análises profundas parecerão frequentemente ao melhor artista da palavra não ter qualquer relação com os princípios de sua arte.<sup>15</sup>

Através da gramática filosófica e da gramática específica de ambas as línguas, através da hermenêutica, da crítica e da proficiência do estilo, esses estudos chegam ao fim e oferecem

---

<sup>15</sup> Parece valer a pena chamar atenção para a diferença entre as teorias que buscam facilitar a produção de algo e aquelas que vão até os abstrusos desenvolvimentos da natureza interna de sua arte e seus primeiros princípios. Quem poderia contestar o mérito dessas últimas e seu valor científico? Mas apenas as primeiras eram conhecidas pela Antiguidade, cujas τέχναι e artes formavam verdadeiros oradores e poetas; enquanto nós, hoje em dia, temos apenas teorias que propiciam tão pouco a escrita de um discurso ou um poema quanto a meteorologia propicia a criação de uma tempestade.

uma entrada ao círculo da ciência que se complementa com sua parte histórica e sua parte objetiva, junto com uma inspeção detalhada do mundo antigo. Com efeito, o pesquisador precisa recorrer a muitos outros conhecimentos auxiliares, sobretudo a algumas disciplinas e ciências objetivas recém-criadas, além do conhecimento de línguas estrangeiras, como as orientais, o grego moderno e outras línguas atuais; frequentemente há de ter necessidade de fundamentar alguma descoberta útil com meras hipóteses, a fim de oferecer a outras ciências seus dados talvez inúteis como resultados de demonstrações comprovadas. Em todo caso, a área da Ciência da Antiguidade já é vasta demais para que possa ser percorrida em todas as direções, mesmo pelo mais diligente e incansável pesquisador: como se permitiria compreender nesses limites aquilo que pode servir ao esclarecimento de alguns materiais, de algumas passagens de um autor ou de algumas obscuridades de uma obra de arte? Com isso, uma tal quantidade de coisas obriga o amigo da Antiguidade a delinear para si limites estritos e a dedicar seu esforço a objetos específicos; do contrário, ele inevitavelmente não conseguiria ultrapassar certa superficialidade. Por isso, alguns eruditos se satisfizeram com trabalhos de gramática, de interpretação e crítica, a tal ponto que dificilmente se aventuraram em áreas históricas, enquanto outros, sob a noção de gramático ou crítico, reuniram tudo o que pretensamente pertenceria a essa ciência.<sup>16</sup> Contudo, o verdadeiro artista não consegue levar a bom termo sua arte sem frequentemente buscar materiais nos outros campos e em toda a história geral [*Polyhistorie*], sendo ainda de se esperar dele a purificação e o processamento desses materiais.

O emprego seguro do *Organon* assim descrito é a condição fundamental, o próprio sinal de reconhecimento, do estudo da Antiguidade; apenas assim se abre seu templo, de onde saem seus oráculos sagrados de forma bastante particular para aqueles que permanecem do lado de fora. Sem dúvida, sempre há pessoas dotadas de um desejo geral de saber que, com o apoio de traduções e trechos, conquistam certa familiaridade com a Antiguidade; desde sempre houve tais amadores desses conhecimentos. É possível compará-los com aqueles que, sem conhecer e pesquisar a profundidade do estudo da história, reúnem alguns conhecimentos históricos a fim de se servirem deles para a formação de seu próprio caráter e outros objetivos morais ou políticos. Eles parecem ter recebido da natureza um tipo de espírito afim ao dos antigos e disposições que os tornam suscetíveis a se transportar facilmente para formas de pensar alheias e para outros contextos, sendo assim que, através dos conhecimentos parciais obtidos com a leitura dos melhores autores, fortalecem suas próprias naturezas e fazem deles seus maiores

---

<sup>16</sup> Assim principalmente os eruditos holandeses, p. ex., Ruhnken, em *Elog. Hemsterhusii*, onde ele tenta representar, sob o ideal de um crítico, o estudioso da Antiguidade. De forma semelhante, empregavam os antigos o nome de gramático, como se vê em Sexto Empírico e outros autores.



modelos de pensamento e conduta, mais do que a maioria daqueles que consagram toda a sua vida a ser seus intérpretes. Um resplandecente exemplo disso é um de nossos reis, que é motivo de orgulho para a Prússia e para todos os alemães, cuja lembrança basta para provocar o mesmo êxtase que os maiores nomes dos tempos antigos. Mas quem é propriamente erudito tem obrigações muito diversas dos homens dessa têmpera, precisando se preocupar com o assunto em vista da utilidade dos demais e, com suas mais altas aspirações, elevar a ciência como um todo, a fim de que cumpra os objetivos que se formem a partir dela.<sup>17</sup> É assim que alguém chega a ver tudo com seus próprios olhos, que se torna motivo de vergonha admitir algo sem uma prova segura, prova esta que não é possível demonstrar sem um conhecimento das fontes e seus usos corretos.

Chegamos agora às doutrinas especiais que conduzem à contemplação da Antiguidade. Elas extraem seu conteúdo das três espécies supracitadas de restos, não apenas da literária. Para nem falar da mitologia e das assim chamadas “antiguidades”, que quantidade de informações e testemunhos não nos chega dos monumentos da arte e do tipo misto, mesmo em termos de conhecimentos das línguas antigas! Contudo, os escritos permanecem a principal fonte desse estudo, a primeira a ser pesquisada é a base de todas as investigações filológicas e arqueológicas; é a partir dessa fundamentação que os estudos prévios, responsáveis por ensinar o emprego correto dos escritos, vêm a relacionar-se com a sequência das outras doutrinas, a partir das quais é possível conhecer com mais precisão as obras restantes (pelo menos na medida em que essa matéria assim reunida e preservada se deixa conhecer). Vamos percorrê-las aqui na ordem em que elas se organizam, segundo o arranjo mais natural em vista de seus objetivos.

Nada é mais necessário dar a conhecer do que o teatro em que os célebres povos dos tempos antigos viveram e agiram, a fim de conhecermos seus hábitos domésticos e suas várias condições em diferentes momentos históricos, a partir dos quais alguns traços da natureza

---

<sup>17</sup> É preciso considerar seus aportes para as tendências morais, ainda que não pareçam pertencer ao âmbito de sua doutrina. Raramente, contudo, o verdadeiro conhecedor da Antiguidade, *siquidem homo est* [se é um ser humano], há de negligenciar esses belos frutos de seus estudos. Para alguns, eles foram o foco principal. Assim escrevia o grande filólogo latinista, J. Fr. Gronovius, ao homem de Estado e crítico textual dos poetas latinos, Nic. Heinsius: *Ego a prima aetate in lectione veterum id potissimum habui, ut mei mores emendaretur, non ut apices et puncta librorum. Si interim frequenter legendo profecimus eo, ut genium capere scriptoris, ipsumque sua mente et stilo donare possem, in lucro deputavi.* [Eu, desde a mais tenra idade, obtive da leitura dos antigos uma forma de corrigir meus costumes, não os acentos e pontos dos livros. Como na leitura frequentemente buscamos compreender o gênio do escritor, hei de me considerar afortunado se tiver conseguido empregá-lo na formação de minha própria mente e meu próprio estilo.] (Burmman, *Syll. epist.* T. III, p. 3). Se os mais ilustres filólogos não tivessem feito aqui e ali tais confissões — eles, que são conhecidos pela multidão apenas como áridos gramáticos e críticos —, talvez ignorantes trapaceiros tivessem feito frequentes censuras, de caráter moral ou estético, contra eles, reclamando contra sua inumanidade, e isso porque em seus escritos tratam apenas do que é sua matéria. Eis o que é bastante notável! Mas por que não se faz a mesma censura a astrônomos, anatomistas, botânicos, estudiosos da natureza, que deixam escapar tantas ocasiões favoráveis às declamações, às efusões de sentimentos sobre a potência e a bondade de Deus, enquanto se entregam às mais áridas e inumanas sutilezas e especulações?

propriamente humana da Antiguidade devem ficar claros. A *geografia antiga* não é para nós, como a *cronologia*, importante apenas de forma auxiliar, a serviço da história; ela é por si só uma parte da história; e uma das mais importantes para o trabalho erudito, em parte por causa do estado das fontes (de onde é preciso tentar compreendê-la), em parte por causa da arte necessária para usar corretamente essas fontes. Nesse sentido, a geografia do mundo moderno é de interesse mais restrito, porque consiste nas notícias políticas trazidas todos os dias com pontos de vista habituais.<sup>18</sup> Na geografia antiga, é preciso responder às várias questões passíveis de serem feitas sobre a natureza e a situação dos lugares, mesmo em termos estatísticos, através de todas as épocas, incluindo aí os mais recuados séculos, quando as notícias e reflexões quase inevitavelmente vinham misturadas com fábulas fantásticas. Aqui é preciso diferenciar como dois tipos principais: i. a geografia e a uranografia míticas, que se prestam ao conhecimento dos mais antigos gregos em termos de suas representações do mundo, da terra e seus habitantes; ii. a histórica, junto com a corografia e a topografia. Essa parte começa aproximadamente com o início das Olimpíadas e, desde esse período, as brumas da geografia se desvanecem gradualmente, com informações cada vez mais claras ao longo dos períodos seguintes da história dos povos. Com muita sagacidade e senso crítico, Voss, outros alemães e um erudito francês propuseram trabalhos com vários ramos da geografia, mas ainda é possível esperar aqui novas pesquisas fundamentadas em dados mais amplos e ricos.

Já faz tempo que os modernos têm se ocupado com a segunda disciplina, aquela que é propriamente histórica ou de história dos povos: ainda assim, falta-lhe ainda muito trabalho para que ela possa estabelecer bases seguras para uma abordagem científica. A história antiga pode reivindicar o nome de ciência apenas quando a necessária seleção de seu conteúdo for completa, por meio de uma pesquisa dos fatos específicos, e a cadeia dos acontecimentos tiver sido delineada, de modo que nenhum elemento principal deixe de ser verificado; só após ser preparada dessa forma para o entendimento, pode a história adquirir sua forma científica para a razão; nisso ela estará para o ideal como a natureza está para o real e os fatos mundanos serão, enquanto frutos da liberdade humana condicionada pelo destino, apenas um tipo de testemunho diferente daqueles da natureza.<sup>19</sup> Mas nós ainda devemos permanecer durante muito tempo

---

<sup>18</sup> O emprego da geografia atual, e, em relação com ela, também o da estatística, muda continuamente, adquirindo uma feição diferente a cada novo mês, enquanto suas funções mais antigas — como o calendário — são mais estáveis. Algumas horas bastam para que terríveis alterações sejam sofridas por nossos limites geográficos, após uma batalha ou um tratado de paz. Contra isso, pelo menos, a geografia antiga está assegurada, uma vez que esse conteúdo mutável há muito tempo já se tornou para ela fixo. Para uma comparação da história moderna com a antiga, cf. Ernesti, *Opuscul. Orat.*, p. 294 ss.

<sup>19</sup> Que se compare a bela introdução de Schelling em suas *Lições sobre o método de estudo acadêmico*, p. 214 ss. Seria desejável que esse pensador tivesse escrito, segundo suas ideias, também sobre toda a nossa ciência.

afastados dessa elevada perspectiva, se algo de científico não for construído previamente, se os materiais não forem reunidos de forma cuidadosa através dos conhecimentos linguísticos e da análise crítica das fontes, se os cansativos trabalhos preparatórios continuarem a ser deixados de lado como inessenciais e menores. Esses trabalhos são próprios da alçada do erudito da Antiguidade e, caso ele próprio consiga manter um olhar para a ciência pura, não impedem que ele talvez se coloque na manipulação desse conteúdo ao lado do filósofo da história. A *história política e dos povos*, bem como a *geografia* e a *história da arte*, não se limitam aos gregos e romanos, mas a todos os povos conhecidos dessa época, sobre o quais saberíamos pouquíssimo sem os restos da Grécia. É preciso exibir cada um dos povos, segundo seu surgimento, sua existência e sua decadência, não ao modo dramático de algumas histórias universais, mas em unidades bem organizadas da história dos povos — reunidas e encadeadas umas após as outras —, de modo a propiciar a compreensão e o entendimento do todo, tanto no comprimento quanto na largura. A *cronologia dos tempos antigos* e a *crítica histórica* oferecem necessários conhecimentos auxiliares ao estudo histórico.

A doutrina a que se costuma referir com uma bela expressão comum entre os romanos, *Antiguidades*,<sup>20</sup> mas também com o nome de *Arqueologia* e, na Alemanha, já há um tempo, *Conhecimento da Antiguidade* [*Alterthumskunde*], ainda mantém limites indefinidos e, segundo a natureza das coisas, indefiníveis. A fim de determinar de forma mais precisa tais objetos, Heyne e outros eruditos propuseram entender isso como aquilo que os modernos compreendem sob o nome de estatística, ou pelo menos como aquilo que diz respeito à administração do Estado. Seria possível reunir aí tudo o que não encontra lugar correto em outras áreas, mas que ainda assim contribui com o conhecimento do que é característico na Antiguidade. Considerando que façam parte disso as informações e exposições sobre nossas duas nações, gregos e romanos (uma vez que é melhor abordar o que há de conhecível entre os asiáticos a partir de sua própria história), é preciso estudar aquilo que diz respeito a suas situações mais ou menos duradouras, suas constituições em termos políticos, religiosos, militares e demais aspectos sociais, incluindo instituições e costumes; seria desejável ainda que se reunisse tudo o que tem relação com a vida privada dos antigos, como com as artes mecânicas e todos os tipos

---

<sup>20</sup> Plínio, *Hist. nat.* XIII, 13; Aulo Gélio, I, 25; III, 2; XI, 1; XIII, 12; Cícero, *Acad.* I, 3; Agostinho, *de Civ. Dei* VI, 3. Essas passagens dirigem-se contra os latinistas que, com Saxius, dizem preferir *antiquitas*, em vez de *antiquitates*. O singular tem um sentido evidentemente mais amplo e com certeza nenhum antigo o empregaria como parte do estudo da história ou como título de uma obra histórica, no lugar do que os gregos chamavam ἀρχαιολογία [arqueologia], como foram intitulados os escritos de Fanodemo, Dionísio de Halicarnasso e outros. Não seria preciso antes pensar na famosa obra de Varrão, *Antiquitates rerum humanarum et divinarum* [Antiguidades das coisas humanas e divinas], de onde talvez o nome tenha sido tomado de empréstimo nos tempos modernos?

de profissões, incluindo a agricultura e muitas outras relacionadas com a tecnologia antiga. De qualquer forma, as *condições* e as *constituições* são aqui os termos principais, enquanto a história apenas conta *incidentes* e *acontecimentos* em sua sequência; enquanto esta apresenta o que acontece, as Antiguidades, por outro lado, apresentam o que aconteceu. As Antiguidades exigem ser, tanto quanto possível, classificadas segundo os períodos da história, porque várias representações têm apenas uma aparência de verdade parcial, quando não ligadas à sua época precisa. O *Estudo das Antiguidades* da Grécia ganha seu mais belo interesse quando são acrescentados os mais recentes progressos que nós, na civilização geral, recebemos na formação do Estado, através da legislação e do direito, graças ao desenvolvimento da cultura espiritual dos povos gregos; é daí que vem, apesar de suas poucas novidades em termos de pesquisa e de seu arranjo principalmente moderno, o atrativo da *Viagem do jovem Anarcársis*. As *Antiguidades* romanas nos conduzem mais perto dos limites do mundo moderno. Elas nos oferecem principalmente a representação característica de uma grande República que rapidamente se alça a um império viril, como líder de muitos povos, e aprende a praticar a mais elevada arte dos seres humanos, a arte de governar os Estados; em seguida, após muitas reviravoltas em sua constituição, implicou uma parte considerável do mundo em sua queda. É preciso ainda relacionar com as Antiguidades de Roma também o antigo direito romano, pré-justiniano, sem o qual — visto de uma perspectiva histórica — muito do que faz parte dos escritores romanos permanece incompreensível.

Na sequência, colocamos a *Mitologia*, uma parte do conhecimento da Antiguidade que ainda está muito longe de estar devidamente qualificada, já que seu próprio conteúdo até hoje foi pouco desenvolvido como um conjunto. Esse conteúdo só foi investigado de forma muito superficial e permanece ainda obscuro em tantos pontos que o trabalho com esse conjunto é um dos mais exaustivos. E isso não seria sequer a metade de todo o trabalho exigido. Em seguida, é necessário acrescentar à pesquisa uma comparação realizada com espírito filosófico entre os povos do mundo antigo e os novos, principalmente os diferentes povos não cultivados descobertos nos tempos modernos, incluindo suas lendas e tradições, como também os hebraicos e outros orientais, sem adulterar o caráter próprio do que pertence à imaginação grega; é dessa forma que será possível para nós, a quem faltam os mil volteios dos mais arcaicos sistemas de pensamento, formar ideias justas sobre a sabedoria infantil e os primeiros jogos de ideias dos gregos. A *mitologia grega* é, com efeito, uma coletânea desse tipo de representações, lendas, poesias, que as nações produzem nos primeiros tempos de sua existência, sobre a natureza, o mundo, os deuses ou outros seres superiores, isto é, sobre tudo aquilo que ainda não faz parte de uma cultura do entendimento do ser humano no sentido próprio, ainda que faça

parte da história das mais antigas conquistas e empreendimentos dos comandantes e heróis. Consideramos que a única mitologia cujo conteúdo é digno de nossa atenção é a dos gregos. Certamente também os romanos, como antes deles os etruscos, tiveram uma quantidade de fábulas antigas itálicas, segundo o que podemos aprender com Ovídio e alguns autores cristãos da Igreja: mas desde a disseminação da literatura grega em Roma, por meio da leitura dos poetas ou do teatro helenizado, as fábulas gregas predominaram e se misturaram em parte com elas. Além disso, a arte da escultura era praticada apenas pelos gregos, que recorriam a suas próprias lendas e tradições para realizar no sentido belo e profundo o império da verdade poética; era natural, portanto, que as lendas da Itália, menos poéticas, retornassem à obscuridade de onde a princípio saíram. Na mitologia grega, que recebemos de forma mais completa, descobrimos os primeiros elementos da história humana e os germes de todo o esclarecimento científico. É desse ponto de vista que ela foi frequentemente recomendada por Heyne,<sup>21</sup> contendo o conjunto das formas de pensamento e representação de uma nação que se formava no tempo anterior ao desenvolvimento da história e da filosofia de verdade (que remontam à época da origem da escrita em prosa). Cada tipo principal de fábulas, ou, como um erudito holandês<sup>22</sup> começou a falar, mitos, oferece ao sistema de representações arcaicas sua contribuição: principalmente como mitos da natureza, que são as primeiras tentativas de uma filosofia balbuciante; em seguida, nos ensinamentos sobre deuses e demônios, que não devem ser considerados ainda uma teoria religiosa; e, então, as tradições dos comandantes dos povos e os heróis, durante os períodos chamados de heroicos; depois, os mitos morais, bem como os mais antigos ensinamentos alegóricos, importantes para a condução da vida humana; finalmente, as ficções geográficas, astronômicas e outras das épocas puramente poéticas. Em sua maioria, elas foram colocadas por bardos e poetas em sequência, num ciclo, que se tornou mais ou menos consagrado pela crença do povo e, em seguida, veio a ser transformado e suplementado por artistas. Isso, inclusive, formava uma parte importante das belas-artes da escultura e mereceria ser tratada de forma especial como *mitologia artística*.

Depois da mitologia, pode seguir imediatamente a história do esclarecimento erudito em ambas as nações, segundo uma dupla divisão. Primeiro, nosso zelo deve se dirigir à história externa da literatura, onde se encontra tudo o que informa sobre as obras escritas por gregos e romanos, seus autores, suas vidas, as condições sob as quais escreveram, isto é, sobre tudo o que pode preparar em termos históricos sua leitura e seu estudo com erudição e profundidade.

---

<sup>21</sup> Cf. principalmente suas *Preleções ao Manual de Mitologia de M. G. Hermann*, Berlin 1787. 8.

<sup>22</sup> G. J. van Swinden, que ofereceu uma erudita amostra de uma nova edição de Apolodoro em *Miscell. Observatt. crit. nov.* T. III. p. 37. Cf. Heyne em sua edição de Apollod. p. 914 e em outras partes de seus escritos.

Esse é o campo em que, com honra, trabalharam G. J. Vossius, J. Jonsius e J. A. Fabricius. Aqui, consideramos as obras apenas como *continentia* [recipientes], como monumentos de sua época e seus autores; de modo que nos ocupamos principalmente com a biografia do escritor, estabelecendo relações com a história política e o progresso da cultura elevada. A segunda parte da divisão deve se voltar para os *contenta* [conteúdos] das obras, e aborda a *história interna da antiga erudição* ou a história da origem, do desenvolvimento, do estado florescente e da decadência da literatura, considerando em parte a eloquência e em parte os outros conhecimentos e ciências que foram construídos por gregos e romanos. Essa parte divide-se em tantos ramos quantos tiverem sido cultivados em termos de artes e ciências na Antiguidade, como história da poesia, relatos históricos, arte retórica, filosofia, matemática, física, conhecimento da natureza, medicina, filologia e assim por diante.

Para abarcar a Antiguidade, em seus vastos limites, tanto quanto possível em nossa abordagem, e reconstruir a partir de suas bases tantas obras perdidas, é preciso observar, nessa dupla história da literatura, todo detalhe importante que aparecer acerca de um escritor perdido; por isso, convém reunir coleções com os fragmentos extraídos daqui e dali, junto com notícias acerca de sua atuação e sua influência sobre sua própria época. Quão vasto é esse empreendimento e quantos conhecimentos diferentes precisam ser reunidos para levar a cabo esse construto é algo que pode ser depreendido à primeira vista. Possuímos apenas cerca de trinta e poucas tragédias do teatro ateniense, nenhuma da Sicília ou de outras regiões, embora os gregos conservassem facilmente mais de quinhentas em alta estima e honrassem pelo menos duzentas como clássicas:<sup>23</sup> uma proporção semelhante existe também entre o número de comédias restantes e aquelas que outrora foram representadas e aplaudidas; ou ainda, na história e na geografia, tantas são as fontes ricas perdidas que, por exemplo, dos sessenta historiadores que trataram da primeira Guerra Pérsica, não temos nenhum; da mesma forma, até onde é possível saber, perdemos cerca de oitenta oradores. Para oferecer uma compreensão aprofundada do quadro literário de tais escritores, não basta reunir as circunstâncias de sua

---

<sup>23</sup> Seria nos levar para além dos limites de nossa exposição querer provar a exatidão desses cálculos. Que eu tenha na verdade calculado esses números para baixo, e não para cima, é algo que fica claro quando se leva em conta uma relação tão completa quanto possível das perdas sofridas em cada gênero. Ainda não há nada de satisfatório nesse sentido. Na *Biblioteca* de Fabricius, por exemplo, há muitos nomes de poetas trágicos e cômicos em seu “Registro dos perdidos” sobre os quais quase nada se sabe e que não pertencem a essa categoria; reina também entre os títulos das peças perdidas uma grande inexatidão, mesmo nas novas edições dos poetas. Oportunamente, contudo, é preciso destacar aqui a fertilidade e a energia do espírito dos mais célebres poetas dramáticos gregos, que são dignas de conquistar a admiração de cada nova época. Raramente um deles deixava menos de sessenta peças; alguns deixaram uma centena e mesmo mais, dotadas de uma técnica poética tão refinada que dez delas seriam o bastante para garantir sua imortalidade em épocas posteriores. E os poetas não viviam parcialmente afastados da vida pública de sua sociedade; poucos se dedicavam de forma exclusiva a essa atividade, como a maioria dos modernos.

existência e outras informações sobre eles segundo um certo juízo, mas também seus fragmentos, que podem ser coletados numerosamente nas obras de autores posteriores, além de tentar formar uma pequena totalidade com esse material, onde isso for possível. Depois que isso acontecer, a arte e a ciência darão prosseguimento com novos e difíceis desdobramentos em seu trabalho com essa matéria. Não basta ser literato e crítico em termos de Antiguidade para elaborar uma história interna da arte e da ciência; é preciso possuir também um íntimo domínio da arte e da ciência cujo desenvolvimento se queira indicar, cujas conquistas e resultados se queira apreciar. Raríssimas vezes tais características encontram-se reunidas com tal perfeição. Daí a situação penosa das ainda poucas pesquisas verdadeiramente históricas que nós dedicamos às ciências exatas que os gregos, com meios muito mais limitados do que os nossos, descobriram com profundidade e perspicácia, como, por exemplo, a matemática, ou a astronomia grega, ainda que entre os modernos só tenham dado ensejo a compilações eruditas.<sup>24</sup>

Através das disciplinas apresentadas pelo panorama proposto até aqui, já foi abordada a maior parte das matérias que podem ser reunidas em prol do conhecimento da Antiguidade em suas mais importantes relações e propriedades numa totalidade orgânica. Ainda é possível fazer uma breve menção a duas ou três artes que se colocam entre as discursivas e as plásticas. Trata-se das *artes miméticas*, cujas representações são efêmeras e não deixam nenhum monumento de fato, como a música e a retórica, ou a antiga rapsódica (ἡ ῥαψωδική), e mesmo aquelas desenvolvidas depois: a orquéstica, a arte dramática e a dança. Sobre essas artes de nossos anciãos, muito pouco é conhecido por nós para que seja possível tratá-las de forma completa; precisamos, contudo, evitar menosprezar o mérito de tais artes, como a música, só porque é evidente que eram muito diversas das nossas. Não é possível avaliar corretamente quais eram suas funções entre os antigos e que níveis de avanço alcançaram nelas, ainda que uma chave para seu valor se encontre em todas as suas artes supérstites, cujo sucesso permite considerá-los os mais tenros juízes do sentimento do belo.<sup>25</sup>

Agora passo ao conjunto do segundo gênero de restos da Antiguidade, as obras da pintura, da escultura e outras artes técnicas, que devem ser consideradas em si mesmas, não

---

<sup>24</sup> Que se pense aqui em obras como a estimada contribuição de Montucla sobre a *História das ciências matemáticas*, assim como no *Essai sur l'histoire générale des Mathématiques* [Ensaio sobre a história geral das matemáticas], de Ch. Bossut, e no que se tornou esse mesmo livro através de sua tradução italiana por Greg. Fontana (Milão, 1802). O que ainda falta fazer aqui ficaria claro se estudiosos, como Ideler ou Reimer, dedicassem seu zelo erudito a essas questões. Monografias sobre temas importantes, como certos escritos de Arquimedes ou Apolônio de Perga, mereceriam ser elaboradas o quanto antes.

<sup>25</sup> Cumpre evocar aqui a ligação íntima dessas artes com a poesia teatral, cujas obras-primas constituem os mais brilhantes testemunhos do gênio grego, ou a estima que Aristóteles tinha para com essas formas artísticas. Nós saberíamos ainda mais sobre isso se a *Arte poética* do filósofo tivesse chegado até nós como um fragmento de uma obra maior e não como um fragmento de um primeiro esboço.

como meios para o proveito das disciplinas objetivas. Apenas a grande quantidade e variedade de tais obras, além de suas outras variadas dificuldades, que têm relação com os próprios gêneros artísticos de que fazem parte, lançam aqui obstáculos quase intransponíveis. Em primeiro lugar, esses restos atualmente estão dispersos em muitas partes do mundo, aonde quer que a sorte e o azar calharam de carregá-los para longe de sua terra natal, em seu próprio prejuízo: a maior parte deles pode ser devidamente estudada apenas em conexão com o lugar para o qual foram criados, a fim de que a partir daí seja possível julgar objetos semelhantes, ainda que em cópias posteriores e efetivamente muito inferiores. Aliás, essas cópias, que precisam ser criadas para nós — diferentemente do que ocorre com os restos por escrito, que são a cada dia mais fáceis de se reproduzir com grande precisão —, exigem moldes, tiragens e modelagens que são de difícil realização no caso das mais admiráveis obras plásticas. Certamente, por causa dessas dificuldades, uma grande quantidade de pessoas que gostariam de compreender a Antiguidade como um todo acabaram excluídas dessa bela parte da área: mas há um outro obstáculo ainda maior. Para julgar e usufruir das obras da arte retórica, qualquer um pode, de forma mais ou menos fácil, obter os conhecimentos preliminares sem os quais não é possível ter sucesso nisso: totalmente diversa é a situação com relação às obras do desenho e da escultura, onde os trabalhos e exercícios elementares, que constituem os primeiros passos de todo o verdadeiro fruir artístico, raramente entram na medida certa na educação dos jovens.<sup>26</sup>

---

<sup>26</sup> Também nesses pontos, os gregos preocupavam-se mais com o que oferecia uma bela formação humana do que com tais conhecimentos e exercícios por meio dos quais um burguês se prepara para uma ocupação precisa na administração do Estado. Às práticas da mais arcaica educação, de caráter *literário*, ou, como eles diziam, *musical*, apenas posteriormente foi introduzida a arte do desenho como uma parte dos ἐγκύκλια παιδεύματα [exercícios da educação básica], voltados para o jovem bem educado. Assim afirma Aristóteles (*Política* VIII, 3): “O jovem praticará o desenho, não para se permitir entrar em questões de compra e venda de utensílios domésticos e outros objetos das artes manuais, mas para contemplar a essência da beleza corporal: pois é totalmente indigno de alguém livre e magnânimo ter em vista apenas a vantagem.” Assim, a própria ocupação com as artes e conhecimentos liberais não dava, segundo a visão grega, direito de participar de uma educação liberal: tudo dependia de como e com que objetivo era buscada, isto é, se oferecia às pessoas uma multifacetada formação de suas mais nobres energias. Praticar, por exemplo, a arte musical de um instrumento até o virtuosismo pareceria para um grego inteligente como atividade iliberal, se não se fizesse acompanhar por outros talentos e habilidades. Cp. Aristóteles, *Política*, cap. 6. Algo semelhante se depreende dos juízos de filósofos, matemáticos e astrônomos na Grécia mesmo sobre o que há de mais estimável em seus próprios conhecimentos. Assim, Arquimedes envergonhava-se com sua glória diante da multidão, admirada com suas descobertas mecânicas, “como se originadas da necessidade e, por isso, relacionadas com obras das artes mais servis.” (Plutarco na *Vida de Marcelo*, T. I, p. 305. Τηλικοῦτον φρόνημα καὶ βάθος ψυχῆς καὶ τοσοῦτον ἐκέκτητο θεωρημάτων πλοῦτον Ἀρχιμήδης, ὥστε ἐφ’ οἷς ὄνομα καὶ δόξαν οὐκ ἀνθρωπίνης ἀλλὰ δαιμονίου τινὸς ἔσχε συνέσεως, μηδὲν ἐθελῆσαι σύγγραμμα περὶ τούτων ἀπολιπεῖν, ἀλλὰ τὴν περὶ τὰ μηχανικὰ πραγματεῖαν καὶ πᾶσαν ὅλως τέχνην χρεῖας ἐφαπτομένην ἀγεννῆ καὶ βάνανσον ἠγησάμενος, ἐκεῖνα καταθέσθαι μόνον τὴν αὐτοῦ φιλοτιμίαν, οἷς τὸ καλὸν καὶ περιττὸν ἀμιγῆς τοῦ ἀναγκαίου πρόσσεστιν, ἀσύγκριτα μὲν ὄντα τοῖς ἄλλοις, ἔριν δὲ παρέχοντα πρὸς τὴν ὕλην τῇ ἀποδείξει, τῆς μὲν τὸ μέγεθος καὶ τὸ κάλλος, τῆς δὲ τὴν ἀκρίβειαν καὶ τὴν δύναμιν ὑπερφυῆ παρεχομένης κ. τ. λ. [Arquimedes era dotado de um espírito tão elevado e profundo, adquirira tão rico tesouro de observações científicas, que, relativamente às invenções que lhe valeram renome e a reputação de uma inteligência já não humana, mas divina, nada quis deixar escrito. Considerava a mecânica e, em geral, as artes que satisfazem as necessidades quotidianas como vis ofícios manuais. Consagrava seu zelo unicamente aos objetos cuja beleza e excelência não se conspurcam com nenhuma necessidade material, não se podem comparar a outros e nos quais a demonstração rivaliza com o assunto: este



Seria possível retomar aqui o mesmo que ficou dito acima sobre a necessidade de uma prática constante em prol de uma compreensão mais profunda das obras escritas: no fim das contas, os poucos que alcançam um conhecimento verdadeiramente completo são aqueles que nascem com talento artístico e se educam com erudição, os que não deixam passar suas melhores oportunidades e empregam em termos práticos e teóricos seus imprescindíveis conhecimentos técnicos. Mas a falta de familiaridade com os aspectos literários da Antiguidade frequentemente leva artistas a não poderem tornar suas intuições sobre as obras de arte antigas uma parte de nossa ciência. Então uma quantidade de literatos apoderou-se dessa área, ainda mais desde que o caminho foi maravilhosamente aberto por Winckelmann, embora eles não devessem contar nem entre os eruditos nem entre os artistas. Não há nada de admirável, portanto, que tantos devaneios e sonhos tenham se disseminado acerca das obras de arte e dos artistas, numa situação que seria comparável àquela em que alguém começasse a falar de um poeta e, sem jamais ter tido uma voz poética própria ou empreendido qualquer treinamento na arte poética, a não ser pela leitura de alguns poucos manuais sobre o assunto, quisesse julgar um poema. Nesse ponto, os arqueólogos mais antigos limitavam-se a uma circunspeção mais segura, uma vez que tomavam as obras de arte como meros monumentos da Antiguidade e se propunham como intérpretes dos atributos que mais davam na vista, ou de coisas assim. Mas isso era diminuir demais o valor das obras de arte enquanto tais e, pela honra dos eruditos, não foi mais possível deixar de lado o interesse da ciência. Que ela faça no futuro suas reivindicações até aqui não atendidas, a fim de que, mais cedo ou mais tarde, venham a ser respeitadas. Se uma boa forma de ensino mais simples for capaz de promover os estudos básicos das línguas antigas e o círculo fechado dos conhecimentos da Antiguidade puder ser aberto a uma juventude mais preparada, não temos dúvidas de que essas solicitações científicas hão de se aproximar com cada vez mais frequência e urgência de sua efetiva realização.

Com relação à ordem e à divisão dos materiais para elucidação das antigas obras de arte, parece que se seguiu até aqui uma maneira muito pouco clara, já que ninguém estaria disposto a reduzir os mais espirituosos trabalhos de um artista a esse tipo de abordagem. Tratá-los assim seria como se alguém lesse talvez um epinício de Píndaro ou uma tragédia de Sófocles em prol do que é útil em termos de história e mitologia; misturam-se assim as coisas mais disparatadas como meros resíduos dos povos antigos: nisso jaz o interesse da classificação proposta por

---

fornece a grandeza e a beleza, aquela a exatidão e a força sobrenaturais etc. (trad. Gilson César Cardoso)]. Para uma exposição mais ampla sobre o assunto, ver o livro instigante de Jacobi, *Manual sobre as sociedades eruditas* (p. 8 ss.) e, de Bossut, o *Essai sur l'histoire générale des Mathématiques* [*Ensaio sobre a história geral das matemáticas*], t. I, p. 58-75 ss.

Jacques Spon, que deu a toda essa matéria o nome de *Arqueografia*.<sup>27</sup> Desde então, propôs-se o incerto e não muito apropriado nome de *Arqueologia e estudo antiquário*,<sup>28</sup> enquanto se procuram outras formas de organização. Atualmente, contudo, desde que, em conformidade com um excelente modelo, as obras de arte são distinguidas dos monumentos da Antiguidade, permite-se, por um lado, certa flexibilidade aqui e ali nos limites de tal definição, enquanto, por outro, negligencia-se parte do que ainda teria muito a contribuir com o conhecimento das conexões históricas.

A fim de tratar com o mérito devido essa parte importante da expressão da Antiguidade por meio de imagens, é preciso escrever uma relação tão completa quanto possível do que foi preservado. Seria necessário, para obter sucesso com esse esquema, reunir e desdobrar um inventário com os restos plásticos, gráficos, glípticos, arquitetônicos e outros, segundo a melhor ordenação possível, incluindo aí tudo o que tiver restado até os dias de hoje, desde estátuas, bustos, relevos, desenhos, pinturas, mosaicos, pedras com inscrições, ruínas de construções antigas, junto com outros restos de valor inferior, que seria possível chamar de pedaços prosaicos do mundo da arte. Pouco importa se forem colocados aqui ou em outro lugar os mais significativos aspectos dos fatos extraordinários e das circunstâncias de vida dos artistas; o importante é que essas notícias não sejam negligenciadas, mesmo que só possam ser extraídas com dificuldade da história da arte. Quanto à relação das obras preservadas, ainda que não seja legítimo esperar dela algo tão profundo quanto a *Biblioteca* de Fabricius nos ofereceu com relação às obras escritas, seria desejável ter pelo menos uma lista que incluísse os museus e galerias da Europa junto com suas obras, em parte dadas a conhecer por meio de gravuras, em parte por meio de descrições.<sup>29</sup> A partir de um tal repertório, seria possível encontrar elucidações mais precisas com relação às disciplinas de *Doutrina da arte* e *História da arte*, enquanto, através desse panorama de tantos e tão diversos fragmentos de uma arte atrativa, estaria aberto o caminho para o cultivo do estudo de todo esse campo. Fundamentar esses conhecimentos no mero reconhecimento geral das obras, antes de propor uma abordagem

---

<sup>27</sup> Em *Miscell. erudit. antiq.* 1685, assim como em *Poleni Suppl.*, t. 4. Recentemente, ainda, esse nome recebeu — não sem razão — a aprovação do primeiro dentre os antiquários franceses, A. L. Millin, em sua *Introduction à l'Étude des Monumens anciens [Introdução ao estudo dos monumentos antigos]*, Paris, 1796.

<sup>28</sup> Entre os italianos, *antiquaria*. Na Alemanha, chama-se também de *Studium der Antike*. Uma das mais dignas tentativas recentes de organizar o tema foi proposta por Böttiger, na primeira parte de seu *Esquema para 24 aulas sobre a arqueologia*, Dresden, 1806, cuja continuação tem sido muito aguardada.

<sup>29</sup> Essa necessidade, sentida por muitos, foi precisamente formulada por Heyne em seu *Elogio a Winckelmann*: “Um índice, um repertório de todas as antiguidades conhecidas, seria uma das primeiras obras necessárias para o estudo da Antiguidade. Esse índice haveria de ser antes de tudo histórico e literário; conteria notícias históricas sobre o que já foi dito sobre cada peça e como ela foi julgada, além de poder conter uma notícia e uma ilustração ou uma gravura. Esse índice poderia se tornar, apesar de seu caráter inicial de esboço, cada vez mais rico, crítico e completo, à medida que suplementos fossem propostos por quem pudesse e quisesse fazê-lo.”

aprofundada, não é contribuição pequena em prol do benefício que aqui se almeja: dá-se o mesmo caso na história externa da literatura, na qual também é importante partir de uma relação dos escritores segundo suas épocas e classes, a partir da orientação dos melhores juízos e críticas sobre a forma de seus escritos. No esclarecimento gradual dessa introdução, seriam expostas as antiguidades aos olhos dos estudantes — seja nos originais, seja em cópias e gravuras —, junto com observações específicas sobre a beleza, os avanços de sua arte e seus eventuais defeitos, segundo as diferentes oportunidades. A correção e o encaminhamento de um conhecimento mais preciso dessas questões seriam oferecidos pelas próprias disciplinas supracitadas, segundo cada propósito.

Em seguida, viria algo que pareceria um análogo do que são a gramática, a hermenêutica e a crítica para as obras escritas. Também as obras de arte têm necessidade, para seu entendimento e para a formação de um juízo correto, de uma teoria semelhantemente tripartite, que poderia ser chamada de *Doutrina da arte*. Não é preciso repetir aí o que se aprende especialmente com a história dos povos, as antiguidades e a mitologia: será ocasião de esclarecer em conjunto tanto os princípios teóricos e práticos quanto as regras técnicas, segundo os quais trabalhavam os artistas da Antiguidade e, em vista disso, segundo os quais nós próprios devemos contemplar suas obras e diferenciar sua multiplicidade de estilos, seu trabalho, sua idade mais arcaica ou mais tardia, sua autenticidade ou inautenticidade. A essa área pertencem ainda as doutrinas dos símbolos, das alegorias e de toda a arte da iconologia, onde muitos objetos ainda reclamam novos esclarecimentos filológicos e filosóficos.

Nas duas divisões até aqui delineadas para o ciclo de estudos arqueológicos, foi necessário introduzir aqui e ali algo da *História da arte*. É de se esperar que ela seja produzida a partir das fontes, fundamentada numa relação entre conhecimentos eruditos e artísticos, segundo uma compreensão histórica que os organize em nascimento, florescimento e decadência da arte, segundo seus diversos ramos em cada um dos povos que primeiro a gerou ou desenvolveu; desde o tempo das primeiras tentativas até o período em que, após demorados exercícios elementares empreendidos pelos asiáticos, surgiu uma arte bela, propriamente grega; então, ao longo desse rico período de produtos artísticos até a perda da autonomia política dos gregos; finalmente, através dos séculos posteriores, durante os quais foi produzida a maior parte dos monumentos remanescentes da Antiguidade; tudo aqui organizado de forma às vezes mais aprofundada, às vezes mais abreviada, segundo o que cada espaço de tempo oferece de mais notável em termos de imitação genial ou de zelo técnico. Aqui, cumpre ter em vista a arte em si mesma e as obras clássicas de cada estilo, já que em tais desenvolvimentos históricos não é mais preciso recorrer à notícia do repertório de monumentos supérestes, de modo que não seria

preciso abrigar esse repertório nesse lugar; sem dúvida, é tão necessário conjecturar sobre o tipo primitivo daquelas grandes obras que foram executadas antes de Alexandre, ainda que tenham sido perdidas, quanto estabelecer os princípios que foram seguidos nas obras que nos restam, conservando mais ou menos alguma coisa do caráter dos monumentos anteriores. Mas, com o objetivo de dispor as obras segundo princípios críticos em seus lugares corretos, precisamos de um fio de Ariadne que estabeleça marcadores temporais, ausentes das obras de arte, ao contrário do que ocorre com as obras escritas. Temos a esperança de que tal fio possa ser oferecido em detalhe pela perspicácia de Goethe e seus amigos amantes da arte, mostrando-nos que as moedas — em sua técnica e manuseio próprios — gravadas no período florescente da arte possibilitam, por meio de uma observação atenta e uma comparação de seus procedimentos semelhantes, um meio tão seguro quanto o da observação dos tempos e lugares para os escritos antigos. Embora a doutrina das moedas tenha um lugar próprio, o conhecimento numismático gera tantos frutos para toda a história da arte que se revela aqui indispensável; se tivéssemos que sugerir a ordem a seguir nesses estudos, sem pensar duas vezes daríamos o primeiro lugar à numismática.

Antes de passarmos a essa ciência, a *Arqueologia da arquitetura* merece uma curta menção. A relação entre os nobres restos desse tipo e as artes de que tratamos suficientemente acima mostram a necessidade de uma notícia dos monumentos supérstites (como já sugerido), assim como uma *Doutrina da arte* segundo os modelos e regras dos antigos, mas, em seguida, também uma verdadeira *História da arquitetura*. Quem se propõe a estudar essa classe de obras não como arquiteto, mas como antiquário erudito, deve dirigir sua atenção especialmente àquilo que pode esclarecer a história da arte em geral. Seu edifício é totalmente diverso daquele que almeja alguém trabalhando em vista de um domínio artístico prático.

Segundo a ordenação sugerida acima, a numismática toma seu lugar como a primeira das doutrinas dedicada à compreensão do terceiro tipo de restos, qual seja, do gênero misto. Ainda que seja um campo verdadeiramente enorme, seu estudo foi facilitado por meio dos escritos de Eckhel e outros eruditos mortos recentemente, que dedicaram suas vidas ao tema sob circunstâncias favoráveis e o exploraram em todas as direções possíveis. E quão substancial não é a biblioteca dos livros antigos sobre o assunto! Através dessa quantidade de escritos tanta coisa da história dos antigos Estados e seus governos foi esclarecida, e tão pouco foi deixado para ser descoberto pela perspicácia cultivada por um indivíduo, que ficamos tanto mais estimulados a nos dedicar a esse objetivo, qual seja, o de abordar as moedas relativamente à história da arte. Assim chegamos talvez no ponto, a partir da crítica arqueológica, de nos livrarmos das opiniões enganadoras e das premonições que tão frequentemente bloquearam o

acesso à verdade, e então descobriremos em que lugares certos princípios rígidos e uma adivinhação baseada em tais princípios não são suficientes, sendo preferível assumir o verdadeiramente erudito reconhecimento da própria ignorância. A imodesta e tateante crítica, ou a modesta ausência de crítica, que tem sido promovida por muitos antiquários há tempos deveria parecer inacreditável para verdadeiros filólogos, que aprenderam a lidar com rigor científico e sutileza em suas obras escritas, e mais do que qualquer outra coisa deveria afastá-los do estudo das antiguidades.

A segunda doutrina desse conjunto volta-se para as antigas inscrições gregas e latinas, responsáveis por oferecer tantos materiais para o esclarecimento da Antiguidade que alguns eruditos, sobretudo italianos, dedicaram o zelo de uma vida inteira ao tema. Assim sendo, a *Epigrafia* (nome sob o qual compreendemos tudo o que é inscrito em pedra ou metal) não é tão importante por causa do que aí possa haver de belo, mas sim em termos gramaticais, lexicais, geográficos, históricos e outros, uma vez que apenas ela permite complementar de forma satisfatória certas lacunas de nosso conhecimento. Uma das seções principais aqui diz respeito à diplomática grega e romana, que nos conduz de volta à soleira da gramática, ao conhecimento gráfico do alfabeto, como esses elementos surgiram muito antes de nossos manuscritos gregos e latinos.

Através dessa reunião de disciplinas apresenta-se o conjunto total de nossa ciência em todas as suas áreas, de maneira que, por um lado, mostra-se seu conteúdo e sua extensão geral, por outro, torna-se fácil escolher e divisar o que deve fazer parte de uma instrução propedêutica ou dos estudos preparatórios para uma carreira letrada, segundo aquilo que os ingleses chamam de educação clássica. Apenas alguns objetos dessa instrução, relacionados com os conhecimentos básicos da história, da matemática, da física, das ciências naturais e da filosofia, deveriam ser efetivamente compreendidos — segundo o uso linguístico seguido pelos próprios antigos — sob o nome de *Humanidades*.<sup>30</sup> Por outro lado, muitos materiais dessa enciclopédia

---

<sup>30</sup> Quando os romanos reuniam *studia humanitatis et litterarum* [estudos humanos e de letras], como costumavam fazer, eles referiam a segunda palavra ao termo grego φιλολογία [filologia], que em certo sentido pode ser relacionado com quase toda a ciência. Ser relacionado: pois as ciências médicas, matemáticas e outras semelhantes, como a filosofia, podem ser desenvolvidas e cultivadas *sine litteris* [sem as letras], como é possível ver hoje a partir de famosos exemplos, incluindo aí o do próprio Epicuro. Tais pessoas não podem reivindicar o nome de *studiosi litterarum* [estudiosos das letras] segundo seu bom e velho emprego. *Humanitatis studia* [estudos humanos], por outro lado, compreendem tudo aquilo por meio do qual é possível desenvolver uma formação puramente humana e uma elevação de todas as forças do espírito e do coração até uma bela harmonia do ser humano interior e exterior. A especificação atual no sentido dessa expressão deve naturalmente depender de várias diferenças entre nossa situação e a dos gregos e romanos no momento de sua mais elevada cultura. Os ingleses foram os que mais precisamente viram e reagiram a isso, como fica claro no livro de Knox *On liberal Education* [*Sobre a educação liberal*], ou no de Sheridan *On Education* [*Sobre a educação*], e em muitos outros escritos semelhantes. Essa foi a nação que menos do que qualquer outra se deixou arrastar ao desprezo da literatura e das línguas antigas através de seus pedagogos e suas novas gerações, que, mesmo no caso dos que nasceram na

do conhecimento delineada aqui, que não deve ser oferecida de modo algum à população, não são mais úteis ao cultivo da formação humana do que nossas ciências exatas, que não deixam de ser, por isso, tão dignas de admiração. De todo modo, existem espinhos o bastante nos caminhos que nos conduzem aos campos de flores; nesses espinhos devem ser exercitadas a paciência e a perseverante diligência, enquanto assim a mente distraída da juventude aprende a ter concentração, capacidade que frequentemente constitui o único ganho significativo obtido por um jovem, para o resto da vida, de sua iniciação matemática.

Enfim, com o objetivo de não deixar de tocar em nada essencial, encerremos com um *panorama histórico do destino de nossa ciência*, desde o declínio das últimas escolas filosóficas de Atenas sob o reinado de Justiniano, através da Idade Média até o fim do século XVIII, e acrescentemos uma bibliografia filológica e antiquária de ordem geral. A própria lista dos escritos importantes e de casuais indicações bibliográficas pode se tornar algo cômodo. Essa última parte tem relação, por meio de seu conteúdo, com todas as demais e, por meio de seu olhar oblíquo, lança-se no caminho da cultura erudita moderna, como uma das áreas mais sedutoras e úteis, ainda mais quando se propõe a tecer as biografias dos mais famosos e importantes literatos de cada época. Mas o que a torna especialmente relevante aqui é o fato de que ela reúne em si e dê a conhecer o espírito, o caráter e a perspectiva histórica a partir dos quais se empreenderam esses estudos nos tempos modernos segundo uma necessidade e um sabor sempre diversificados, de modo a permitir o exame comparativo dos objetivos e vantagens de cada época segundo seu próprio valor, assim como captar o grande e digno objetivo geral desses estudos em todas as épocas, o qual — embora ainda pouco conhecido — deve ser e permanecer a ocupação com a Antiguidade em geral.

Qual é o objetivo geral do conhecimento representado aqui em seus fundamentos? Subamos ao ponto mais alto das colinas de onde diversos períodos da história acreditaram ter encontrado a mais rica perspectiva sobre o assunto. O edifício multifacetado tem várias partes e níveis, de modo a que frequentemente pareceu bastar escolher aí um lugar para ocupar e receber uma recompensa suficiente pelos esforços para chegar até lá; houve quem tenha acreditado, no meio do caminho, já ter encontrado o mais nobre objetivo. Agora, contudo, depois que estabelecemos os objetos dos diferentes esforços num conjunto e revelamos a

---

América, desejaram acender a benfazeja luz da cultura na metrópole. Godwin, em *Enquirer*, p. I, *Essay 6* [*Investigador*, p. I, Ensaio 6], contém um trecho digno de ser mencionado aqui e que foi escrito por volta do mesmo tempo em que um pedagogo alemão recorreu a armas terríveis contra as línguas antigas, numa obra de *Revisão geral da essência da educação*, que visivelmente precisará ser revisada em breve, tão logo tenham sido vistos os frutos de tantos exageros.

unidade por trás dessa multiplicidade, será mais fácil ter uma visão liberada e descobrir os mais elevados fins e perspectivas do todo.

Do século XIV até o XVI, houve um período em que se tomavam as obras da Antiguidade não apenas como os únicos modelos de toda forma de representação e arte, mas também como o depósito dos mais ricos pensamentos e princípios, por meio dos quais formar um novo ciclo de conhecimentos e fundamentar o emergente sistema de ciência. Estudavam-se a história e a política dos antigos a fim de se oferecerem certos direcionamentos aos jovens Estados e mesmo — com o espanto provocado pela diplomática — certa moral à vida social; liam-se e comentavam-se os antigos poetas, oradores e historiadores, com o objetivo de uma emulação com eles em suas poesias, declamações, histórias pátrias, como os artistas na Itália buscaram fazer com relação às primeiras obras de arte descobertas. Desse modo, a Antiguidade foi tomada nesses primeiros deleites de um verdadeiro Renascimento, que se lançou numa tentativa de compreender as ideias e coisas dentro de uma totalidade, a partir de uma aplicação imediata de cada uma de suas partes, com o objetivo de lhes dar uma utilidade formal tanto em termos materiais quanto científicos. Não é possível negar que essa visão fosse inteiramente bela e frutífera para as condições daquela época; contudo, seria muito menos em nosso próprio tempo. As ciências enriqueceram-se desde então a ponto de se tornarem irreconhecíveis; os menores manuais dos modernos contêm mais sentenças fundamentadas, mais verdades demonstradas, do que as maiores obras dos mais famosos antigos e chega a parecer bastante penosa a colheita obtida das obras desses últimos para poucas espigas de trigo:<sup>31</sup> além disso, nosso mundo mudou tanto e nosso conhecimento adquiriu uma forma tão patriótica que praticamente já não existem mais palcos em que uma obra escrita numa língua antiga pudesse encontrar juízes experientes.

Depois, tornaram-se de menor importância os fins com que alguém se dedicava ao estudo do conhecimento da Antiguidade. Isso passou a ser buscado em vista de vantagens materiais inferiores. Reconhecia-se sobretudo o suporte que alguns de seus conhecimentos ofereciam a nossas ciências atuais de emprego geral e era com base nisso que sua própria utilidade no Estado era recomendada, com vistas à aquisição das ciências principais. Não era em outro sentido que a própria filosofia detinha um lugar de honra, quando vista de uma perspectiva favorável, pois parecia incerto se vinha à frente do cortejo, portando a tocha, ou como ressentida companhia, mera dama-de-honra das faculdades superiores. Contudo, tendo

---

<sup>31</sup> *O próprio ouro pode custar caro demais*, era possível escutar frequentemente dizer o patriarca da moderna pedagogia alemã, quando ele precisava confessar que a Antiguidade grega possuía tesouros preciosos de sabedoria moral que ainda hoje seriam dignos de estudo.

isso em vista, nossos estudos não puderam manter a estima de que usufruíram outrora, uma vez que as ciências dominantes da época se liberaram pouco a pouco das influências de Grécia e Roma, não devendo realizar mais nenhuma grande descoberta com base nelas. A partir do momento em que já não mais se esperava qualquer aprendizado desse tipo por parte dos antigos, contudo, instalou-se uma espécie de esquecimento de tudo o que continuava sendo possível aprender com eles: para me ater ao mínimo do muito que haveria a falar sobre isso,<sup>32</sup> seria possível investigar não apenas os resultados de suas pesquisas, mas os próprios métodos científicos — no âmbito das ciências —, área em que continuamos a nos apoiar neles, como, p. ex., nas matemáticas, cujos eruditos conhecedores ainda hoje não negam admirar as demonstrações e os métodos sintéticos inventados pelos gregos. Mas, para além disso, a história primeva das ciências ainda tem um interesse particular, na medida em que, por sua ligação e analogia com os mais antigos tipos de representação, ilumina aqui e ali as sombras existentes nos fundamentos científicos da modernidade. A importância mais manifesta de nossos estudos, no entanto, está nas partes do conhecimento que, em sua dimensão histórica, repousam na Antiguidade. A essa classe pertence, por exemplo, a teologia protestante (apoiada no ensino liberal) e a jurisprudência, sobretudo a que remonta às fontes do antigo direito romano e mesmo ao grego. Isso precisa ser sempre observado no tratamento erudito do direito civil, porque muitas noções só ficam claras da perspectiva de sua pátria romana, ainda mais porque as antigas leis e seus fragmentos, mesmo nos estados lamentáveis em que chegaram até nós, formam o fundamento científico sobre o qual os modernos constroem seus edifícios jurídicos — a partir de diferentes necessidades e comodidades —, fundamento este que, como um espírito de harmonia dos princípios, ainda nos conduz e esclarece de forma fecunda, mesmo onde não parece existir luz; algo que não seria de se esperar de sistemas que fossem formados, de parte em parte, segundo hábitos e princípios heterogêneos. Nessas ciências, então, cujas primeiras fontes se encontram todas mais ou menos na Antiguidade, é bastante difícil obter algum conhecimento fundamentado sem uma familiaridade com as constituições, os tipos de vida, os costumes, as línguas e as ideias do mundo antigo: contrariamente, quão grandes erros não seriam introduzidos nesse conhecimento, se fosse proposto substituir seus fundamentos históricos por uma filosofia frequentemente renovada? A barbárie dos tempos precedentes aos nossos oferece um exemplo premonitório do que significa isso para a literatura teológica e

---

<sup>32</sup> É um empreendimento reconhecidamente vasto demonstrar em detalhe de que modo a direção ideal que extraímos do estudo dos antigos por meio de um estudo bem direcionado é frutífero para nosso espírito e deve nos impulsionar na maior parte das aplicações científicas. Lemos excelentes ideias sobre isso numa exposição de Fr. Creuzer sobre um fragmento de tradução de Plotino na primeira parte dos *Estudos* publicados por ele e C. Daub.



jurídica.<sup>33</sup> Entretanto, esse ponto de vista histórico, e as vantagens materiais ligadas a ele, por mais valiosos que possam ser, são estranhos e inteiramente acidentais na Antiguidade e suas obras. É fácil ver aonde deve conduzir esse tipo de apreciação de sua importância, apenas como meio de formação: tão logo uma ou outra dessas ciências atuais venha a se livrar de sua dependência dos escritos antigos e sua interpretação — como já aconteceu antes —, imediatamente esses belos conhecimentos auxiliares perdem a última distinção que a opinião comum ainda lhes concederia.

Seria muito pobre recomendar um estudo de tão vasta extensão, como até aqui se mostrou, apenas por sua parcial utilidade em termos de linguística e porque as línguas antigas ainda são empregadas como ferramentas em obras modernas de erudição. Isso só poderia ter alguma validade de fato para a língua latina, ou mesmo para seu uso nos tempos mais recuados,

---

<sup>33</sup> É de conhecimento comum o quanto sofreu a teologia sob mãos ignorantes e isso é objeto de reclamação constante desde os primeiros reformadores. Atualmente, é cada vez mais raro ouvir reclamações semelhantes por parte de juristas, como na seguinte passagem de Muret, em seu prefácio *ad Comment. de orig. iuribus*: “*Hodie non aliter ius civile discere cogimur, quam si, sublatis et extinctis omnibus Aristotelis eiusque interpretum scriptis, fragmenta tantum quaedam reperirentur, e variis Alexandri, Themistii, Simplicii, Philoponi et aliorum decerpta commentariis, ex quibus utcumque in communes locos digestis Aristotelem philosophiam discere iuberemur. Accessit aliud multo perniciosius et exitiosius malum. Nam, quum superioribus saeculis, densissima quadam caligine animis hominum offusa, omnes propemodum bonae artes oppressae ac sepultae iacerent: exstiterunt in illis tenebris homines audaces ac praefidentes, qui nulla Latini sermonis intelligentia, nulla veteris reipublicae Romanae cognitione, arrepto, ut inter caecos, iuris interpretandi munere, verbosissimis et insulsissimis commentariis illas qualescumque veterum Prudentum reliquias onerarent, et ita imposuerunt generi humano, ut hoc quoque politissimo et eruditissimo saeculo iudicia tamen plerisque in locis ad eorum somnia dirigantur, et ex eorum indocta doctrina exerceantur. Quos quod quidam inelegantes quidem et incultos, sed magno tamen ingento et acri iudicio praeditos vixisse aiunt; de istoc videbimus. Nam ne ego quidem eis ingenium adimo; nimis potius ingeniosos fuisse dico: illud quidem certe negari non potest, cuius quis civitatis neque linguam teneat, nec formam, leges, mores, instituta cognoverit, eius ius civile non posse ab eo, quamlibet ingeniosus sit, commode intelligenterque tractari. Satis igitur magna gratia is haberi non potest, qui hanc caliginem discutere, et istis impostoribus personam, sub qua tam diu hominibus illuserunt, detrahere conantur, ac perficere, ut, quemadmodum ceterae omnes disciplinae a terribili barbarorum dominatu liberatae, splendorem suum his temporibus receperunt, ita disciplina iuris tandem aliquando in pristinam restituatur dignitatem etc.*” [Atualmente, somos instados a aprender o direito civil como se, subtraído e extinto todo Aristóteles e os escritos de seus intérpretes, existissem apenas fragmentos de alguns autores, como os vários de Alexandre, Temístio, Simplício, Filopono e trechos de comentários de outros, dos quais esperaríamos aprender de algum modo a filosofia aristotélica a partir de certos lugares-comuns assim reunidos. Daí advém um outro mal muito mais pernicioso e destrutivo. Com efeito, quando nos séculos anteriores uma densíssima caligem envolvia as mentes dos homens, todas as boas artes foram relegadas e jazeram como que na sepultura: surgiram, em meio a tais trevas, homens audazes e pérfidos que, sem qualquer domínio da língua latina, nem qualquer compreensão da antiga república romana, tomaram de assalto o dom de interpretar o direito, como se estivessem entre cegos, oprimiram com os mais verbosísticos e estultos comentários aquelas relíquias do velho Prudêncio e assim impuseram à espécie humana seus juízos, de modo a que neste educadíssimo e eruditíssimo século fosse preciso corrigi-los nos muitos lugares aonde os conduziram seus devaneios e vigiar sua indouta doutrina. Ainda que muitos fossem deselegantes e incultos, havia entre eles algum juízo agudo e de extensão considerável; o que veremos. Com efeito, nem mesmo eu nego seu engenho; digo terem sido bastante engenhosos: o que certamente não pode ser negado é que quem não domina a estrutura política e a língua, nem conhece a forma, as leis e os costumes, não é capaz de tratar do direito civil de forma adequada e inteligente, por mais engenhoso que seja. Portanto, não é possível dar graças o bastante àqueles que debateram contra uma tal caligem e tentaram denunciar e dar fim à máscara desses impostores, sob a qual por tanto tempo foram enganados os homens, a fim de que recuperassem o esplendor de outros tempos e, tal como todas as outras disciplinas liberadas da terrível dominação dos bárbaros, assim também a disciplina do direito pudesse ter restituída sua antiga dignidade etc.]

quando a maior parte da educação ainda era latina e as bibliotecas possuíam apenas escritos em latim. Essa língua bastava para esse propósito, mas a verdade é que esse latim, que tem sido bastante mal escrito já há alguns séculos, não merece que empreendamos uma viagem cansativa à Hélade e ao Lácio apenas para conhecê-lo de verdade. Com relação à língua grega, ainda menos haveria com que se ocupar nesses termos, à exceção de cerca de duzentas palavras técnicas, cujo aprendizado poderia ser de algum interesse em termos de pronúncia, escrita e compreensão etimológica. E valeria a pena tanto investimento de tempo e esforço, já que tais línguas só poderiam ser aprendidas de fato com muito custo, em vez de simplesmente confiar no que dizem os outros sobre o assunto?

O estudo das línguas antigas mostra-se em sua mais própria dignidade e com as mais frutíferas tendências quando é considerado independente de qualquer outra relação e como um fim em si. A partir de tal consideração, poucas são as proposições gerais feitas corretamente sobre o tema. As línguas — primeiros construtos artísticos do espírito humano — contêm todo o repertório das ideias gerais e das formas de nosso pensamento, tal como conquistadas e formadas pela cultura progressiva dos povos; elas oferecem em seus caracteres uma quantidade de quadros das representações nacionais, através das quais sua estrutura representa, de forma parcialmente exemplar, parcialmente excepcional, ideias intelectuais e o que há de estereotípico na constituição de ambas. Cada língua deve fornecer certas classes de ideias caracterizadas pela individualidade do povo, em termos físicos e morais, povo este que a formou, num processo de elaboração constante, e aperfeiçoou, em conformidade com expressões apropriadas. Na forma da significação, contudo, não há mais valor do que nos próprios signos. Com efeito, como esses últimos enriquecem a língua do pesquisador com novas representações e alargam sua perspectiva espiritual, ainda mais vantagem encontrará — ainda que isso não seja tão conhecido — nas formas de significação desenvolvidas por cada nação para exprimir suas representações. Através do conhecimento e da atenta comparação desses traços em muitas línguas, nós começamos primeiro a nos encontrar no mundo intelectual, mas também a conhecer e empregar melhor as riquezas que já possuíamos, impelidos por essas variadas modificações de ideias gerais semelhantes a tomá-las segundo suas dessemelhanças específicas e a encarar de perspectivas diversas tais representações que nos aparecem sob diferentes formas de pensamento. Não é, portanto, uma simples relação de signos indiferentes que obtemos por meio da comparação das palavras e formas de expressão de cada língua, mas sim um repertório importante de meios para analisar e recompor nossas ideias, meios que não podem ser conquistados por nenhuma outra via; e nisso se fundam os exercícios do entendimento, que

promovem uma preparação e uma prontidão sem as quais nenhuma operação elevada do espírito pode acontecer.<sup>34</sup>

Ainda vamos retornar a esse tipo de observação, quando falarmos do valor dos exercícios gramaticais: agora seria preciso apenas indicar o que isso poderia ter a ver com as mais importantes tendências do estudo linguístico. Se é verdade que qualquer língua — desde que não seja pobre e grosseira — recompensa o esforço de aprendê-la, uma que seja rica e cultivada necessariamente faz isso num grau muito mais elevado; se isso já é assim com o aprendizado de uma língua moderna, derivada da língua de uma grande nação, muito mais ainda será com uma que seja antiga e originária ou com uma cujo tronco se ramifique em muitos galhos. Parece inoportuno descrever aqui algumas características dessas duas línguas eruditas (*linguae utriusque*, como os romanos orgulhosamente diziam), por meio das quais essas línguas, sobretudo a grega, dominam suas irmãs mais velhas e mais novas.<sup>35</sup> Valeria a pena, se houvesse espaço para isso, demonstrar uma detalhada exposição de quão afortunadamente a língua materna das Musas percorreu todos os degraus que levam à verdadeira formação; de que forma, promovida e cultivada pela força espiritual que os gregos desenvolveram nas mais belas sequências, ela trabalhou e penou pela poesia, pela eloquência, pela filosofia e por muitos outros tipos de discursos científicos, conservando seu frescor juvenil, seu sentimento e sua força até se tornar muito antiga, ainda em uso e com capacidade de salvaguardar os sentidos e os sentimentos humanos entre semibárbaros, mesmo nos últimos séculos de seus estertores, em sua corrompida pátria e na Europa ocidental; de que forma, rica em figuras e conceitos tanto significativos quanto altamente morais, flexível e forte em suas figurações, moldável em suas formas racionais — por meio da composição e da derivação a partir de certas fontes —, enfim, de que forma, capaz de extrair o fundo do pensamento, exprimi-lo com vigor, representá-lo plasticamente, ela soube comover até o íntimo do sentimento e do afeto, pintando com cores vivas o que as línguas práticas do mundo posterior apenas conseguem sugerir de modo bem simplório. Não menos importante para os objetivos históricos e filosóficos do estudo linguístico é a observação de que essa língua, posto seu domínio só ter sido obtido pelos gramáticos posteriormente, por muito tempo permaneceu o mais próprio meio de pensamento empregado

---

<sup>34</sup> Que se veja o pequeno escrito de G. B. Funk: *Sobre as vantagens da filologia corretamente dirigida*. Trata-se de um manual escrito por um dos melhores e mais eruditos mestres-escolas da Alemanha, que supera em termos de conteúdo e desenvolvimento muitos livros maiores. Teve reimpressão na *Berlinischen Magazin der Wissensch. u. K.* 1784, I. II, St. I.

<sup>35</sup> Há muitas obras intituladas *De praestantia linguae Graecae* [Da preeminência da língua grega], um tema que os professores de literatura grega frequentemente abordam em suas primeiras lições. Mas quem leu, ou mesmo viu, um grande número desses escritos? Um dos mais nobres de caráter e dos mais científicos de conteúdo é o livro de Ruhnken, *Oratio de Graecia, artium ac doctrinarum inventrice* [Oração sobre a Grécia, inventora de artes e doutrinas], *L. B.* 1757. 4.

por uma nação para se expressar de forma pura, como espelho impoluto do espírito nacional; trata-se aqui de um aspecto em que ela está muito adiantada com relação à maioria das línguas modernas, ainda que a nossa e a inglesa possam ser comparadas nisso com a grega.

Além disso, as vantagens de cada uma dessas línguas antigas não se restringem a apenas o que foi mencionado, mas incluem também algo que não costuma ser levado em conta e que tem relação com o contraste entre sua antiguidade e nossa juventude. Pois quanto mais distante e diferente um povo está de nós em sua forma de pensar, em seus costumes e em seus modos de vida — e é principalmente o tempo que provoca tais divergências —, tanto mais os aspectos das coisas se tornam para nós inusuais; tanto mais a língua do povo suscita novas ideias e novas modificações. Uma prova aqui é a facilidade com que podemos aprender mais tranquilamente três línguas modernas de nossos vizinhos do que uma única antiga, já que o chamado neo-europeísmo uniu aquelas como se pertencessem a um único idioma: mas é a maior dificuldade de uma língua antiga, evidenciando um mundo estranho de ideias e figuras, que promete nos recompensar em geral de forma mais rica por nossos esforços. O que é defendido aqui para línguas afastadas temporalmente vale também para as contemporâneas que sejam de outras regiões do mundo; de tal modo que, se a escolha aqui não dependesse de perspectivas convencionais, seriam estas cada vez mais dignas de serem aprendidas segundo os padrões de hoje. Talvez essas observações venham a ser julgadas obscuras por algum leitor que veja massas consideráveis de pessoas aqui e ali se contentarem com uma única língua para suas necessidades: contudo, é preciso lembrar que não estamos falando aqui do emprego do mais divino de todos os dons do céu em termos de necessidade para a vida comum, mas como o mais elevado instrumento capaz de emprestar seu domínio e manuseio ao desenvolvimento e aperfeiçoamento de nossa capacidade de pensar e sentir. Por isso, não consideremos feliz uma nação que acredite completar toda a sua formação apenas na língua de sua própria terra e evite se dedicar ao estudo das línguas estrangeiras: sim, ela tem razões para reclamar de uma espécie de conspiração espiritual, quando seus vizinhos não confrontam uma situação tão prejudicial quanto essa ou até mesmo a reforçam. Pois, por mais adequada e autossuficiente que possa parecer sua língua para escritos políticos, econômicos, médicos, militares, matemáticos e de outros conteúdos úteis, ela há de se ver — em tudo o que ultrapassa as mais vorazes demandas da civilização — privada de uma quantidade de vantagens sobre as quais repousam a multiplicidade e a profundidade de toda a cultura. A necessidade de estudá-las continuará a existir, pelo menos até que surja talvez nos tempos futuros uma nação capaz de se desenvolver da forma mais autônoma, incomensurável a todo pensamento humano diferente, a ponto de não se beneficiar — como fizeram mesmo os gregos antes de sua época de erudição — de uma

investigação sobre quem viveu antes e de que forma isso importa para o presente, mas buscando trabalhar apenas nas produções geniais de suas artes autóctones. Não é preciso de uma adivinhação artística para predizer que não há qualquer esperança de que algo assim aconteça.<sup>36</sup> Entretanto, as línguas da Antiguidade erudita devem nos ocupar não apenas em vista de suas obras, por meio das quais oferecem a contemplação e o prazer tanto da beleza quanto do poder inatos: não como roupas da moda ou mantos para essas ideias, mas sim como formas artísticas germinadas intimamente com as próprias ideias é que essas línguas são para nós um tipo de monumento, digno de ser analisado com atenção e estudado em seus mais finos detalhes com um zelo anatômico, em parte para compreendermos aí a orgânica formação progressiva dos mais afortunadamente agraciados dos povos, em parte para desenvolvermos nossa própria formação e suplementarmos pouco a pouco nossas línguas, como é preciso fazer, por meio de uma doce disciplina e uma dura ternura. Foi nesse caminho que teve início, entre os modernos, o processo de desbarbarização das línguas cruas, bem como daquelas violentadas por eventuais sequestros; esse caminho precisa ser sempre percorrido de novo, a fim de que os objetos de todo o saber popular e agradável ao povo seja tão aperfeiçoado quanto permitirem o grau de sua disposição e os limites de nosso ciclo de representações. Como se tentou indicar recentemente, o mais benevolente para com uma língua é então aquele que se mostra zeloso para com uma língua tão espirituosa quanto a grega, que parece semelhante em alguns pontos à alemã, especialmente quando muitos escritores se ocupam delas, de modo a suscitar que um conhecimento mais preciso de ambas dê a conhecer as linhas de correção e beleza em seus respectivos estilos.

Ao que foi dito acima, é preciso acrescentar ainda um objetivo diferente para nossos estudos, em termos do tipo e do modo de abordagem das línguas antigas e dos objetos antes delineados. Aqui é preciso destacar, em primeiro lugar, o espírito metódico que se adquire na contemplação, sendo esse o ponto para o qual as nobres línguas impulsionam quem a elas se dedica, convertendo-se, por isso, em meio de formação espiritual (isso sem sequer mencionar o conteúdo estudado). Nossos antepassados avançaram muito nessa via que exigia o estudo da gramática dessas línguas, mesmo que a praticassem de uma forma verdadeiramente terrível, como uma espécie de útil ginástica do entendimento, cujo objetivo era o esclarecimento geral, não especificamente literário. Eles não consideravam perdido o tempo de alguns anos que

---

<sup>36</sup> Schelling, na p. 33 de sua obra já citada: “O mundo moderno é, em tudo, mas especialmente na ciência, um mundo partilhado, que vive no passado e no presente ao mesmo tempo. No caráter de toda a ciência expressa-se que o tempo tardio do conhecimento histórico precisou aparecer, que deixou para trás um mundo em que a arte e a ciência brilhavam de forma mais nobre, embora se relacione com ele não através da ligação de uma progressiva formação orgânica, mas apenas de uma ligação externa de tradição histórica.”

alguém dedicava a esses estudos, mesmo que não quisesse se tornar professor de língua; como talvez a dedicada mãe, que se volta para ensinar aos filhos a dança antes de todas as outras enobrecedoras artes e cada um a aprende com um zelo evidente, tendo no porte do próprio corpo a mais completa simplicidade, sem querer parecer amador nem mestre da arte estudada.

A própria gramática pode ser dividida entre a *exegética* e a *técnica*. A primeira, que esclarece a extensão das palavras e suas pronúncias, segundo suas sílabas, suas formas e seus sentidos, diferencia-se principalmente do que foi acima sugerido sobre o fim da análise e a composição de nossas ideias. Mas, para alcançar esse fim na extensão desejável, é preciso trabalhar com uma comparação entre a língua materna e cada uma das línguas antigas, ou seja, distinguir o grego e o latim de uma língua moderna. Apesar de todos os trabalhos preparatórios feitos até hoje, permanece ainda muito a ser pesquisado em termos filosóficos e históricos sobre etimologia, analogia e pragmática dessas línguas, como e quando surgiram os signos das representações, em que limites se fixaram ou entre quais flutuaram, como se deu a sobreposição de uma representação sobre outra; como cada expressão se introduziu em um ou outro tipo de discurso e foi apropriada por ele; como certas palavras, que nunca quiseram dizer certas coisas, sofreram influências das opiniões e dos costumes a ponto de se transformarem e adquirirem novas colorações; como algumas se tornaram mais raras e insignificantes, ou mesmo desapareceram por completo, enquanto outras mais frescas passaram a ocupar seu lugar na educação. Apenas quando em ambas as línguas essas investigações específicas começarem a ser produzidas em grande número, a lexicologia talvez se aproxime mais da perfeição que há pouco tempo começou a alcançar a gramática técnica (ou metódica). Essa última tem sido, apesar de suas imperfeições, o mais útil estudo preparatório da educação verdadeiramente erudita; seria desejável que, segundo o modelo dos estoicos, viesse ligada a uma introdução à filosofia, para compor assim uma das mais atraentes atividades. Aqui, sem dúvida, devem estar rindo as pessoas para quem a gramática não tem nada de agradável: mas mesmo quem ri assim precisa reconhecê-la como útil e como o melhor meio de aprender a lógica, uma vez que seu benefício fica evidente no momento mesmo em que se afirma não ensinar teoricamente nada mais do que a pensar como um ser humano bem familiarizado com a arte e sua necessidade para o próprio pensamento. Se a utilidade dos estudos linguísticos não é reconhecida por todos, como deveria ser o caso, isso é culpa de métodos ruins: mas quem acusaria uma área do conhecimento ou uma ciência por algo que danificaria igualmente qualquer outro qualquer campo da educação?<sup>37</sup> Entretanto, é comprovável que, apesar de condutores deficientes terem

---

<sup>37</sup> Funk, na p. 115 da obra citada: “A única observação que encontraria certamente aqui seu lugar correto é a de que métodos errados certamente continuariam em ampla circulação, ainda que, em circunstâncias semelhantes, os

levado as coisas por caminhos tortuosos, nem todas as suas vantagens inerentes foram arruinadas e que o mal dos métodos ruins traz em si mesmo, de certa forma, seu próprio tratamento. Pois os exercícios voltados para a inteligibilidade das línguas que reúnem o que há de mais elevado e profundo no pensamento humano introduzem, de forma natural, seus praticantes no campo de todas as reflexões abstratas, tornando para nós agradável manipular, como objetos, os signos de nossas próprias ideias e refletir sobre o mundo intelectual. Em nenhum lugar se elevam para nós tão atraentes essas instigações quanto aqui; mais veementes ainda, contudo, mostram-se quando se trata de um órgão não familiarizado com uma língua estrangeira: a admiração provocada por ela é ainda mais forte e, porque não se enraizou em nosso sentimento — como a língua materna —, ela nos obriga a submeter os fenômenos aprendidos nesse caminho ao critério da razão.<sup>38</sup>

O que, por outro lado ainda, contribui como uma propedêutica a uma formação mais fortalecedora é lidar com as obras escritas da Antiguidade e penetrar todo o seu sentido e espírito segundo sua conformidade a certos fins. Assim, não se está longe de exercícios para trabalhar as várias potencialidades da alma; tem início um jogo equilibrado de todas ao mesmo tempo, quando as atividades do esclarecimento e da correção passam a ser praticamente visadas; não existe esforço científico e artístico da alma para o qual faltem matérias e motivações. As primeiras tentativas de esclarecimento recompensam bem com bons ganhos e deixam a juventude lançar imediatamente um olhar a performances mais elevadas do entendimento humano. Mas é apenas com a dedicação expandida a escritores de todos os gêneros e tempos que esses exercícios se tornam mais frutíferos, devido às grandes dificuldades que se encontram para a apreensão de suas características pessoais, locais e temporais, a partir da estrutura

---

objetos da educação juvenil fossem inteiramente modificados. Na matemática, por exemplo, dever-se-ia evitar — mais do que em todas as outras ciências — o risco de se entregar a uma memorização ininteligente. Ainda assim, tão logo se tornou necessário admitir em cada país alguns milhares de professores dessa ciência, oferecendo-lhes o salário habitual, isso certamente não pôde deixar de acontecer e foi preciso empregar esses professores — como hoje, aliás — tão bem quanto possível em tais circunstâncias; e, sem dúvida, doutrinas e demonstrações passaram a ser memorizadas de forma tão ininteligente quanto ainda hoje continua frequente com as incompreendidas regras da gramática e os nomes de suas incompreensíveis ideias. Se essa declaração parecer exagerada a alguém, acrescentarei ainda que se trata realmente de um *casus in terminis*. Em tal caso, contudo, a matemática seria ainda mais inútil do que o estudo linguístico habitual; esperando que eu não pareça suspeito de me achar demais a essa ciência, considero-a a mais indispensável parte da educação juvenil e sinceramente, junto de Diderot, anseio pelos tempos em que cada professor seja um verdadeiro erudito e possa tanto esclarecer de forma simples e correta as características de linhas tortuosas quanto mostrar as belezas de Homero, Platão, Cícero etc.”

<sup>38</sup> Parece que assim julgavam também os estudiosos romanos, segundo um fragmento de Cícero presente em Suetônio (*de clar. Rhett.*, c. 2): “*Equidem memoria teneo, pueris nobis primum Latine docere coepisse L. Plotium, quendam; ad quem quum fieret concursus, quod studiosissimus quisque apud eum exerceretur, dolebam, mihi idem non licere; continebar autem doctissimorum hominum auctoritate, qui existimabant Graecis exercitationibus ali melius ingenia posse.*” [Certamente, tenho na memória, em nossa infância, que um certo Lúcio Plócio foi o primeiro a começar a ensinar em latim; para junto dele acorreu uma multidão, porque homens estudiosíssimos se exercitavam com ele, e eu lamentava não poder fazer o mesmo; retinha-me, contudo, a autoridade dos mais doutos dos homens, que estimavam que os engenhos tivessem melhor alimento com os exercícios gregos.”]

frequentemente obscura de certas passagens de cada escrito, em vista do lapso temporal de muitos séculos, durante o qual um escritor posterior sempre elucida um anterior e um anterior elucida o posterior, impondo a necessidade de se buscarem expressões, formas de representação e alguns dados históricos para que se torne possível começar a penetrar essas aparentes trevas. Uma outra vantagem inestimável que se apresenta nesse exercício e na atividade crítica parece ser o fato de que promova certa familiaridade com o discernimento gradativo entre verdade e verossimilhança, em momentos agudos, a partir de objetos distantes no tempo, e que, por isso, ao contrário dos mais próximos de nós, não se misturam por meio de nossos olhos com uma parte de nossos sentimentos nem mesmo, como especulações ideais, são capazes de atrair por meio de outras ilusões. Enfim, quando alguém se volta inteiramente à prática da crítica filológica, seu espírito habitua-se a reconhecer, numa multiplicidade de lições e testemunhos, o que há para descobrir de corrupção do texto e de possível aprimoramento; aprende-se aquilo que distingue o erudito do leitor assíduo, o que é capaz de preservar a saúde de seu juízo em meio a um monte confuso de material inútil e, enquanto se renovam rapidamente as impressões anteriores e se experienciam vividamente as maiores e menores peculiaridades de um escritor, suscitar uma decisão sobre a autenticidade e a correção de um texto atravessado por vozes dissonantes por todos os lados. Contudo, a crítica às vezes dá um salto mais ousado quando tem que julgar, desprovida de testemunhos históricos, baseando-se apenas em motivações internas aos objetos, restabelecendo o que foi perdido a partir da coerência daquilo que permaneceu. Aqui e ali, convém empregar alguma ousadia, que para os não-iniciados pode parecer uma vã temeridade; e essa ousadia parece ainda mais incendiária nos lugares já testados anteriormente por uma prudente frieza, ou seja, onde cada pensamento foi pesado segundo sua adequação ou inadequação. Em outros lugares, o crítico, assim como o intérprete, assemelha-se ao vidente assombrado, quando precisa resolver os antigos enigmas jamais resolvidos que cada século anterior devorou. Pois não é raro que sua adivinhação seja levada a regiões onde não se pode esperar nem sombra de um testemunho, a monumentos específicos e arruinados desde os tempos mais antigos, cujas origem e antiguidade só se deixam compreender a partir de probabilidades gerais, mais ou menos como faz o cientista da natureza, que frequentemente trabalha com objetos imperceptíveis ao mundo dos sentidos e invisíveis a olhos ou lentes. Naturalmente, as investigações em ambos os casos descem até os detalhes; tantos detalhes que, para muitas pessoas, essas investigações parecem vazias de conteúdo e dedicadas a meros fantasmas: apenas os conhecedores conseguem ver o que significa o incomensuravelmente pequeno em harmonia com o grande, tornando os resultados de tais investigações mais



convincentes, quiçá mesmo evidentes. E quem teria aqui uma voz, como em qualquer arte ou ciência, senão o conhecedor?

Algo semelhante pode ser dito sobre os trabalhos críticos e explicativos acerca das obras da arte antiga. Uma considerável sobriedade e destreza na apreensão de ideias estrangeiras também é suscitada e conquistada por meio delas, se — graças ao exame de todos os momentos que entram em consideração em obras de arte, a idade ou a classe a que cada uma pertence, a condição fragmentária em que se encontra — uma probabilidade segura puder ser encontrada, já que um estado tão arruinado impossibilita uma decisão firme; ou mesmo, se o que puder revelar o sentido obscuro de uma obra precisar ser extraído do grande repertório de lendas míticas e representações nacionais, o observador tem que abertamente se render a toda impressão preponderante para ir atrás da interpretação de uma obra de arte com segurança ou para, pelo menos, intuir o que possa haver de originário nela.

Então, a arte de interpretar e corrigir os fragmentos da Antiguidade opera sobre nossa própria formação, uma vez que atua em vista da satisfação de seus próprios fins. Mas (para repetir com mais ênfase o que já foi dito em outro lugar) apenas tal tratamento das obras e monumentos permite-nos lançar um olhar correto e compreensivo sobre a Antiguidade; apenas nossa própria ocupação com suas matérias e suas formas harmoniza nossas almas com o espírito dos antigos, preparando-as para os mais elevados sacramentos, não a partir de uma representação feita por mãos alheias, independentemente de quão fiel possa ser. O que dá para extrair de tais representações está relacionado com certas observações adquiridas, como o contato obtido com povos estrangeiros por meio de livros de viagem, por oposição ao conhecimento familiar que uma estadia entre eles e uma convivência mais longa ofereceria. No caso de épocas tão ricas em formas e ideias gerais, o conhecimento comunicado ainda menos deveria substituir o contato imediato. Neste escrito, que contém apenas apontamentos, não podemos nos envolver na avaliação das próprias obras remanescentes como modelos clássicos em vários gêneros das artes discursivas e plásticas. Isso nos ofereceria matéria para uma longa seção, especialmente se a excelência de cada autor específico devesse ser demonstrada: pois não são poucos os que se encontram em nossas mãos, cada um dos quais — seja ele poeta, historiador ou filósofo — por si só abre um ciclo amplo de considerações produtivas, tantas que seria necessário o zelo de muitos anos para produzir seu esclarecimento crítico, histórico e estético. Mas a visão classicizante sobre escritores individuais e obras de seu gênero precisa ser muito menos preponderante entre verdadeiros conhecedores da Antiguidade do que uma visão puramente histórica que compreenda os fenômenos em seu desenvolvimento orgânico, único meio através do qual alguém se protege contra comparações com amadores não-eruditos e

juízos tortuosos dessa ordem. Assim, a disputa outrora instalada entre nossos vizinhos sobre a preferência *literária* pelos antigos sobre os modernos não deve ser despertada em hipótese alguma. Nessa época, apenas a literatura era tratada, enquanto as artes plásticas mal eram mencionadas, provavelmente porque desse lado a superioridade dos antigos era reconhecida como insuperável: mas poucos contestadores distinguiram o que havia de mais importante nessa emaranhada questão ou consideraram o equilíbrio artístico necessário em vários momentos e que, mesmo se fosse perfeitamente conhecido, dificilmente poderia ser compreendido e calculado em todo o seu conteúdo. Para nosso propósito aqui, bastará tocar em algumas das circunstâncias da situação externa dos antigos, pelas quais a literatura foi extraordinariamente favorecida entre os gregos. Em primeiro lugar, nas épocas que compreendem o grosso da Antiguidade clássica, habitualmente surgiam escritores apenas entre os nascidos livres, como pessoas que tinham vivido sua juventude de uma forma digna e sido educadas em termos de caráter no trato com semelhantes, por meio da atividade civil na paz e na guerra, longe de todas as restrições que oprimem as classes inferiores desde cedo e que as obrigam a submeter o corpo por meio do treino para atividades mecânicas ou, pior ainda, a alma, na proibição de se exprimirem livremente e gerarem grandes pensamentos e resoluções. Não foi para a numerosa população dos servos, cuja existência de profunda humilhação garantia ao resto da humanidade uma via de acesso à cultura liberal em geral,<sup>39</sup> que foi legada a mais nobre ocupação, qual seja, a instrução intelectual dos contemporâneos e pósteros; essa ocupação não podia ser buscada por alguém que desejasse apenas um trabalho ou um salário: os autores tornaram-se rapidamente os órgãos de todo um povo que apenas estudava, apresentava e representava aquilo que a atividade combinada das mais excelentes cabeças era capaz de criar; rapidamente, houve políticos que, descansando dos ruídos da vida pública, deitaram em seus escritos os resultados maduros de suas próprias observações e experiências, ou pensadores ociosos que devotaram

---

<sup>39</sup> É uma questão grave a que indaga se — sem essa circunstância específica, qual seja, a escravidão — grandes avanços na formação elevada do espírito teriam sido possíveis de toda forma. No que diz respeito à humanidade atual, que dificilmente teria brotado como uma planta neo-europeia, não é necessário lamentar muito por esse resto de costumes asiáticos entre os antigos habitantes da Grécia e da Itália; pois uma tal diferença entre mestres e servos, que era publicamente aceita em termos de direitos humanos desde muito cedo, tinha validade aí, enquanto os grandes impérios da Ásia só conheciam servos e um único déspota. Um nome tão duro dificilmente poderia ser aplicado de modo geral para falar desse fenômeno entre gregos e romanos. Houve lá épocas e lugares em que, segundo o testemunho dos próprios antigos, um servo tinha que ser muito ruim, totalmente indigno, se não conquistasse após alguns anos a liberdade, uma casa e um pequeno negócio, como acontecia com a maior parte das pessoas livres sem salário. Essa importante vantagem não deveria ser menosprezada numa comparação entre certas constituições modernas e as antigas, embora a nulidade jurídica dos escravos antigos frequentemente os expusesse às mais desumanas barbaridades por parte de um senhor irascível. Posteriormente, tudo se modificou ainda mais por lá. O cidadão romano foi oprimido e seus outrora brilhantes privilégios foram aniquilados por meio de sua distribuição geral e indiscriminada, enquanto o governo se tornava tão humano com relação aos mais rejeitados vagabundos que esses se aproximaram cada vez mais dos cidadãos livres de boas famílias. Oxalá não se tivessem tornado tão amorosos desde os tempos dos Neros e Domicianos.

seu ócio à exploração abdicada de objetos que não se prestavam facilmente às necessidades de associações específicas, mas promoviam as mais importantes questões humanas de ordem geral; nesse tempo, em que a condução da administração pública requeria pouco conhecimento especial, não havia sequer uma classe erudita em cujas mãos — como entre outros povos antigos civilizados — certo conhecimento tivesse o potencial de distinguir enquanto casta, em vez de uma propriedade comum de cada cidadão da cultura espiritual.<sup>40</sup> E esse foi apenas o primeiro passo bem-sucedido que a Grécia empreendeu pelo enobrecimento da humanidade. Em segundo lugar, a constituição das antigas repúblicas e sua capacidade de impedir que a grande multidão tivesse acesso aos livros suscitaram uma tal liberdade de apresentação que não havia para si limites diversos daqueles que diziam respeito ao bem comum; grilhões de um novo tipo só foram impostos aos cidadãos discursando diante do povo, mas não para os autores. Em terceiro lugar, teve efeito benéfico sobre a literatura dos gregos algo que, por outro lado, tinha consequências negativas para a nação, qual seja, o isolamento político dos povos e Estados: por causa disso, a pequena pátria tornava-se para cada escritor seu mundo e suas representações adquiriam, portanto, uma individualidade cuja ausência jamais pode ser substituída por aperfeiçoamentos puramente objetivos. Quão compatíveis, contudo, ambas as propriedades são, e quão profundos os efeitos de um trabalho espiritual frequentemente determinado sem muitos cálculos nem uma consciência aprofundada da intencionalidade, senão por parte de um número pequeno de ouvintes ou leitores, é algo claramente demonstrado pelos restos dos gregos. Por mais nacionais que fossem suas obras de poesia, retórica, história e mesmo filosofia, seus poetas e demais escritores preservam uma eterna juventude e seus historiadores alcançam, com seus celebrados heróis, altos níveis de imortalidade, inatingíveis para seus sucessores. Em quarto lugar, os méritos de tais obras adquirem um brilho particular em virtude da própria prioridade com que esses povos escreveram pela primeira vez sobre esses assuntos, graças ao favor do destino. Mesmo o mais espirituoso dos escritores, quando retrabalha algo dentro do mesmo gênero, encontra-se limitado a uma quantidade de pensamentos e formas de expressão; ele vê a correção e a beleza com frequência antecipadas, precisando empreender esforços que podem facilmente conduzi-lo a erros, dos quais o menor é uma imitação sem falhas. Pois qual arte da cópia poderia substituir a fresca marca do gênio, na qual o pensamento sólido e o sentimento enfaticamente expresso emergem pela primeira vez? Em seguida, os escritos da juventude dessas nações revelam-se, por outro motivo ainda, mais valiosos para nós do que os mais recentes, isto é, por causa de sua muito mais vasta riqueza em termos de observações, ideias e

---

<sup>40</sup> Quão tarde os eruditos do mundo romano começaram a organizar sua própria classe é indicado por Hegewisch numa coleção de *Escritos breves I* ou *II St.*

assuntos. Deles extraímos um repertório de considerações e observações sobre o mundo e as pessoas que posteriormente não puderam ocorrer de novo com a mesma aplicabilidade geral, precisamente porque teriam que se desculpar por sua repetição através de uma abordagem que acaba roubando seus mais atraentes estímulos. Os antigos podem, portanto, reivindicar a manutenção do posto de professores e incentivadores de toda a posteridade, graças à simplicidade, à dignidade e ao enorme sentido compreensivo com que expressam o que é verdadeiro, nobre e belo. A leitura e a contemplação de seus momentos de despertar vão constantemente rejuvenescer o espírito e o coração, não a partir de caracteres apresentados historicamente, mas pessoas estimadas e amadas com familiaridade: assim, através das disposições e sentimentos comunicados dessa forma, devem ser corrigidas as deficiências da educação de épocas decadentes e indicado o caminho para as pessoas ultrapassarem as múltiplas limitações do presente. As Musas, que habitam apenas as artes legadas pela Antiguidade, frequentemente conseguiram domar a rudeza dos povos, através de seus meios mágicos, aproximando-os da verdadeira dignidade humana: por que elas não fariam o mesmo em séculos posteriores, pelo menos entre indivíduos sensíveis a seu entusiasmo?<sup>41</sup>

Anteriormente, recusamos que o pesquisador da Antiguidade devesse escrever obras semelhantes às dos antigos, em alguma de suas línguas. Se algo assim fosse imposto na literatura — seja na prosa ou na poesia —, por que então seria diferente na arte? Aquele que se dispusesse a fazer tanto, emulando os antigos não apenas na maneira de suas produções, mas também em suas ferramentas, abandonaria sua esfera de literato e se tornaria efetivamente artista. Uma quantidade suficiente de exemplos disso foi vista na época em que os escritos da Antiguidade pela primeira vez despertaram a apaixonada admiração de seus leitores; contudo, poucos encontraram o caminho correto e muitos afastaram de tais ousadias os mais aptos, devido a uma escolha infeliz de objetos, devido a imitações menores, devido ao emprego inusitado da língua ou à renúncia de tudo o que faz parte de seus próprios caracteres e estilos. O erudito da Antiguidade atualmente renuncia à fama dos Scaliger,<sup>42</sup> dos Rhodoman, dos Muret, dos Lotichius, dos Pepinien e dos Lagomarsini, e, de fato, pode frequentemente exprimir

---

<sup>41</sup> Plutarco, em *Coriolano*, t. I, p. 214b: Οὐδὲν ἄλλο Μουσῶν εὐμενείας ἀπολαύουσιν ἄνθρωποι τοσοῦτον, ὅσον ἐξημερῶσαι τὴν φύσιν ὑπὸ λόγου καὶ παιδείας, τῷ λόγῳ δεξαμένην τὸ μέτριον καὶ τὸ ἄγαν ἀποβαλοῦσαν. [Os homens não admiram nenhum outro favor das Musas tanto quanto o que cultiva a natureza por meio da razão e da educação, introduzindo a moderação no pensamento e afastando dos excessos.] Trata-se aqui de um dos muitos lugares em que os antigos descrevem o efeito de suas Musas e suas artes, sem deixar margem à dúvida de que não se deve confundir ou misturar isso com o coro das artes modernas. Mesmo nas conhecidas palavras *Didicisse fideliter artes* [Ter estudado fielmente as artes], a expressão muito necessária de *ingenuas* [liberais] foi frequentemente excluída, por amor ao bem comum.

<sup>42</sup> Joseph Scaliger ofereceu várias traduções para o grego de poemas de Virgílio, Marcial etc., das quais mesmo um Quinto Esmirneu ou um Nono deveria ter vergonha. Elas encontram-se numa edição rara de poesia latina e grega que, presentemente, não posso consultar.

mais sentido e conhecimento da Antiguidade nas línguas modernas do que muitos num fluxo tolerável de palavras e frases latinas; ainda assim, dos pontos de vista que todo esse estudo precisa ter em consideração, não gostaríamos de nos privar daquilo que nos torna mais íntimos com as formas mais características de pensamento dos antigos. Pois não se trata de tradução, mas sim de uma atividade útil, que pode ter um efeito considerável mesmo sobre a abordagem artística de nosso Voss; a outra maneira, que tenta se aninhar mais perto de nossas línguas, na verdade afasta da arte de se pensar numa língua antiga. Mas é isso o que importa aqui, onde não falamos, como acima, da empregabilidade ou da utilidade de se escrever em latim,<sup>43</sup> mas do

---

<sup>43</sup> Sobre esses pontos, depois que este texto tinha sido escrito, lembramo-nos de algumas vozes — parcialmente estrangeiras —, que podem ser citadas naquilo que trazem de mais insuspeito. D’Alembert, sobre a latinidade dos modernos, t. V, *Mélanges* p. 561. « Autant il seroit à souhaiter qu’on n’écrivît jamais des ouvrages de goût que dans sa propre langue, autant il seroit utile que les ouvrages de science, comme de géométrie, de physique, de médecine, d’érudition même, ne fussent écrits qu’en langue Latine, c’est-à-dire dans une langue qu’il n’est pas nécessaire en ces cas-là de parler élégamment, mais qui est familière à presque tous ceux qui s’appliquent à ces sciences, en quelque pays qu’ils soient placés. C’est un vœu que nous avons fait il y a longtemps, mais que nous n’espérons pas de voir réaliser. La plupart des géomètres, des physiciens, des médecins, la plupart enfin des Académies de l’Europe, écrivent aujourd’hui en langue vulgaire. Ceux même qui voudroient lutter contre le torrent, sont obligés d’y céder. Nous nous contenterons donc d’exhorter les savans, et les corps littéraires qui n’ont pas encore cessé d’écrire en langue Latine, à ne point perdre cet utile usage. Autrement il faudroit bientôt qu’un géometre, un médecin, un physicien, fussent instruits, de toutes les langues de l’Europe, depuis le Russe jusqu’au Portugais ; et il me semble que le progrès des sciences exactes doit en souffrir. » [“Tão desejável seria que se escrevessem obras de gosto apenas em sua própria língua, quanto seria útil que as obras de ciência, como as de geometria, física, medicina e mesmo de erudição, fossem escritas apenas em língua latina, ou seja, numa língua que não é necessário, nesses casos, falar elegantemente, mas que é familiar a quase todos aqueles que se aplicam a essas ciências, em qualquer país onde sejam praticadas. Esse é um voto que fizemos há muito tempo, mas que não acreditamos ver se realizar. A maioria dos geômetras, dos físicos, dos médicos, mesmo a maioria das Academias da Europa, escrevem atualmente em língua vulgar. Mesmo aqueles que gostariam de lutar contra a corrente são obrigados a ceder. Contentar-nos-emos, portanto, em exortar os sábios e as corporações literárias que ainda não cessaram de escrever em língua latina a não perder esse hábito útil. Do contrário, será necessário em breve que um geômetra, um médico e um físico sejam instruídos em todas as línguas da Europa, desde o russo até o português; e me parece que o progresso das ciências exatas deve sofrer com isso.”] — Algarotti, *Obras*, t. VIII, p. 172 : “Scriva ognuno nella sua lingua cose attenti all’eloquenza, alla poesia, alle provincie, dirò così, che sono soggette all’ingegno; che nella sua lingua solamente potrà in tal genere dettar quello que sia la delizia de’ suoi contemporanei, e sia per passare alla posterità. Ma trattandosi di cose scientifiche, di cose utili o necessarie alla civile compagnia, sarebbe da desiderare che in ciascun paese gli uomini di lettere si accordassero tutti a scrivere in una lingua commune a tutti i popoli. La lingua Latina che tuttavia è depositaria appresso le nazioni di Europa della religione e delle leggi, lo sia ancora dei trovati nella fisica, nella medicina, nelle arti, i quali sarebbe gran danno se restassero lungo tempo sepolti in una favella prima di rivivere in un’altra. E già non si correrà pericolo, che di libri Latini moderni si vengano a troppo riempire le nostre biblioteche. Finalmente si adoperi in questo come si suol adoprare nelle fabbriche destinate agli usi del pubblico, che si seguita da tutti quasi un istesso modello; ma disponga ognuno ed architetti a posta sua la propria abitazione,” [“Que todo mundo escreva em sua própria língua coisas relacionadas à eloquência, à poesia, às províncias, ou seja, coisas que estão sujeitas ao engenho; em sua própria língua, cada um somente poderá ditar o que seja para agradar a seus contemporâneos e passar à posteridade. Mas, ao lidar com coisas científicas, coisas úteis ou necessárias para a sociedade civil, seria desejável que em cada país os homens de letras concordassem em escrever numa língua comum a todos os povos. A língua latina, apesar de depositária da religião e das leis entre as nações da Europa, continua a sê-lo também para as descobertas feitas na física, na medicina e nas artes; o sepultamento dessas descobertas por muito tempo num único discurso antes de passar a outro constituiria um grande dano para a ciência. E já não haverá perigo de que nossas bibliotecas fiquem abarrotadas, se os livros modernos forem escritos em latim. Por fim, que seja possível trabalhar nisso como normalmente se faz nas fábricas destinadas ao uso do público, quase todas segundo o mesmo modelo; ainda assim, que cada um disponha de arquitetos a postos para sua própria casa.”] Dos nossos eruditos conterrâneos, que desde a metade do século anterior têm aconselhado a manutenção do costume antigo e, por seu exemplo, confirmado da melhor maneira o conselho desses estrangeiros, Mosheim distinguiu-se

valor de tais exercícios. Sem esses exercícios, obviamente não teríamos adquirido tantos conhecimentos do latim antigo, nem tanta familiaridade com suas propriedades, com as delicadas nuances dos significados das palavras e seus sinônimos, com as regras sobre sua posição e sobre a construção de sentenças e períodos inteiros; isso aconteceu com muito menos frequência na língua grega entre os modernos, porque escreveram raramente nela e negligenciaram o assunto como mero exercício. Apenas quem escreve consegue dominar inteiramente uma forma diversa de manipular a língua e expressar seus pensamentos: enquanto trata, com uma diligência tranquila, uma língua morta como se fosse viva, aproxima-se tanto quanto possível de seu sentimento; enquanto frequentemente adota formas mais perfeitas de linguagem em sua mente e em sua pena, habitua-se sem perceber ao aperfeiçoamento das formas pátrias; finalmente, a sociedade letrada, na qual ingressa quem escreve em latim, tende a produzir algumas virtudes elevadas de estilo, que em nossas línguas raramente brotam à vontade. Para aqueles que duvidam de que seja possível apoderar-se da latinidade a ponto de empregar bem sua escrita, uma refutação alemã da ilusão desse propósito pareceria suspeita; mas, para nós, o oposto se mostra tão verdadeiro que acreditamos inclusive em seu desenvolvimento num nível bastante completo. Isso vale principalmente para objetos sobre os quais os antigos também escreveram: mas se alguém souber distinguir com um bom sentimento o que vale como analogia linguística geral e o que era o gosto da época ou a peculiaridade pessoal de certos escritores, terá sucesso também em escrever de forma mais clara sobre assuntos modernos do que um romano instruído em nossos costumes, capaz até de formar um compêndio com variados escritos de um vasto espaço de tempo, tanto antigos quanto da mais completa novidade; da mesma forma que é possível para o artista de hoje representar os ideais da arte antiga de acordo com sua arte original, mas com um novo espírito.<sup>44</sup>

Segundo suas tendências principais, o efeito de todo esse conhecimento e sua prática sobre a formação harmônica de nossas mais nobres capacidades tem enorme alcance; alcance ainda maior, parece, do que a influência de qualquer outra arte ou ciência. De tais ciências,

---

especialmente dentre todos aqueles que têm se declarado contra o uso extensivo da língua materna, como um homem com quem a Alemanha pode contar entre seus melhores oradores, como em *Commentt. et Oratt. var. argum.* (Hamburgo, 1751, p. 302, 309, 316, 333 ss.). Além disso, Göttingen, quase sozinha na Europa, manteve uma Sociedade de Ciências que empregou constantemente a língua latina.

<sup>44</sup> O que foi dito aqui contradiz a opinião que muitas pessoas devem ter atualmente, desde que d'Alembert a expressou de maneira mais grosseira no ensaio supracitado. O espantoso homem sabe tão pouco sobre a segunda idade de ouro da latinidade na Europa moderna que, em vez de seus próprios conterrâneos e todos os latinistas de hoje, cria um *vir obscurissimus* [homem obscuríssimo], *un Professeur de Seconde au Collège du Plessis, nommé Marin* [um professor de segundo grau do Colégio do Plessis, chamado Marin]: contudo, em todos os escritos, ele dá mostras de tamanha nudez que ninguém entrará em disputas contra ele, nas quais seria inevitavelmente necessário fazer umas boas observações. Expressa-se com mais cautela sobre tais assuntos Algarotti, *Sopra la necessità di scrivere nella propria lingua* [Sobre a necessidade de escrever na própria língua], Obras, t. IV.

praticadas de forma exclusiva e sem apoio nas artes das Musas, nossos bons observadores querem produzir uma obtusidade unilateral (algo de que os filólogos eram constantemente acusados), isto é, uma limitação geral de visão. Mas os fins e pontos de vista estabelecidos até hoje pelos estudos da Antiguidade têm mais relação com a forma como certa familiaridade com as fontes é obtida do que com uma sùmula dos assuntos aí contidos e nisso consiste o que há de objetivo nessas disciplinas. Dificilmente seria necessário demonstrar para nossos leitores a importância desses conhecimentos objetivos, tanto em si mesmos quanto na satisfação da curiosidade acerca do destino da humanidade, em sua relação com a situação da cultura europeia contemporânea. Do contrário, precisaria ser esclarecido de que modo o direcionamento ideal do espírito, que é a primeira condição de toda a formação superior, fundamenta-se primariamente em tais conhecimentos. Para mencionar pelo menos uma palavra nessa ocasião sobre a parte da história antiga dos povos, onde se encontra um número maior de naturezas poderosas, incidentes e atos mais instrutivos, melhores exemplos de virtudes e de vícios, derrubadas de governos e constituições, onde se apresentam tantas oportunidades de considerar a vida de pessoas livres nas mais memoráveis circunstâncias do que nos anais dos gregos e romanos? Que diversidade de instituições políticas vemos aí, desde que se reuniram as primeiras associações familiares em Estados mais ou menos republicanos e se estabeleceram todas as artes humanas em suas formas mais simples, dando-se a conhecer não sob uma organização arbitrária, mas a partir de um crescimento natural direto do próprio solo! Finalmente, há muitos acontecimentos históricos — em especial da história romana — cujo conhecimento detalhado é condição fundamental para quem queira compreender de forma apropriada a origem e o desenvolvimento dos grandes desdobramentos posteriores da história mundial. O caso não é diferente no que diz respeito ao mundo literário, cuja base — sobre a qual se ergue todo o colorido edifício de nossos conhecimentos e artes — ainda mostra muitos rastros de sua origem grega e romana, independentemente de quanto tenham se esforçado os povos neo-europeus para arrancá-los do solo e impor a seus edifícios um caráter em consonância com suas peculiaridades nacionais.

A menção acima, sobre o valor de doutrinas realmente objetivas, abre-nos agora o caminho para *os fins últimos* de todos os esforços — fins apenas aludidos anteriormente, ora reunidos numa unidade maior —, comparável ao que os sacerdotes de Elêusis chamavam de epópsia [*Epoptie*] ou contemplação do que há de mais sagrado. As recompensas individuais, oferecidas por nós, têm relação apenas preparatória com o que há de se conquistar aqui e todas as perspectivas anteriores convergem juntas para o mais nobre dos objetivos, como para um ponto central. Esse objetivo não é outro se não *o conhecimento da própria humanidade antiga*,

*conhecimento que, partindo do estudo dos restos antigos, emerge da contemplação de uma formação nacional significativa e organicamente desenvolvida.* Nenhum ponto de vista inferior a esse pode fundamentar as pesquisas gerais e científicas sobre a Antiguidade; e a ele estão parcialmente subordinados os demais, assim como ao objetivo comum que se relaciona com o *conhecimento das obras belas e clássicas dos gêneros elaborados pelos antigos*, segundo o que se encontra na base dos chamados *Humaniora*. Com efeito, para esse segundo propósito, apenas um seletivo número de obras escritas e outras pode servir; no que diz respeito ao primeiro, por outro lado, todos os restos antigos são reunidos, independentemente do grau de seu classicismo, junto com toda forma de conteúdo e informação neles que seja digna de observação para compreender particularidades dos tempos e das pessoas de então.

Quando nosso discurso trata de conhecimento humano, geralmente se entende com isso algo de valor e escopo bastante limitados; qual seja, uma rotina segura, que se configura a partir de uma frequência de muitos indivíduos e que pode ser empregada novamente nesse tipo de frequência, assim como para a condução vantajosa de negócios habituais da vida pública e privada. A experiência mostra que a erudição, parcialmente espinhosa, não é de muita utilidade para isso; também não há qualquer necessidade de estudo de uma literatura nacional para alcançar tal objetivo; um pequeno número de guias espertos ao longo da vida mundana e algumas observações bastam para quem tem tais intenções. Aqui, contudo, estamos falando do conhecimento do ser humano, do conhecimento empírico da natureza humana, de suas capacidades e tendências originárias, bem como de todos os propósitos e limites que lhe são impostos, às vezes por uns sobre os outros, às vezes por influência de circunstâncias externas. A fim de nos elevar a esse excelente conhecimento humano, que, como todas as outras observações empíricas da natureza, estimula todos os grupos de eruditos e todas as classes — mesmo as mais desocupadas —, impulsionando a todos com ainda mais força graças a seu objeto, que é a pessoa moral,<sup>45</sup> e a fim de alcançar os objetivos de tal conhecimento de forma

---

<sup>45</sup> O interesse geral da tendência acima será talvez aproximado de certos leitores se eu compartilhar aqui alguns pensamentos espalhados ao longo da correspondência de um erudito, συμφιλολογοῦντός τινός ποθ' ἡμῖν καλοῦ καγαθοῦ [um que pratica a sinfilosofia, entre nós, belo e bom], como muito raramente acontece entre homens de sua classe nos dias de hoje. Os fragmentos apresentados a mim graças a uma agradável coincidência são do ano de 1788, mas não perderam nada do frescor que seu autor, praticante da pesquisa em história e filosofia com o mais brilhante olhar e o mais profundo sentido, tem ocultado do público por tempo demais.

“A contemplação das obras da Antiguidade é certamente mais frutífera quando não se olha apenas para elas, mas também para sua vida original e os períodos em que brotou. Apenas essa forma de contemplar pode conduzir o ser humano ao conhecimento verdadeiramente filosófico, posto que nos impele a investigar a condição e toda a situação de uma nação, compreendendo todos os seus aspectos num contexto mais amplo. O esforço em vista de tal conhecimento (já que ninguém pode efetivamente esperar a perfeição nele) pode ser chamado de indispensável para cada pessoa, enquanto pessoa, em diferentes graus de intensidade e extensão, não apenas para quem se dedica à vida ativa, mas também para quem se preocupa com as ideias, como o historiador no sentido mais amplo da palavra, o filósofo, o artista, assim como o que apenas goza do próprio prazer. Para falar do homem no sentido



tão completa quanto possível, nosso olhar precisa ser direcionado continuamente para uma grande nação e seu percurso de formação segundo suas mais importantes relações e conexões. Povos substituem aqui meros indivíduos; e o que a representação de uma vida notável alcança entre esses últimos objetos é algo que os primeiros suscitam por meio de uma pintura de todo o seu ser nacional, brotando a partir de inúmeros traços espalhados, e que um trabalho zeloso com todas as obras da literatura e das artes dessa nação, segundo as circunstâncias em que essas obras se encontram, busca esboçar, levando em conta seus lados mais interessantes e seus períodos mais fecundos. Um conhecimento desse tipo é, sem dúvida, menos comunicável do que a maioria dos outros; nesse ponto, é semelhante a toda filosofia, pois promove e recompensa apenas aqueles que se dedicam a seu estudo e se engajam continuamente em sua conquista. Mas é precisamente isso que, se praticarmos as ciências não como uma ocupação protocolar, não como um atalho para economizar tempo, mas como algo com um fim em si mesmo, pode conferir o mais irresistível charme; especialmente porque, como vimos, os caminhos que levam até aí são muito gratificantes e a atenção focada nesse objetivo oferece novas oportunidades para uma elevação mais perfeita de todas as potencialidades de nosso espírito e nosso coração. Com efeito, a fim de compreender a vida e o ser de uma nação precocemente organizada e formada de maneira multifacetada, a fim de trazer as formas há muito desaparecidas de volta à manifestação do presente, precisamos oferecer nossas forças e capacidades num esforço combinado; a fim de agrupar em nós uma multiplicidade de outras formas, aparentemente infinitas, precisamos destruir as nossas próprias tanto quanto possível e, ao mesmo tempo, sair

---

mais elevado da vida prática: se ele se preocupa realmente com o mais elevado fim de toda a moralidade, com o crescente enobrecimento do ser humano, nenhum outro estudo há de ensiná-lo melhor o que ele deve empreender, em termos morais, e o que pode empreender, em termos políticos, com sucesso; então, desse lado, seu entendimento terá um guia. Mas também sua vontade será guiada dessa forma. Todas as imperfeições da pessoa podem ser remontadas a discrepâncias em seus potenciais: como esse estudo lhe indica a totalidade, suas imperfeições até certo ponto desaparecem e, ao mesmo tempo, aparecem em seu lugar a necessidade de seu surgimento e a possibilidade de seu ajuste; assim, o indivíduo em questão, antes unilateral, emerge, após esse exame, como que numa categoria superior.”

“Sobre pessoas que simplesmente gozam do próprio prazer, nada pode ser dito, já que a idiossincrasia do gozo não aceita qualquer regra. Contudo, coloco-me aqui no lugar não das mais nobres pessoas, mas das pessoas em seus mais nobres momentos. Nesses, as mais perfeitas alegrias são aquelas que se experimentam por meio da autocontemplação e do intercâmbio com seus múltiplos graus. Quanto mais elevadas tais alegrias, tanto mais rápido são destruídas sem uma compreensão aguda do nosso próprio ser e do ser dos outros: mas isso não é possível sem um estudo penetrante do ser humano em geral. Junto dessas alegrias há aquelas que oferecem um gozo estético das obras da natureza e da arte. Essas operam principalmente por meio de uma excitação das sensações despertadas por figuras externas, como por símbolos. Quanto mais visões vívidas de sensações possivelmente humanas estão sob nosso comando, tanto mais a alma é receptiva a formas externas. Mesmo o gozo sensível é assim multiplicado, elevado e refinado, uma vez que a imaginação o associa com o rico espetáculo de sua possível multiplicidade segundo a diversidade daquele mesmo que se dedica ao gozo e, nisso, como que reúne vários indivíduos num só. Finalmente, tal visão diminui o sentimento de infelicidade. O sofrimento, como o vício, quando inspecionado de perto, é sempre apenas parcial: quem quer que tenha o todo diante dos olhos vê que, assim como algo se ergue ali, logo há de se rebaixar aqui.”

de nosso ser habitual. Disso, contudo, emerge uma versatilidade no pensar e no sentir que, de uma perspectiva científica, constitui um nível muito mais belo de cultura espiritual para nós, modernos, do que é para o homem mundano a capacidade de se apropriar de formas inusuais que ele acredita servirem a seus propósitos.

Poderia parecer que o assim buscado conhecimento superior do ser humano teria alcançado a perfeição sobretudo através do trabalho com todas as nações independentes. Sem sequer pensar na infinitude de um tal estudo, empreendendo um esforço por resultados puros e sólidos, vamos nos limitar a um pequeno número de povos. Sejam eles dos tempos antigos ou dos modernos, certos povos não podem ser empregados aqui em vista dos fins descritos — fins que no desenvolvimento de sua formação em países estrangeiros costumam ser incentivados, mantidos e principalmente modificados de várias formas —, se levarmos em conta a existência de pouquíssimos traços de uma natureza específica e capaz de produzir um conhecimento objetivo do mais elevado nível; muito menos aqueles povos que interromperam seu desenvolvimento numa fase unilateral, nem aquele tipo de civilização que subordina toda cultura científica e espiritual às mais urgentes necessidades de sua existência, aplicando mal aqueles conhecimentos enobrecedores que foram a princípio chamados pelos cidadãos livres de artes liberais. Nações com esse tipo de mentalidade, e outros tipos semelhantes, permanecem parcas de história política, que precisa preencher extensivamente seus espaços, e mesmo de história da humanidade — segundo sua abordagem costumeira — já que se preocupam mais com a espécie humana do que com a natureza humana. Para nosso estudo, entre as nações antigas, mesmo a dos romanos não oferece um material desejável, posto que originalmente seguiram algumas dessas tendências unilaterais que se impuseram aos mais estimados povos nos últimos séculos. Apenas na Grécia antiga encontra-se o que procuramos por quase todos os lugares em vão, povos e Estados que em sua natureza possuíam a maior parte das características basilares do caráter verdadeiramente humano; povos de uma impulsividade e suscetibilidade tão gerais que nada foi deixado intocado por eles, para os quais havia estímulo no caminho natural de sua formação e que se mantiveram nesse seu caminho, de forma mais independente dos bárbaros de mentalidade diversa e por muito mais tempo do que jamais voltou a ser possível em épocas posteriores, sob outras circunstâncias;<sup>46</sup> que levavam tão a sério a preocupação restrita e restritiva com o cidadão que as próprias instituições políticas almejavam

---

<sup>46</sup> Até Filipe da Macedônia e seu filho. Desde então, a literatura e a arte dos gregos antigos cessaram, assim como a própria nação, em seus mais florescentes galhos — num espetáculo comovente. Mas dessa seiva, que foi capaz de manter verdejante a árvore como um todo, nutriram-se ainda novos brotos por mais de mil anos, oferecendo em muitos lugares, mesmo em períodos posteriores, sombras refrescantes contra a atmosfera opressiva. Isso durou assim até o século XV, quando as Musas gregas fugiram para um segundo banquete na Itália.

principalmente o livre desenvolvimento das capacidades humanas, ainda que em detrimento de muitos e exigindo sacrifícios gerais; que, enfim, souberam combinar com um sentimento extraordinariamente delicado para a nobreza e a graça nas artes, pouco a pouco, tão amplo escopo e tão grande profundidade em suas investigações científicas que constituíram, entre seus restos, além da impressão viva dessa qualidade rara, os mais admiráveis primeiros modelos das especulações ideais.<sup>47</sup> Com relação a essa e outras questões, nenhuma nação é tão importante,

---

<sup>47</sup> “Permito-me roçar agora apenas algumas das páginas em que os gregos se distinguiram de outros povos e produzir o mais preciso conhecimento sobre sua nacionalidade no que pode haver aí de importante para os mais belos objetivos de nossos estudos. Primeiramente, gostaria de reconhecer a abundância de formas múltiplas que se revelaram em toda a sua cultura; com a qual está conectada tal formação do caráter, como pode e deve ser em cada situação da vida de uma pessoa, independentemente das diferenças individuais e das circunstâncias variáveis. A pessoa que os escritores gregos nos apresentam é composta de nada mais do que traços tanto simples quanto grandes e, ao mesmo tempo, segundo muitos pontos de vista, belos também. O estudo de um caráter como o grego deve ter um efeito particularmente saudável numa época em que, devido a inúmeras circunstâncias, concentra-se mais a atenção nas coisas do que nas pessoas, mais nas massas do que nos indivíduos, mais no valor e na utilidade exteriores do que na estrutura e no gozo internos, numa época em que a cultura elevada e multifacetada conduziu para muito longe da simplicidade primitiva; em tempos assim, deve ser muito benéfico voltar o olhar para nações em que tudo isso era quase precisamente o contrário.”

“Os escritos e obras de arte dos gregos carregam adiante principalmente os traços mais excelentes da individualidade de suas épocas e autores. Isso revela-se em sua língua, assim como em todos os produtos originais de seu espírito. Sua história é, em larga medida, grega; e, onde não o é, pelo menos os primeiros historiadores só muito pouco costumam comparar uns povos com os outros, distinguindo sempre de modo agudo o que é próprio do que é estrangeiro, segundo uma preocupação com tudo o que é pátrio para os gregos. Na própria história grega, uma reunião de muitas circunstâncias — p. ex., a maior influência de indivíduos na administração do Estado; a conexão de condições religiosas com questões políticas, privadas e religiosas; a extensão menor da própria história, que permitia maior detalhamento; em parte também porque ideias algo infantis sobre sua própria excepcionalidade e importância — suscitou que, entre eles, a história tivesse muito mais representações de caráter e costumes do que as nossas. Os mais nobres tipos de poesia grega surgiram de costumes e práticas de caráter público, como festivais, sacrifícios, banquetes etc.; e, assim, eles mantiveram a aparência dessa origem histórica, não verdadeiramente estética, até muito tempo depois. A filosofia deveria pelo menos carregar os traços característicos do filósofo: mas as questões práticas entre os gregos sempre os apresentavam num grau elevado; e as especulativas fizeram isso também, pelo menos durante um bom tempo.”

“Uma circunstância importante na apreciação dessa nação é ainda o seguinte. No período em que começamos a conhecer melhor o grego, ele ainda se encontrava num nível inferior de cultura. Nesse estado, sua maior preocupação era apenas com o desenvolvimento de suas capacidades pessoais: daí que, onde quer que ele agisse ou sofresse, todo o seu ser se concentrava nessa atividade, uma vez que era primariamente afetado pela sensualidade e, por causa dela, tomado da forma mais violenta. Com essa sensualidade, contudo, que lhe deu tamanha motivação interna, havia algo conectado que é talvez único em toda a história. Enquanto a nação ainda não abandonava completamente esse estado de rudeza, começava a adquirir um sentido enormemente fino para o belo da natureza e da arte, além de um gosto correto, não para a crítica, mas para o sentimento; e, mesmo depois de ter atravessado a idade madura, ainda encontramos uma fiel preservação dessa simplicidade. Por essa razão, os gregos sempre se preocuparam com a formação espiritual, inseparável da física, guiados sempre por ideias de beleza. O que é particularmente admirável aqui é a disseminação bastante geral do sentimento pela beleza em toda a nação; e nada pode ser mais importante para nosso mundo do que a apreensão desse traço característico. Pois nenhum tipo de formação é mais indispensável do que esse, já que compreende todo o ser da pessoa e lhe oferece a verdadeira polidez e a verdadeira nobreza; especialmente entre nós, onde há tamanha quantidade de influências que tentam nos afastar de todo o gosto e sentimento de belo.”

“Nos melhores tempos de Atenas (e devemos retornar a esse Estado, como o mais elevado e mais educado), com tal forma de pensar, a própria constituição livre precisava de uma formação multifacetada. O povo perante o qual se apresentava o governante não se curvava apenas à natureza e à força de suas razões; ele também olhava para sua forma, seu corpo e sua postura: assim, nada era deixado de fora de sua rigorosa inspeção. Contudo, as qualidades que ele precisava se esforçar para desenvolver eram todas de fato relacionadas com uma formação puramente humana e geral, não com o cultivo de talentos ou conhecimentos especiais. As mesmas virtudes que

quicá mesmo tão sagrada, para o pesquisador da história da humanidade quanto a grega. Afinal, ela pode ver atribuído para si um lugar subalterno aos grandes impérios, se for avaliada por um estatístico, por exemplo, que pode hierarquizar o valor humano segundo as conquistas materiais e a complexidade de seu corpo político; mas ela, desde os tempos antigos, oferece para a espécie humana nobres conquistas mais duradouras do que vitórias em combate; essa fama, a única por que se esforçou, e de que gozou também entre seus justos conquistadores, é algo que ela ainda demonstra agora e para todos os tempos, através de tantos monumentos remanescentes de sua potência espiritual. Tivemos negada a felicidade de conhecer essa nação altamente favorecida em sua maravilhosa existência e atividade em várias regiões do mundo, por todos os lados; o que teria sido possível, se as pilhagens do tempo e da barbárie tivessem permitido a sobrevivência de algumas das numerosas coleções de livros até os séculos posteriores. Contudo, mesmo agora, com todas as perdas sofridas nas obras de suas literatura e arte, estamos — graças às representações cujos restos chegaram até nós — mais ricos para o elevado propósito de nosso estudo do que seria esperado, inclusive, mais também do que algumas nações ainda florescentes, e podemos ver nessas representações uma imagem fiel do caráter e da vida dessa nação, em traços apresentados diante de nós; de modo que apenas aqui tomamos parte do espetáculo de uma educação popular orgânica. Afinal, em que povo do mundo atual poderíamos esperar encontrar algo semelhante? Onde estaria alguém que conquistou sua própria cultura através de uma capacidade interior, que criou as artes discursivas e plásticas a partir dos sentimentos e costumes nacionais, que construiu suas ciências a partir de representações e visões próprias? Ao contrário, encontramos a maior parte de nossas literaturas laboriosamente reunidas a partir de fontes desiguais, dependentes dos antigos de modo às vezes indireto, às vezes direto, como numa espécie fajuta de nobre roubo, embora muito mais frequentemente os modernos roubem uns aos outros e, no meio dessa confusão de assuntos e formas discordantes em termos artísticos, seja raro encontrar qualquer forma de autenticidade e originalidade; parece haver mais criações segundo teorias gerais, mais imitações segundo modelos estrangeiros, do que produções propriamente autônomas, do que outras criações que poderiam ser o que os

---

engrandeciam um grego como pessoa também o engrandeciam como político. Assim, participando dos negócios públicos, ele apenas continuava a se formar de modo mais elevado.”

“Mas para extrair os mais vantajosos benefícios do conhecimento dos gregos, é preciso demorar-se mais não apenas nos períodos em que a nação desenvolveu sua mais fina formação, mas também, ao contrário, especialmente nos períodos mais precoces. Pois nesses se encontram os mais frutíferos germes do caráter peculiarmente belo dos gregos; e é mais instrutivo e fácil notar, em sequência, de que modo esse caráter gradualmente se modificou até que enfim se degenerou, do que fazer o contrário.” Trechos extraídos da correspondência mencionada anteriormente.

Apondo esses pensamentos, ainda que mais completamente desenvolvidos apenas alhures, como comentário a nosso próprio texto, é possível sugerir o quanto aprendemos em conversas e escritos com um tal amigo.

gregos são para nós; em todo o esclarecimento científico, enfim, há enormes repertórios de conhecimentos e observações, tesouros de todos os tempos e lugares, que as nações pegam e descartam umas das outras, mas, em meio a tais tesouros, poucos traços de um espírito dominante em que se reconheça uma *nação* e um *ser humano*.

Que esse seja o ponto central de todos os estudos da Antiguidade, o rumo em direção ao qual se inclinam as maiores e as menores pesquisas da área. Esse rumo pode permanecer distante de muitos, para a maioria talvez eternamente desconhecido; contudo, é a única coisa verdadeira e digna, a medida a partir da qual — em casos duvidosos de mérito por esforços individuais — precisa ser avaliado o procedimento com relação a partes e áreas específicas. Nossa Antiguidade, concebida como um todo, é semelhante a um mundo contido em si mesmo; como tal, toca cada tipo de observador de uma forma própria e lhe oferece algo para educar e treinar suas habilidades, algo digno de ser conhecido para ampliar seus conhecimentos, para afiar seu senso de verdade, para refinar seu juízo sobre o belo, para dar medidas e regras a sua imaginação, para despertar todas as capacidades da alma por meio de tarefas atraentes e para suscitar a formação de modo equilibrado. Felizmente, esse mundo, vez por outra, abre sua visão instrutiva e animada para a juventude com a promessa de múltiplos ganhos; e é fácil para a parte mais cândida dessa juventude se colocar sob a condução de um bom guia, que se orienta por muitos escritores magnânimos, em sua inconsciente grandeza, enquanto os demais, apesar da profundidade desse conteúdo, abordam-no de forma tão clara, graças a sua simplicidade puramente natural, que, mesmo sem muitos conhecimentos prévios, parecem dar mostras de se habituar rapidamente a uma forma estranha de pensar e sentir. Esse meio de formação deve estar disponível ao alemão em todas as regiões da pátria, precedendo e acompanhando qualquer outro ensino erudito, tal como em épocas anteriores, mas de forma ainda melhor. Se nossos tempos descobrirem talvez meios de ensino mais agradáveis, então o valor desses meios aumentará consideravelmente; contudo, no pior dos casos, a mera escolha apropriada de escritores pode desempenhar o papel do professor e, graças a esses primeiros contatos com os antigos, ter um efeito poderoso sobre uma alma receptiva. De modo verdadeiro e belo falou recentemente um autor favorito de nossa nação, embora ele próprio deva mais a si mesmo do que aos antigos: “A humanidade atual afundaria em trevas incomensuráveis, se a juventude não precisasse atravessar o templo silencioso dos grandes tempos e homens da Antiguidade antes de se encaminhar para a ágora da vida.”

Cumprido esclarecer que a ciência delineada aqui encontra tanto apoio em defesas dos conhecimentos humanísticos quanto a filosofia encontra nos manuais populares sobre a arte de viver, ou qualquer outra ciência que tenha suas mais úteis verdades apropriadas para fins de

educação pública, ou seja, apoio absolutamente nenhum. Vez por outra, certas abordagens eruditas e profundas ocasionaram danos e o resultado de sua disseminação foi certa superficialidade. Algo semelhante pareceu dever ser temido em nossa ciência, durante um bom tempo, mesmo nos escritos de eruditos muito cuidadosos. O que há de mais danoso em tudo o que é histórico na Antiguidade, especialmente em termos de línguas, é a busca infinita de colecionar tudo: o individual como individual, sem tomar princípios gerais, sem a menor ideia do espírito que forma cada elemento individual dentro de um todo harmônico. Como resultado, termos incertos, opiniões hesitantes e inconsistências amontoam-se para a confusão de quem quer que queira encontrar algo científico aqui; com efeito, mesmo os tão ocupados colecionadores estão muito pouco inclinados a pensar sobre seus próprios esforços em comparação com os das disciplinas mais estritas e, segundo as limitações de suas ideias — se é que lhes ocorrem ideias —, a medir os limites de sua ciência, isto é, a renunciar a todo seu empenho por conhecimentos incoerentes, tratados como se fossem ciência. Contudo, a refutação desse e outros erros similares, sob os quais a dignidade dos estudos de filologia e Antiguidade há muito tempo tem sofrido, pertence a uma investigação acerca da melhor maneira de abordar esses assuntos e seus mais elevados princípios, objeto que se encontra fora de nosso presente propósito.

W.

## PANORAMA DAS PARTES REUNIDAS DA CIÊNCIA DA ANTIGUIDADE

- I. Estudo filosófico da língua ou princípios gerais de ambas as línguas antigas.
- II. Gramática da língua grega.
- III. Gramática da língua latina.
- IV. Princípios da arte da interpretação filológica.
- V. Princípios da crítica filológica e da arte da correção.
- VI. Princípios da composição prosaica e métrica ou teoria da arte de escrever e da métrica.
- VII. Geografia e uranografia dos gregos e romanos.
- VIII. História universal antiga ou história universal das sociedades da Antiguidade.
- IX. Princípios da cronologia antiga e da crítica histórica.
- X. Antiguidades gregas ou história das condições, constituições e costumes dos principais Estados e povos da Grécia.
- XI. Antiguidades romanas ou estudo da Antiguidade de Roma e do direito romano antigo.
- XII. Mitologia ou narrativas lendárias dos gregos e romanos.
- XIII. História literária dos gregos ou história externa da literatura grega.
- XIV. História literária romana ou história externa da literatura romana.
- XV. História das artes retóricas e das ciências entre os gregos.
- XVI. História das artes retóricas e dos conhecimentos científicos entre os romanos.
- XVII. Guia histórico das artes miméticas de ambos os povos.
- XVIII. Introdução à arqueologia da arte e manual ou guia dos monumentos e obras artísticas remanescentes dos Antigos.
- XIX. Doutrina da arte arqueológica ou princípios das artes do desenho e da escultura na Antiguidade.
- XX. História geral da arte da Antiguidade.
- XXI. Introdução ao conhecimento e à história da arquitetura antiga.
- XXII. Numismática ou estudo das moedas dos gregos e romanos.
- XXIII. Epigrafia ou estudo das inscrições de ambos os povos.
- XXIV. História literária da filologia grega e latina e do restante dos estudos de Antiguidade junto com a bibliografia.

## Notas para “Nós filólogos” (Friedrich Nietzsche)

[2 = U II 8a. Até o começo de março de 1875]

Notas para “Nós filólogos”

2[1] A concha é recurva por dentro, rugosa por fora; então, quando pelo sopro ressoa, tem-se o devido respeito diante dela (*Provérbios indianos*, ed. Böthlingk. I 335).

Um instrumento de sopro de aparência terrível: precisa primeiro ser tocado.

2[2] *Temas*.

Teoria do ridículo. Com exemplos.

Teoria do terrível. Com exemplos.

Descrição de minha experiência musical com relação a Wagner.

A questão na música.

É preciso manter um grande caderno para as ideias cotidianas, experiências, planos etc.: onde também poderão ser brevemente inseridas ideias eruditas. Colocar todos os planos literários de lado. *Mihi scribere* [Escrever para mim].

2[3] *Nós filólogos*.

Plano aproximado.

1. Gênese do filólogo de hoje.
2. O filólogo de hoje e os gregos.
3. Efeitos sobre não-filólogos.
4. Apontamentos sobre os gregos.
5. A futura educação do filólogo.
6. Gregos e romanos – e a Cristandade. A dissociação de Wolf.

Melhor:

- a. A preferência pelos gregos.
- b. Gênese do filólogo de hoje.
- c. Seu efeito sobre não-filólogos.
- d. A posição deles perante os verdadeiros gregos.



e. Futuro.

2[4] Talvez, contra os inimigos da Antiguidade, com Cícero (*In Pison.* 30): “Por que ensinarei literatura para ti, asno? Isso não é um trabalho para as palavras, mas para os açoites.”

2[5] Resta uma grande *dúvida* sobre a possibilidade de se inferir a partir da língua algo da nacionalidade e da *associação* com outras *nações*; uma língua vitoriosa frequentemente (embora isso não seja necessário) não é nada mais do que um sinal de uma bem-sucedida dominação. Onde é que já houve povos autóctones? Falar de gregos que jamais viveram na Grécia é uma noção totalmente imprecisa. O que é propriamente grego é muito menos o resultado de uma pré-disposição do que o de instituições adaptadas, e também com uma língua reivindicada.

2[6] Quero fazer para meus alunos breves catecismos, p. ex.

— sobre a leitura e a escrita.

— sobre a literatura grega.

— sobre as características principais dos gregos.

Gregos e romanos.

O que se pode aprender dos gregos.

2[7] a. Preferência pela Antiguidade, seus fundamentos e sua refutação.

b. Gênese do filólogo até os dias de hoje, também sua *práxis*.

2[8] *Klinger* diz: “a civilização é um fruto de sentimentos livres e destemidos”.

**[3 = Mp XIII 6b. (U II 8, 239–200). Março de 1875]**

3[1] Avança e esconde tuas boas

obras e confessa diante do povo

os pecados que cometeste.

— Buda

3[2] O dia 8 de abril de 1777, quando F. A. Wolf inventou para si o nome de *studiosus philologiae*, é o aniversário da filologia.

1.

3[3] Contra a ciência da filologia não haveria nada a dizer, mas os filólogos são também educadores. O problema encontra-se no fato de que essa ciência também está submetida a um tribunal superior. — E a filologia ainda existiria se os filólogos não fossem um corpo docente?

3[4] É difícil justificar a preferência que se tem pela Antiguidade, pois ela vem de preconceitos:

- 1) da ignorância de uma outra Antiguidade;
- 2) de uma falsa idealização da Humanidade em geral; enquanto indianos e chineses em todo caso são mais humanos;
- 3) da arrogância de mestre-escola;
- 4) da admiração tradicional, que emanou da Romanidade;
- 5) da oposição contra a Igreja Cristã, ou como suporte seu;
- 6) da impressão que o trabalho de séculos dos filólogos provocou, bem como o tipo de seu trabalho: deve se tratar de uma mineração de ouro, pensa o espectador.
- 7) habilidades e conhecimento, aprendidos de lá. Pré-escola da ciência.

Em suma: parte por *ignorância*, falsos juízos e *conclusões enganosas*, bem como *pelo interesse de um grupo*, os filólogos.

*Preferência* pela Antiguidade, então, através dos artistas, que involuntariamente fazem da medida reconhecida e da *sōphrosýnē* [temperança] uma propriedade de toda a Antiguidade. A forma pura. Igualmente através dos escritores.

*Preferência pela Antiguidade* como um resumo da história da Humanidade, como se aí houvesse uma estrutura autóctone na qual todo o devir pudesse ser estudado.

Efetivamente, agora, uma após a outra, *as razões para essa preferência estão sendo deixadas de lado* e, se isso não veio a ser notado pelos filólogos, isso é o que se nota fora de seu círculo com tanta força quanto possível. O estudo da história teve seu efeito; então a linguística provocou a maior dispersão, e mesmo evasão, entre os próprios filólogos. Agora eles só têm a escola: mas por quanto tempo? Na forma que existiu até hoje, a filologia está morrendo: ficou sem chão. Acima de tudo, é muito duvidoso que os filólogos sobrevivam como profissão: em todo caso, trata-se de uma raça moribunda.

3[5] Mesmo nossa *terminologia* indica quão inclinados estamos a medir os antigos de forma errada; o sentido exagerado de *literatura*, por exemplo, ou como Wolf, ao falar da “história profunda da erudição antiga”, chama isso de “história do instruído iluminismo [*Aufklärung*]”.

3[6] Que ridículo para o estudo das “Humanidades” é o fato de que elas também fossem chamadas *belles lettres* (*bellas litteras*)!

3[7] As razões de Wolf para que não se deva colocar egípcios, hebreus, persas e outras nações do Oriente num mesmo nível que gregos e romanos: “Eles não desenvolveram de todos, ou apenas muito pouco, um tipo de formação, limitando-se a algo que poderia ser chamado de *urbana civilidade* ou *civilização*, por oposição à *verdadeiramente superior cultura espiritual*.” Ele a esclarece então como espiritual e *literária*, [dizendo que] “num povo organizado com sucesso, ela pode muito bem começar antes que a ordem e a tranquilidade da vida externa” (“civilização”). Ele então contrasta os demais orientais dentre os da Ásia (“semelhantes a esses indivíduos que não carecem em nada em termos de limpeza, decoro e conforto do lar, da vestimenta e de todos os entornos, mas que jamais sentem a necessidade de um esclarecimento mais elevado”) com relação aos gregos (“entre os gregos, mesmo entre os mais refinados áticos, ocorre frequentemente o contrário num grau admirável e eles menosprezam como insignificante o que nós, graças a nosso amor da ordem, viemos a considerar como o fundamento do requinte intelectual”).

3[8] “No final de sua vida, Markland, como muitos de seus pares antes dele, sentiu tamanha repulsa pela fama de erudito que ele em parte rasgou, em parte queimou, muitos de seus trabalhos longamente elaborados.”

3[9] “No tempo da juventude de Winckelmann, não havia qualquer estudo próprio da Antiguidade para além do ganha-pão ordinário das disciplinas existentes — nesse tempo, liam-se e explicavam-se os antigos a fim de se fornecer uma preparação melhor para a interpretação da Bíblia e do *Corpus Iuris*.”

3[10] F. A. Wolf lembra-nos quão temerosos e fracos foram os primeiros passos que nossos ancestrais deram para a formação do conhecimento, como mesmo os clássicos latinos tinham que ser contrabandeados para o mercado universitário sob diversos pretextos, feito mercadorias suspeitas; num catálogo de vendas de 1737 de Göttingen, J. M. Gesner anunciava as *Odes de Horácio* assim: “ut in primis, quid prodesse in severioribus studiis possint, ostendat” [“a fim de que revele, em primeiro lugar, o que se possa aproveitar dos mais severos estudos”].

3[11] Newton admirou-se que homens como Bentley e Hare pudessem se bater por um livro de comédias (pois ambos eram dignitários teológicos).

3[12] É tão difícil compreender a Antiguidade: é preciso sermos capazes de esperar até que possamos ouvir algo. O *elemento humano* que a Antiguidade nos indica não deveria ser confundido com humanidade. A oposição deveria ser reforçada: o que adoce a Filologia é que ela tenta se meter com a humanidade; só por causa disso a juventude é apresentada a ela, a fim de que se torne humana. Creio que, para alcançar isso, basta um tanto de História: a brutalidade

e a arrogância são despedaçadas quando se vê o quanto mudam as coisas e os valores. — O elemento humano dos helenos encontra-se numa certa ingenuidade, por meio da qual o ser humano se mostra: estado, arte, sociedade, leis militares e civis, relações sexuais, educação, partidos. É precisamente o elemento humano que se mostra sempre em todos os povos, mas que neles o faz com tanto descaramento e desumanidade que não pode ser descartado em termos de ensino. Além disso, eles criaram o maior número de tipos individuais — e é nesse sentido que são tão instrutivos sobre o *ser humano*: um cozinheiro grego é mais cozinheiro do que qualquer outro.

3[13] A Cristandade superou a Antiguidade — isso se fala com alguma facilidade. Primeiro, é um pedaço da Antiguidade; segundo, conservou a Antiguidade; terceiro, jamais disputou contra os períodos puros da Antiguidade. Ou antes: a fim de que a Cristandade se mantivesse, precisou se submeter ao espírito da Antiguidade, por exemplo, com a ideia de *Imperium*, a comunidade etc. Sofremos com a incomum impureza e indefinição dos elementos humanos, com a engenhosa mendacidade, que a Cristandade impôs aos seres humanos.

3[14] A Antiguidade grega ainda não foi avaliada como um todo; estou convencido de que se não tivesse esse brilho tradicional em torno de si, as pessoas modernas a rejeitariam com horror: o brilho é então espúrio, de uma embalagem brilhante.

3[15] Uma enorme vantagem para um filólogo é a seguinte: tanto de sua ciência já foi preparado que, se ele *for capaz*, pode tomar posseção de sua herança — isto é, empreender a *avaliação* de toda a cosmovisão helênica. Enquanto se trabalhou apenas com detalhes, isso levou à *incompreensão* dos gregos; *os estágios dessa incompreensão* a serem notados: sofistas do século segundo; os poetas filólogos do Renascimento; o filólogo como educador das classes elevadas; Goethe, Schiller.

3[16] *Imitação* da Antiguidade: não se trata afinal de um princípio refutado?

*Fuga da realidade* para os antigos: não se falsificou assim a concepção da Antiguidade?

3[17] Um tipo de consideração é de novo possível: *compreender* de que modo os maiores testemunhos do espírito têm um pano de fundo terrível e mau; a consideração *cética*: experimentar a Grecidade como o mais belo exemplo de vida.

Um juízo correto é difícil.

3[18] Não é verdadeiro que só seja possível adquirir cultura por meio da Antiguidade. Mas é possível adquiri-la aí. Não o que atualmente se chama cultura. Nossa cultura só pode construir-se sobre um estudo da Antiguidade completamente castrado e mendaz.

Para ver quão inefetivo é esse estudo, que se encarem os filólogos: eles são os que *mais precisariam ser educados pela Antiguidade*.

2.

3[19] A que ponto o acaso — tão pouco a razão — domina as pessoas é algo que se indica com a quase regular discrepância entre a assim chamada vocação e a disposição para ela: os casos bem-sucedidos são exceções, como casamentos bem-sucedidos, e mesmo esses não são conduzidos por meio da razão. A pessoa *escolhe* sua profissão quando ainda não está pronto para a escolha; não conhece as diversas profissões nem a si a mesmo; desperdiça seus anos mais ativos nessa profissão, dedica toda a sua reflexão a isso, torna-se experiente; seu juízo alcança o ápice, então já é tarde demais para começar algo novo e a sabedoria, na terra, quase sempre tem algo de decrépito e da falta de força física.

A tarefa é principalmente a de recuperar, corrigir tanto quanto possível, o que se perdeu no começo; muitos reconhecerão que uma parte tardia da vida ganha um objetivo que se formou a partir de uma desarmonia originária; e isso torna a vida difícil. No final da vida, acostuma-se com isso — então é possível enganar-se acerca da própria vida e louvar sua própria estupidez: *bene navigavi cum naufragium feci* [naveguei bem, ainda que tenha naufragado] e até cantar um hino de louvor à “Providência”.

3[20] Pergunto então sobre o desenvolvimento do filólogo e defendo:

- 1) um jovem não pode de fato saber o que gregos e romanos são;
- 2) não sabe se é apropriado ao estudo deles;
- 3) e, acima de tudo, não sabe até que ponto esse conhecimento é apropriado para assumir como *professor*. O que é decisivo aqui não é a própria consciência e seu conhecimento, mas:
  - a) Imitação;
  - b) Preguiça, já que ele continua a fazer aquilo a que se acostumou na escola;
  - c) Eventualmente também seu objetivo de ganhar a vida.

Na minha opinião, de 100 filólogos, 99 não deveriam ser.

3[21] As mais estritas religiões exigem que a pessoa compreenda sua atividade apenas como um meio de um plano metafísico: uma escolha enganada de profissão deixa-se perceber como uma prova do indivíduo. Religiões têm em vista apenas a salvação do indivíduo: se escravo ou livre, comerciante ou erudito, seu objetivo de vida não está em sua profissão e, por isso, uma escolha errada não é uma grande infelicidade. Isso deve confortar os filólogos; mas, para os

verdadeiros filólogos, a verdade despida é: o que se pode esperar de uma ciência praticada por tais 99? Essa maioria verdadeiramente inapropriada legisla a ciência e coloca sua demanda segundo as capacidades e inclinações da maioria: com isso, *tiraniza* o único verdadeiramente competente, o centésimo. Como tem a educação em suas mãos, assim ela *educa* consciente ou inconscientemente segundo sua *própria* imagem: o que acontece então com a *qualidade clássica* de gregos e romanos?

A demonstrar:

A) A discrepância entre filólogos e os antigos;

B) A incapacidade do filólogo para, com a ajuda dos antigos, *educar*.

C) A *falsificação da ciência por meio da incapacidade da maioria, as falsas reivindicações, negação dos verdadeiros objetivos dessa ciência*.

3[22] Como alguém é preparado da forma *mais apropriada* para essa avaliação? — De todo modo, não quando é treinado para ser filólogo como agora. Isto é: até que ponto esse meio torna impossível alcançar o fim último. — O próprio filólogo *não* é o objetivo da filologia.

3[23] *Leopardi* é o ideal moderno de filólogo; filólogos alemães não conseguem *produzir* nada. (Voss precisa ser estudado em conexão com isso!)

3[24] *Vaidade* é a tendência inconsciente de se dar por indivíduo, enquanto ninguém o é; ou seja, como independente, enquanto se depende. A sabedoria é o contrário: dar-se por dependente, enquanto se é independente.

3[25] Um grande valor da Antiguidade está no fato de que seus escritos são os únicos que as pessoas modernas ainda *leem direito*.

3[26] *Superexcitação da memória* — muito comum entre filólogos; desenvolvimento atrofiado do juízo.

3[27] Na educação do filólogo atual, a influência da linguística precisa ser reconhecida e avaliada; preferencialmente, a ser evitada por um filólogo: as perguntas pelo princípio primordial dos gregos e romanos não deveriam ser do seu interesse. Como é possível arruinar seu próprio assunto assim?

3[28] Em filólogos, eu noto:

1) Falta de respeito pela Antiguidade;

2) Feminilidade e embelezamento, talvez mesmo apologia;

3) Historicização de forma simplificada;

4) Presunção acerca de si próprio;

5) Subestimação de filólogos bem dotados.

3[29] *A História da Literatura* de Bergk: nem uma fagulha de fogo grego e *sentido* grego.

3[30] Alegro-me ao ler o seguinte de Bentley: *non tam grande pretium emendatiunculis meis statuere soleo, ut singularem aliquam gratiam inde sperem aut exigam* [não costumo tanto dar valor a minhas correçõeszinhas quanto esperar ou exigir por elas um certo favor singular].

3[31] Horácio foi convocado por Bentley perante um tribunal que ele teria repudiado. A admiração que um homem de pensamento agudo angaria como filólogo é proporcional à raridade de agudeza de pensamento entre filólogos. — O processo contra Horácio tem algo de escolar, só que não se deveria censurar o próprio Horácio, mas seus transmissores; contudo, na verdade e no todo, acusa-se Horácio. Estou firmemente convencido de que ter escrito uma única linha que se mostre digna de ser comentada por estudiosos posteriores supera o mérito do maior crítico. Uma profunda humildade acompanha o filólogo. Melhorar os textos é um trabalho de entretenimento para um erudito, como uma charada; mas não deveria ser encarado como uma coisa importante. Seria uma pena se a Antiguidade falasse conosco de forma menos clara por causa de um milhão de palavras colocadas no caminho!

3[32] Um professor disse para Bentley: “Mestre, farei de vosso neto um erudito tão grande quanto vós mesmo sois.” “Como?, disse Bentley. Quando eu já me esqueci de mais coisas do que você jamais soube?”

3[33] Wolf diz que Bentley, tanto como literato quanto como pessoa, ao longo da maior parte de sua vida, foi incompreendido e perseguido, ou mesmo louvado com malícia.

3[34] Wolf considera que o ápice da pesquisa histórica é se alçar a uma grande e compreensiva perspectiva do todo e a uma profunda e sintética diferenciação dos avanços na arte e nos vários estilos. Mas Wolf admite que Winckelmann não tinha, ou não veio a efetivar, este talento mais comum, o da crítica filológica: “uma rara mistura de espírito calculista e preocupação mesquinha, inquieta com cem coisas irrelevantes, combinada com um fogo que anima tudo e devora cada detalhe, e um dom de adivinhação que ofende os não iniciados.”

3[35] “A crítica frequentemente dá sua melhor exibição de força onde indica, com boas razões, até que ponto a plausibilidade pertence a ambos os lados e por que uma expressão, uma passagem, não pode ser corrigida. Parece-nos que os médicos, com os quais os críticos às vezes se comparam, conhecem triunfos bem similares em sua arte.”

3[36] Tão profunda e frequentemente opressiva é a *incerteza* da *adivinhação* que, de tempos em tempos, ela se torna uma mórbida obsessão em *acreditar* a qualquer preço e um desejo de

estar certo: p. ex., no que diz respeito a Aristóteles ou na descoberta de necessidades numéricas — em Lachmann, quase uma doença.

3.

3[37] Agora já não mais será de se espantar que a cultura de nosso tempo, com tais professores, não tenha qualquer valor. Jamais me impeço de fazer um retrato dessa falta de cultura. E precisamente com relação a essas coisas, onde *seria preciso* aprender com a Antiguidade, se é que seria possível aprendê-las (p. ex., escrever, falar etc.).

3[38] Além do grande número de filólogos incompetentes, há também o contrário: um número de filólogos natos, que devido a quaisquer circunstâncias são impedidos de se tornarem tais. O mais importante obstáculo que se coloca a esses filólogos natos é a terrível representação da filologia pelos filólogos sem vocação.

3[39] O *inautêntico entusiasmo* pela Antiguidade, no qual muitos filólogos vivem. Quando somos jovens, a Antiguidade efetivamente nos domina com um monte de trivialidades; especialmente, acreditamos estar acima da ética. Homero e Walter Scott — a quem pertence o prêmio? Sejamos honestos! Se o entusiasmo fosse grande, dificilmente alguém faria disso seu meio de vida. Quero dizer: o que podemos ter dos gregos começa a alvorecer apenas bem *tarde*; apenas depois que vivemos muito e muito refletimos.

3[40] Onde mostra-se o efeito da Antiguidade? Definitivamente, não na linguagem, não na imitação de qualquer coisa; definitivamente, não na perversidade, como os franceses a mostraram. Nossos museus estão cheios; eu sempre sinto náuseas quando vejo figuras nuas de estilo grego: diante desse filistinismo impensado que quer devorar tudo.

3[41] Em programas escolares, nosso tempo é de fato comparado ao de Péricles: parabeniza-se com isso pelo novo despertar do nacionalismo e eu me lembro de uma paródia da Oração Fúnebre de Péricles, feita por G. Freitag, onde esse poeta metido a besta retrata a felicidade experimentada atualmente por homens sexagenários. — Tudo pura *caricatura*! Tal é o efeito! Profunda tristeza e escárnio e isolamento é o que resta a quem viu mais do que isso.

3[42] Esqueceram-se de como falar com outras pessoas e, porque não *conseguem* mais falar com gente mais velha, também já não *conseguem* com os jovens.

3[43] Falta-lhes um prazer verdadeiro nos traços rigorosos e poderosos da Antiguidade. Tornam-se *lisonjeiros* e, por isso, ridículos.

3[44] Wolf diz: “É sempre bem pequena a seiva intelectual que se extrai de uma erudição bem digerida.”



3[45] “Apenas a capacidade de escrever ao modo dos antigos, apenas um talento produtivo pessoal, habilita-nos a compreender produções estrangeiras de tipo similar e a sintetizar daí mais do que certas virtudes subordinadas.”

3[46] Wolf faz notar que a Antiguidade conhecia apenas teorias da arte retórica e poética, que suscitavam a produção (*τέχναι* e *artes*), isto é, que efetivamente formavam orador e poeta: “enquanto nós temos apenas teorias que propiciam tão pouco a escrita de um discurso ou um poema quanto a meteorologia propicia a criação de uma tempestade.”

3[47] “No final das contas, o conhecimento verdadeiramente finalizado deveria ser restrito aos poucos que nascem com talento artístico, equipados com erudição e atentos às melhores oportunidades para adquirir o conhecimento técnico necessário, tanto prático quanto teórico.”  
Wolf. Verdade!

3[48] Os antigos são, segundo *Goethe*, “o desespero dos imitadores.”

*Voltaire* disse: “Se os admiradores de Homero fossem honestos, eles admitiriam o tédio que seu querido lhes provoca.”

4.

3[49] Quando digo que os gregos eram, no geral, *mais morais* do que pessoas modernas: o que isso quer dizer? A visibilidade total do espírito na ação indica bem que eles eram sem vergonha; não tinham má consciência. Eram mais abertos, mais apaixonados, como são os artistas; um tipo de ingenuidade infantil pertence-lhes; em tudo de mau que eles fazem há um traço de pureza, algo próximo do sagrado. Notavelmente, muito de indivíduo: não haveria aí uma moralidade superior? Pensando-se que o caráter se desenvolve lentamente, o que é isso que produz enfim tanta individualidade? Talvez a vaidade em disputa, emulação? Talvez. Pouco gosto pelo convencional.

3[50] Note-se quão diferentemente se transmite uma ciência daquilo que é um dom especial de uma família. Uma transmissão física de uma ciência particular é algo completamente raro. Acaso filhos de filólogos se tornam facilmente filólogos? *Dubito*. Então não há qualquer acumulação de talentos filológicos como na família de Beethoven, de talentos musicais. A maioria começa do começo e, sem dúvida, são auxiliados por *livros*, não por meio de viagens etc. Mas certamente por educação.

3[51] As *sombras do Hades* de Homero — em que tipo de existência elas são efetivamente modeladas? Na minha opinião, trata-se do retrato do filólogo; é melhor ser um assalariado do

que uma lembrança inanimada do passado — de coisas grandes e pequenas. (Sacrificar muitas ovelhas.)

3[52] O posicionamento do filólogo perante a Antiguidade é *apologético* ou inspirado pelo propósito de demonstrar que o que nosso tempo valoriza já era estimado pela Antiguidade. O ponto de partida correto é o contrário: isto é, partir da perspectiva da perversão moderna e regressar — muito do que há de chocante na Antiguidade surge então como algo da mais profunda necessidade.

Deve-se ter claro que nós nos mostramos totalmente *absurdos* quando justificamos e embelezamos a Antiguidade: o que somos nós?

3[53] Cada religião tem para suas mais elevadas imagens um análogo de um estado da alma. O deus de *Maomé* é a solidão do deserto, o rugir distante do leão, a visão de um terrível guerreiro. O deus dos *cristãos* — tudo o que homens e mulheres pensam com a palavra “amor”. O deus dos *gregos*: uma bela forma sonhada.

3[54] Quem não sente o simbólico, não sente a Antiguidade: aplique-se essa sentença a filólogos mundanos.

3[55] É coisa de homem livre viver por si próprio e não em vista de outros. Por isso os gregos defendiam que o trabalho manual era indecente.

3[56] Não muita coisa se conquista apenas com esforço, quando a mente é obtusa. Filólogos debruçados sobre Homero acreditam que seja possível tirar algo dele à força. A Antiguidade conversa conosco quando tem vontade, não quando nós temos.

3[57] Joanna, a filha notável de Bentley, lamentou que ele tivesse desperdiçado tanto tempo e talento na crítica a trabalhos alheios, em vez de gastá-lo com suas próprias composições. “Bentley ficou em silêncio por um tempo, como se refletisse; finalmente, ele falou que o comentário dela era bem correto; ele próprio sentia que talvez devesse ter empregado seus dons naturais para outras coisas; ainda assim, na juventude, havia feito algo para a glória de Deus e a melhoria de seus companheiros (quer dizer, com sua *Confutation of Atheism*); depois, contudo, o gênio dos pagãos antigos o seduziu e, *desesperançado de alcançar sua altura de qualquer outra forma*, subiu sobre seus ombros a fim de olhar para além de suas cabeças.

3[58] Os modernos têm uma dívida enorme para com os gregos, porque entre eles, que sempre buscaram o belo depois do útil, nem todo o conhecimento era restrito a uma casta; porque a melhor cultura não era inteiramente posta a serviço da civilização; porque mesmo vários estudos que deveriam permanecer sem recompensa, como uma espécie de luxo, jamais foram negados a alguém que recusasse a ajuda do Estado.

3[59] Notável é o juízo de Wolf sobre amadores nos conhecimentos filológicos: “Eles parecem ter recebido da natureza um tipo de espírito afim ao dos antigos e disposições que os tornam suscetíveis a se transportar facilmente para formas de pensar alheias e para outros contextos, sendo assim que, através dos conhecimentos parciais obtidos com a leitura dos melhores autores, fortalecem suas próprias naturezas e fazem deles seus maiores modelos de pensamento e conduta, mais do que a maioria daqueles que consagram toda a sua vida a ser seus intérpretes.”

5.

3[60] Como uma pessoa encara a própria profissão, de forma cética e melancólica, assim deveríamos encarar a mais elevada profissão de um povo: *compreender* o que é a *vida*.

3[61] Meu consolo aplica-se sobretudo aos indivíduos tiranizados: que esses tratem simplesmente todas essas maiorias como seus assistentes e, da mesma forma, encontrem utilidade para a propensão pelos estudos clássicos que ainda prevalece; eles precisam de *muitos* trabalhadores. Mas têm necessidade de uma absoluta *compreensão de seus objetivos*.

3[62] A filologia como ciência da Antiguidade, naturalmente, não tem uma duração eterna; seu material há de se exaurir. O que não há de se exaurir é a sempre nova acomodação de cada tempo à Antiguidade, medindo-se com ela. Se a tarefa dos filólogos fosse a de compreender melhor *seu próprio* tempo por meio da Antiguidade, sua tarefa seria eterna. — Esta é a antinomia da filologia: sempre se compreendeu *a Antiguidade* efetivamente apenas *nos termos do presente* — ora, não é preciso compreender *o presente nos termos da Antiguidade*? Mais precisamente: buscou-se esclarecer a Antiguidade a partir da experiência e, a partir do que se obteve assim da Antiguidade, *avaliou-se* e estimou-se a própria experiência. Então *experiência* é claramente um absoluto pré-requisito para um filólogo — isto é: primeiro ser uma pessoa, só então tornar-se um filólogo produtivo. Segue-se disso que homens mais velhos dão bons filólogos apenas quando, durante o tempo de sua vida mais rico em experiências, não tenham sido filólogos.

Mas em geral: apenas através do conhecimento do presente é possível adquirir-se *a inclinação* pela Antiguidade *clássica*. Sem esse conhecimento, de onde viria tal inclinação? Se observarmos quão poucos filólogos há — afora aqueles que vivem disso —, será possível entender como as coisas fundamentalmente se encontram no que diz respeito a essa inclinação pela Antiguidade. Ela já *quase* não existe, pois não existem filólogos desinteressados.

Então essa é a tarefa a cumprir: sobrepujar a influência pedagógica geral da filologia. Meio: redução da profissão de filólogo; é duvidoso que a juventude precise se familiarizar com ela.

Crítica do filólogo. A grandeza da Antiguidade: ela afunda com vocês. Quão profundamente deve ter afundado, já que sua grandeza atualmente é tão pequena!

3[63] A maioria das pessoas obviamente não se tem por *verdadeiros indivíduos*; isso é indicado por suas vidas. A demanda cristã de que *cada um* tenha em vista *apenas* sua própria salvação está em oposição à vida humana em geral, onde cada um vive apenas como um ponto entre pontos, não apenas totalmente condicionados por gerações anteriores, mas também vivendo somente em vista da posteridade. Apenas em três formas de existência uma pessoa permanece um indivíduo: como filósofo, santo e artista. Observe-se apenas como uma pessoa erudita mata a própria vida: o que o ensino de partículas gregas tem a ver com o sentido da vida? — Aqui também vemos que incontável número de pessoas vive apenas como preparação para se tornar uma pessoa de verdade: p. ex., os filólogos como preparação para o filósofo que sabe empregar seu trabalho de formiga para expressar uma opinião sobre o *valor da vida*. Obviamente, quando se dá sem *orientação*, a *maior parte* do trabalho de formiga é simplesmente sem sentido e supérfluo.

3[64] A maioria das pessoas claramente está por acaso no mundo: nada indica haver alguma forma de necessidade superior nelas. Lançam-se a isso e aquilo, seu talento é mediano. Que estranho! Sua forma de viver indica que elas não defendem nada por si mesmas, traem-se ao se entregar a coisas medíocres (sejam elas paixões mesquinhas ou minúcias da profissão). Nas chamadas “vocações”, que todo mundo precisa escolher, há uma comovente *modéstia* nas pessoas. Falam que “nós somos convocados a servir e ajudar nossos companheiros, o mesmo se dando com nosso vizinho e o vizinho dele também.” E então cada uma serve a outra; ninguém tem sua profissão para ser por si próprio, mas sempre em prol de outros. Então temos uma tartaruga, que fica em cima de uma outra, que fica em cima de outra e assim por diante. Quando cada pessoa tem seu próprio fim em outra, então *ninguém tem em si mesmo um fim para existir*. E esse “existir uns pelos outros” é a mais cômica comédia.

3[65] A mais alegre e confortável organização das condições político-sociais é encontrada minimamente entre os gregos. Esse objetivo flutua diante de nossos visionários do futuro. Horrível! Então é preciso julgar a partir desta medida: quanto maior o espírito, maior o sofrimento (como os gregos demonstram). Também isto: quanto maior a estupidez, maior o conforto. O educador filisteu é a criatura mais confortável que o sol já viu; e tem uma estupidez equivalente.

3[66] É uma falsa concepção dizer: sempre houve uma casta que se ocupou da educação de um povo e, conseqüentemente, os *eruditos* são necessários. Pois os eruditos têm apenas o

conhecimento sobre a cultura (e isso apenas nos melhores dos casos). É bem possível que exista entre nós pessoas cultivadas, dificilmente uma casta; na verdade, tais pessoas só poderiam ser *muito poucas*.

3[67] A preocupação com épocas culturais passadas é gratidão? Olhe-se para trás com o propósito de se esclarecerem as circunstâncias culturais presentes; certamente não para tecer panegíricos a nossas circunstâncias; talvez se deva fazer isso, contudo, para não sermos *duros demais* contra nós próprios.

3[68] Meu objetivo é: produzir completa inimizade entre nossa “cultura” presente e a Antiguidade. Quem queira servir aquela precisa detestar essa última.

3[69] Uma reflexão muito precisa conduz à visão de que somos uma multiplicação de muitos passados: como poderíamos então ser também um fim último? — Mas por que não? A maioria de nós, contudo, não quer ser, mas sim voltar para a fileira, trabalhar num canto e esperar não ser totalmente perdido para os vindouros. Mas isso é de fato o jarro das Danaides: não serve de nada; precisamos fazer tudo de novo por nós e apenas por nós. P. ex., medir o conhecimento por nós com a pergunta: o que é *para nós* o conhecimento? E não: o que somos nós para o conhecimento? A vida fica de fato muito leve quando a gente se toma de forma tão simples por histórico e oferece seus serviços. “Tua própria salvação importa mais do que tudo”, deve-se dizer e que não há qualquer instituição a ser tida em mais alta conta do que tua própria alma. — Agora, a pessoa aprende a se conhecer: descobre-se miserável, deprecia-se e alegra-se quando encontra algo fora de si que seja digno de seu respeito. E então se lança para lá, onde começa a colocar em ordem, esforça-se para cumprir seu dever e redimir sua existência. Sabe que não trabalha para si próprio; gostaria de ajudar aqueles que ousam existir por si próprios; como Sócrates. Como um monte de balões, a maioria das pessoas flutua ao sabor do vento, virando-se com cada sopro. — *A consequência: o erudito precisa ser erudito por meio de autoconhecimento, por meio de autodepreciação; isto é, precisa se saber servidor de alguém superior, que vem depois dele. Do contrário, é uma ovelha.*

3[70] Acredita-se que a filologia esteja no fim — e eu acredito que ela ainda nem começou.

Os maiores acontecimentos que afetaram a filologia foram os aparecimentos de *Goethe*, *Schopenhauer* e *Wagner*: com eles é possível lançar um olhar que alcança mais longe. Os séculos V e VI podem agora ser descobertos.

3[71] Recomendo substituir o latim pelo cultivo do estilo grego, sobretudo Demóstenes. Simplicidade. Referir-se a Leopardi, talvez o maior estilista do século.

3[72] “*Graiiis — praeter laudem nullius avaris*” [Aos gregos ... de nada avaros, à exceção de louvor], diz Horácio [*Arte poética* 323-4]. Ele chama suas maiores ocupações de *nugari* [ninharias] (*Epodos* II 93), o que é característico de um romano.

3[73] Wolf: “De qualquer modo é um preconceito acreditar que a história mundana se torna tanto mais crível quanto mais se aproxima de nossos dias.”

3[74] *Pontos de vista principais* com relação ao valor futuro da Antiguidade.

- 1) Não é para a gente jovem, pois mostra a pessoa de forma livre de vergonha.
- 2) Não é para imitação direta, mas ensina de que modo foi possível alcançar a mais elevada forma de arte até hoje.
- 3) É acessível a apenas poucos e deveria haver para isso uma polícia dos costumes, como para maus pianistas que tocam Beethoven.
- 4) Esses poucos, como críticos do presente, medem-no contra a Antiguidade e medem essa última em termos de seus próprios ideais; são, então, críticos da Antiguidade.
- 5) Cumpre estudar o contraste entre helênico e romano e ainda entre helênico antigo e helênico tardio. — Esclarecimento sobre diferentes formas de cultura.

3[75] Quero dizer de uma vez tudo aquilo em que já não acredito mais — também aquilo em que acredito.

O ser humano encontra-se no redemoinho de forças e imagina que esse redemoinho seja racional e tenha um fim racional: erro!

A única coisa racional que conhecemos é o pouco de razão do ser humano: ele precisa trabalhá-la muito e, se acaso quiser entregar-se à “Providência”, isso será sempre para sua ruína.

A única alegria encontra-se na razão; todo o resto do mundo é miserável. Mas vejo a mais elevada razão na obra do artista e ele pode experimentá-la enquanto tal. Talvez haja algo que, se pudesse ser produzido com consciência, ofereceria um sentimento maior de razão e alegria; p. ex., o movimento do sistema solar, a criação e formação de uma pessoa.

A alegria encontra-se na velocidade do sentir e do pensar; todo o resto do mundo é lento, gradual e estúpido. Quem pudesse sentir o movimento da luz seria muito alegrado pois é muito veloz.

Pensar em si mesmo dá pouca alegria. Se alguém sente muita alegria com isso, a razão é que pensa não em si mesmo, mas em seu ideal. Esse é longínquo e apenas o veloz o alcança e se rejubila.

Organizar um grande centro de pessoas para a produção de pessoas melhores é a tarefa do futuro. O indivíduo precisa acostumar-se com demandas em que ele, ao afirmar-se, afirma a

vontade do próprio centro; p. ex., em relação à escolha da mulher e de que forma seu filho será educado. Até agora nenhum indivíduo, ou só os mais raros, foram livres; e eles foram condicionados também por essas ideias, embora de forma precária e contraditória. Organização dos propósitos individuais.

3[76] Caso se volte o olhar do caráter e comportamento da *Idade Média católica* para os *gregos*, eles brilham abertamente no esplendor de uma *Humanidade* superior. Pois tudo o que se reprova neles é preciso que seja reprovado em muito mais alta medida na Idade Média. Então a reverência aos antigos no período do Renascimento é inteiramente honrada e justa. Apenas avançamos numa única coisa, isto é, no que diz respeito a esse alvorejante raio de luz. Superamos os gregos no *esclarecimento* do mundo, por meio da história natural e humana, e nossos conhecimentos são muito maiores, nossos juízos mais ponderados e justos. Além disso, graças ao período do Iluminismo, dissemina-se uma humanidade mais amena, que *enfraqueceu* o ser humano — mas essa fraqueza, transformada em moralidade, tem muito boa aparência e nos honra. O ser humano atualmente tem muita liberdade e é de sua conta que ele a utilize tão pouco. O fanatismo da opinião tornou-se bem ameno. Finalmente, o fato de que gostaríamos de viver mais neste tempo do que em qualquer outro é essencialmente devido ao serviço da ciência e decerto não houve em nenhuma outra geração um conjunto de prazeres tão honrados quanto para nós — mesmo se nossa geração não tem estômago e paladar para experimentar muitos prazeres. — Mas só se vive bem no meio dessa “liberdade”, caso se queira compreendê-la, não participar dela — tal é o dilema moderno. Os participantes parecem menos atraentes do que nunca; quão estúpidos devem ser!

Então surge o perigo de que o conhecimento se vingue de nós, como a ignorância durante a Idade Média de nós se vingou. Passou o tempo das religiões que acreditam em deuses, providências, ordens cósmicas racionais, maravilhas e sacramentos; bem como certas formas de vida sagrada, de ascetismo, porque facilmente as relacionamos com um cérebro danificado e doença. Não há dúvida de que a oposição entre uma alma pura incorpórea e um corpo está quase posta de lado. Quem ainda acredita numa alma imortal? Tudo o que é relacionado à salvação e à danação — com base em certos pressupostos fisiológicos errados — tornou-se insustentável assim que esses pressupostos foram reconhecidos como erros. O que são os modernos pressupostos científicos, contudo, pode ter sentido e emprego em prol de um filistinismo stupidificante — na verdade, algo bestial — na mesma medida que um sentido no reino da graça e do espírito. Em comparação com todos os tempos anteriores, nosso fundamento é novo e, por isso, ainda é possível esperar algo da espécie humana. — *No que diz respeito à*

*civilização*, isso quer dizer: conhecemos até hoje apenas *uma* forma perfeita, que é a Cidade-Estado dos gregos, cujos fundamentos são míticos e sociais; e *uma* imperfeita, a romana, como decoração da vida, dependente dos gregos. Atualmente todos os fundamentos, tanto os míticos quanto os político-sociais, mudaram; nossa pretensa civilização não tem qualquer estabilidade, porque foi construída sobre instáveis, quase arruinadas, circunstâncias e opiniões. — Compreendendo a civilização grega de forma completa, constatamos que seu tempo passou. Então o filólogo é *o grande cético* nas nossas circunstâncias de educação e criação: essa é sua missão. — Feliz daquele que, como Wagner e Schopenhauer, pressente os auspiciosos poderes em que uma nova civilização se ergue.

[5 = U II 8b. Primavera—Verão 1875]

5[1] O começo do início é sempre uma ilusão: mesmo isso que nos impulsiona a esse pretense “começo” é efeito e resultado de algo anterior. Mas uma ruptura tão forte e decisiva é sinal de um forte e violento ímpeto anterior. O radicalismo de nossas opiniões e nossas verdades é consequência do radicalismo de nossos erros e falhas. A grande lei da *transformação* — aqui se encontra todo o assim chamado “progresso”. O julgamento moral precisa, fundamentalmente, sempre ser o mesmo. Mas enquanto o entendimento e a experiência crescem, a qualidade moral sempre se transforma. Ultimamente, estimamos uma teoria a partir de seus *efeitos*; p. ex., se ela mata ou perverte muitas pessoas; isso não está certo. —

5[2] Reconstruir a Antiguidade em escritos — uma tarefa ainda totalmente não resolvida.

5[3] A crença na individualidade — se fosse possível prescindir dela! Em todo caso, aproximamo-nos de tempos em que opiniões humanas hão de se tornar muito uniformes; mas à medida que os indivíduos se tornarem mais semelhantes, ainda mais separados estarão. A hostilidade se mostrará, então, em pequenas diferenças, cada vez mais agudas.

5[4] Colocados uns ao lado dos outros, a razão pela qual a compreensão mútua de gregos e filólogos deve ser difícil: donde a necessidade de se oferecer a caracterização dos gregos.

5[5] Em última instância, todas as religiões apoiam-se em certos pressupostos físicos, que existem *antes* e adaptam a religião para si. P. ex., na Cristandade, o contraste entre corpo e alma, a absoluta importância da Terra como o “mundo”, acontecimentos miraculosos na natureza. Assim que visões contrárias adquirem prevalência, p. ex., lei natural estrita, impotência e irrelevância de todos os deuses, estreita concepção do espiritual como um processo



corporal — *então, tudo está perdido. Mas o todo da cultura grega se apoia atualmente em tais concepções.*

5[6] Em Tucídides, o sentimento agradável de quem coloca uma chave na fechadura: uma gradual, difícil entrega, mas ordenada e cada vez mais próxima de seu fim.

Em Aristóteles, a visão de ossos brancos.

5[7] Os tiranos do espírito quase sempre foram mortos também e têm uma posteridade apenas temporária.

5[8] *A capacidade de mover é transmitida hereditariamente: é isso o que se diz do efeito dos gregos sobre os filólogos.*

5[9] Como se pode venerar e estimar apenas um povo inteiro? O que conta são os indivíduos, mesmo entre os gregos.

5[10] Há muito de *caricatura* também entre os gregos; p. ex., a preocupação com a própria felicidade entre os cínicos.

5[11] A mim interessa apenas a relação entre um povo e a educação do indivíduo; e nisso há certas coisas entre os gregos muito favoráveis ao desenvolvimento do indivíduo, advindas não da *excelência* do povo, mas da luta de maus impulsos.

*Graças a felizes descobertas, é possível educar o grande indivíduo de forma totalmente diversa e superior àquela maneira acidental com que até hoje se educou.* Aqui se encontram minhas esperanças: treinamento de pessoas significativas.

5[12] A história grega sempre foi escrita, até hoje, de modo otimista.

5[13] O desejo de ter algum tipo de certeza em Estética seduziu para a adoração de Aristóteles; em minha opinião, será gradualmente demonstrado que ele não entende nada de arte e que o que admiramos nele é o eco das conversas perspicazes dos atenienses.

5[14] Os gregos são interessantes e extravagantemente importantes porque têm uma tal quantidade de grandes indivíduos. Como isso foi possível? É preciso estudar isso.

5[15] Com a desapareição da Cristandade, uma boa parte da Antiguidade tornou-se incompreensível, particularmente toda a base religiosa da vida. Por causa disso, uma imitação da Antiguidade é uma tendência errada; os filólogos que pensam dessa forma são traidores ou traídos. Vivemos no período em que diferentes formas de vida se colocam umas ao lado das outras: por isso, o tempo é tão instrutivo, como raramente costuma ser, e, também por isso, doente, já que sofre dos males de todas as direções ao mesmo tempo. O ser humano do futuro: o ser humano europeu.

5[16] Conhecer história hoje quer dizer: *reconhecer* que todas as pessoas simplificaram as coisas para si acreditando numa Providência. Não há nenhuma. Se as coisas humanas têm andado violentas e caóticas, não acredite que um deus intenta algo com isso ou que ele o permite. Podemos geralmente observar que a história da Cristandade na terra é uma das mais terríveis partes da história e que *precisa* acabar. É claro que através da Cristandade também a Antiguidade despontou em nosso tempo; e, se aquela declina, a compreensão da Antiguidade declina ainda mais. Agora é o melhor tempo para reconhecer: nenhum preconceito em favor da Cristandade nos guia mais, contudo, ainda a compreendemos e, nela, também a Antiguidade, na medida em que permanecem numa mesma linha.

5[17] O declínio de filólogos-poetas encontra-se em boa parte em sua perdição pessoal; seu tipo surge tardiamente, como, p. ex., *Goethe* e *Leopardi* são suas manifestações. Antes deles lavraram os filólogos-eruditos. Todo esse tipo alçou-se com a Sofística do século segundo.

5[18] No fim da Antiguidade surgem figuras ainda totalmente não cristãs, que são mais belas, puras e harmônicas do que todos os cristãos, p. ex., Proclo. Seu misticismo, seu sincretismo, são coisas que a Cristandade não pôde repreender nele. Em todo caso, meu desejo seria conviver com *esses*. Em contraste com *esses*, a Cristandade parece apenas a mais bruta vulgarização formada para a gentalha e os profanos.

5[19] Todas as abordagens históricas já foram tentadas para a Antiguidade; a única que ainda resta é a consideração *crítica*. Mas que não se compreenda com isso crítica textual e literário-histórica.

5[20] *Trazer à luz o irracional nas coisas humanas*, sem qualquer vergonha — tal é o propósito de *nossos irmãos e colegas*. Então será preciso distinguir entre o que é fundamental para isso e o que ainda precisa ser melhorado. Mas toda “Providência” precisa ser mantida à distância: pois esse é um conceito com que se simplificam demais as coisas. Gostaria de inspirar o sopro *desse* propósito na ciência. Fazer avançar *o conhecimento do ser humano!* O bom e o racional no ser humano é acidental, aparente ou o oposto de algo muito irracional. Algum dia simplesmente não haverá nenhum pensamento que não seja para a *educação*.

5[21] Eu não ensino submissão à *necessidade* — pois para isso seria preciso que se soubesse primeiro o que é *necessário*. Talvez haja uma variedade de necessidades; mas, em geral, essa noção é também um subterfúgio preguiçoso.

5[22] Não se acredita em *sinais e maravilhas*; apenas uma “Providência” precisa de algo assim. Não há qualquer ajuda em prece, ascese ou em visões. Se religião é isso, então já não há mais religião para mim.

Minha religião, se de algum modo ainda é possível chamá-la assim, está no trabalho em prol da formação do gênio; educação é tudo o que se pode esperar; toda consolação chama-se arte. *Educação é amor pelo formado*, um excesso de amor para além do amor-próprio. Religião é “*amor para além de nós*”. *A obra de arte é a imagem desse amor para além de si; uma imagem perfeita.*

5[23] *A estupidez da vontade* é o maior pensamento de Schopenhauer, se pensamentos forem julgados segundo seu poder. É possível ver em Hartmann de que modo esse pensamento foi de novo escamoteado. Algo estúpido jamais será chamado de Deus.

5[24] Então esta é a novidade de toda a futura atividade mundana: não se deve mais *dominar* as pessoas com representações religiosas. Se elas vão se mostrar *piores*? Não acho que elas se comportem de forma boa e ética sob o jugo da religião; não estou do lado de Demófeles. O medo do além e sobretudo o medo religioso da punição divina dificilmente tornaram as pessoas melhores.

5[25] Onde algo grande surge e tem certa duração, podemos inferir que foi precedido por uma dolorosa geração, p. ex., entre os gregos. Como tantas pessoas entre eles alcançaram a liberdade?

*Educadores, educar? Mas eles precisam primeiro se educar!* E para esses eu escrevo.

5[26] *A negação da vida* não é mais tão fácil de alcançar: é possível se tornar eremita ou monge — o que isso nega? Essa ideia aprofunda-se atualmente: é antes de tudo *uma negação cognitiva, uma negação querendo ser justa, não mais uma negação dos pés à cabeça.*

Quem hoje queira ser bom e santo terá mais dificuldade: para ser bom, não poderá ser tão *injusto* contra o *conhecimento* como os santos anteriores. Precisar-se-á ser um conhecedor-santo: misturando amor e sabedoria; não deverá se imiscuir com uma crença em deuses, semideuses ou providências (como também os santos indianos não têm nada a ver com isso). Também precisará ser saudável e manter-se saudável; do contrário, começará a duvidar de si mesmo. E talvez não parecerá em nada semelhante a um santo asceta, mas talvez a um *bon vivant*.

5[27] Todos os tipos de história já foram aplicados à Antiguidade. Além disso, já se aprendeu o bastante para colocar a história da Antiguidade a nosso serviço — sem chegar aos fundamentos da Antiguidade.

5[28] A Reforma alemã afastou-nos da Antiguidade: precisava disso? Ela revelou de novo a velha contradição “Paganismo, Cristandade”; era ao mesmo tempo um protesto contra a *cultura decorativa* do Renascimento; tratou-se de uma vitória sobre a mesma cultura que no início da Cristandade foi vencida.

5[29] A Cristandade conservou, no que diz respeito às “coisas mundanas”, precisamente as mais grosseiras visões dos antigos. Tudo o que há de nobre no casamento, na escravidão, no estado é não cristão. Ela *precisava* dos aspectos distorcidos da mundanidade para *se* provar.

5[30] *Sonho com uma sociedade de pessoas que são inflexíveis, não conhecem clemência e querem se chamar “Aniquiladores”*: mantêm em tudo a medida de sua crítica e sacrificam-se pela verdade. O que é mau e falso precisa vir à luz! Não queremos construir nada antes do tempo. Não sabemos se podemos construir algo e se não seria melhor não construir absolutamente nada. Há pessimistas e resignados preguiçosos — a esses não queremos pertencer.

5[31] Particularmente significativa é a posição dos filólogos: toda uma profissão à qual a juventude é confiada e que deve pesquisar uma Antiguidade especial. Claramente se dá o mais alto valor a essa Antiguidade. Mas se a Antiguidade for estimada de modo errado, imediatamente falta o fundamento para a elevada posição dos filólogos. Em todo caso, a Antiguidade foi estimada de modos bem diversos; e o valor do filólogo sempre esteve ligado a isso. Essa profissão obteve seu poder a partir dos fortes preconceitos em favor da Antiguidade. — É preciso descrever isso. — Atualmente ele sente que se esses preconceitos fossem enfim analisados em suas raízes e a Antiguidade descrita em sua pureza, de imediato todo preconceito em prol dos filólogos desapareceria. *É do interesse da profissão, portanto, não deixar emergir uma visão mais pura sobre a Antiguidade; sobretudo a visão de que a Antiguidade torna extemporâneo no mais profundo sentido.*

*Em segundo lugar, é também um interesse profissional dos filólogos não deixar emergir qualquer perspectiva sobre o trabalho pedagógico que seja superior àquilo que eles consigam oferecer.*

5[32] Espera-se que existam umas poucas pessoas que se coloquem o problema das razões por que precisamente os filólogos deveriam ser os educadores da mais nobre juventude. Talvez não seja para sempre assim. — Por si só, seria muito mais natural que se ensinassem à juventude os fundamentos da geografia, das ciências naturais, da economia política e da sociologia, que ela fosse conduzida gradualmente à consideração sobre a vida e, finalmente, depois, guiada até os mais notáveis períodos do passado. Desse modo, o *conhecimento da Antiguidade* seria o último que alguém conquistaria; por acaso, *essa posição* da Antiguidade na educação é *mais digna* para a Antiguidade do que a costumeira? — Atualmente, ela é empregada como uma propedêutica a pensar, falar e escrever; *houve um tempo em que era a síntese dos conhecimentos mundanos e em que se buscava alcançar por meio de seu aprendizado o que hoje se busca*

*alcançar por meio do plano de estudos já descrito (o qual se transformou em vista do conhecimento avançado de nossa época). Então o objetivo profundo do ensino filológico transformou-se totalmente; o que antes era uma educação material é hoje apenas formal. —*

5[33] A junção de *humanismo* com *racionalismo religioso* é corretamente enfatizada por Köchly como algo saxônico: o tipo desses filólogos é *Gottfried Hermann*.

5[34] É verdade que o filólogo, uma vez que emprega a Antiguidade para uma *educação formal*, é ele próprio *formalmente educado*?

Mas que antítese! Formal e material! Aqui material significa informações, fatos. Formal significa de que modo se pensa, fala e escreve; *como se* informações fossem adquiridas e difundidas.

5[35] Se a tarefa do filólogo fosse educar *formalmente*, ele precisaria ensinar a andar, dançar, falar, cantar, comportar-se e conversar. E era precisamente isso que se aprendia com os educadores formais dos séculos II e III. Mas atualmente só se pensa na educação da *pessoa científica* e isso se chama “formal”: pensar e escrever, mas raramente algo como falar.

5[36] Pontos selecionados da Antiguidade; p. ex., o poder, o fogo, a verve do antigo sentimento para a música (através da Primeira Ode Pítica); a pureza de seu sentimento histórico e a gratidão pelas bênçãos da cultura; festivais do fogo, festivais da colheita. O enobrecimento da inveja, os gregos como o povo mais invejoso. Suicídio, ódio contra os mais velhos, p. ex., contra a pobreza. Empédocles sobre o amor sexual.

5[37] Eu *deploro* uma *educação* por meio da qual não se compreenda Wagner, por meio da qual Schopenhauer soe cru e dissonante. Essa educação é um erro.

5[38] Há uma antiga luta dos alemães contra a Antiguidade, i. e., contra a cultura *antiga*: o que resiste a isso é precisamente o que há de melhor e mais profundo entre os alemães. Mas o ponto principal é que essa resistência só tem razão quando se leva em conta a cultura romanizada, pois essa já é a decadência de uma muito mais profunda e nobre. Contra essa, os alemães resistem sem qualquer razão.

5[39] Vejo nos filólogos *uma conspiração em grupo que quer educar a juventude na cultura antiga*; eu entenderia se essa sociedade e seus objetivos fossem criticados de todos os lados. Então muita coisa passaria a depender de conhecer o que esses filólogos entendem por cultura antiga. — Se eu visse, p. ex., que eles educam contra a filosofia e a música alemãs, então me oporia a elas ou à cultura antiga; no primeiro caso, talvez, mostraria que os próprios filólogos não compreenderam a cultura antiga. Agora eu vejo: 1) grandes mudanças na valorização da cultura antiga pelos filólogos; 2) algo profundamente não antigo neles mesmos, algo servil; 3)

incerteza acerca de *qual* cultura antiga eles querem tratar; 4) muita perversidade em seus meios, p. ex., erudição; 5) promiscuidade com a Cristandade.

5[40] Corpo saudável, ativo; sentido mais puro e profundo na observação das coisas do entorno; virilidade livre; crença em boa raça e boa educação; habilidade militar; inveja no ἀριστεύειν [ser excelente]; deleite nas artes; respeito pelo ócio; apreço por indivíduos livres, pelo simbólico.

5[41] Um curso sobre “Sistema da cultura”.

1. O propósito da cultura enfim claramente conhecido.
2. História dos propósitos e seus enganos.
3. Meio da cultura.

5[42] *Planos para a vida.*

*Considerações extemporâneas. Para as minhas três décadas de vida.*

*Os gregos. Para as minhas quatro décadas de vida.*

*Discursos sobre a humanidade. Para as minhas cinco décadas de vida.*

5[43] Embora o ginásio devesse educar para o conhecimento, atualmente se diz assim: não pode oferecer mais preparação para nenhuma ciência, tão específicas se tornaram as ciências. Consequentemente, é preciso preparar de modo geral, i. e., para todas as ciências, i. e., preparar cientificamente — e para isso servem os Estudos Clássicos! — Que salto maravilhoso! Um raciocínio muito duvidoso! O que existe deve ter razão, mesmo depois de ter ficado claro que a razão em que se baseara até então já não tem mais razão.

5[44] O que se diz da simplicidade da Antiguidade vale também para a simplicidade do estilo; trata-se do que há de mais elevado, que se reconhece e se imita, mas é também o último. Que se lembre de que a prosa clássica dos gregos é também um desenvolvimento tardio.

5[45] O fundamento sobre o qual ainda se apoia a valorização geral da Antiguidade são preconceitos: fossem eles postos de lado, essa valorização se transformaria num ódio profundo. Ora, os filólogos também nutrem esses preconceitos? Então não conhecem a Antiguidade. Se não os nutrem — o que dizer de sua honestidade? Onde se evidencia, contudo, que eles mesmos deliberadamente a destroem?

5[46] Os filólogos conhecem o presente? Suas concepções sobre ele como “de Péricles”, seus erros de concepção, como quando falam de um espírito de Freitag congenial ao de Homero etc., sua lentidão, enquanto literatos, se adiantam. Sua renúncia ao sentido pagão, àquele mesmo que Goethe descobrira em Winckelmann como o mais característico da Antiguidade.

5[47] *Nosso posicionamento com relação à Antiguidade clássica é na base a causa profunda da improdutividade da cultura moderna: pois tomamos de empréstimo aos romanos helenizados toda essa ideia de cultura moderna. Precisamos estabelecer distinções na própria Antiguidade: enquanto conhecemos seu único período produtivo, condenamos toda a cultura alexandrino-romana. Mas ao mesmo tempo condenamos todo o nosso posicionamento com relação à Antiguidade e também nossa filologia!*

5[48] Há uma forma de se exercitar filologicamente e que é bem comum: alguém se lança, ou é lançado, impensadamente num campo de estudo: aí, busca de um lado para o outro, encontra algumas coisas boas e novas — mas numa hora de desatenção fala para si mesmo: que diabos isso tudo tem a ver comigo? No entremeio, envelheceu, habituou-se e continua assim, exatamente como no casamento.

5[49] No todo, a filologia de hoje perdeu suas linhas condutoras: aquelas que antes conduziam foram negadas. Mas, no todo, toda a sua influência e valorização ainda se funda na fama desse papel de condução anterior, p. ex., no humanismo.

5[50] Há coisas sobre as quais a Antiguidade pode ensinar e sobre as quais apenas com muita dificuldade eu me expressaria em público.

5[51] É quase cômico ver como quase todos os conhecimentos e artes da modernidade brotaram das sementes lançadas pela Antiguidade e como a Cristandade surge aqui apenas como uma cruel camada de gelo ao fim de uma longa noite — uma noite durante a qual foi necessário acreditar que a razão e a sinceridade das pessoas tinham acabado para sempre. A luta contra o ser humano natural produziu o ser humano inatural.

5[52] Há algo de desrespeitoso no modo como se apresenta a juventude para os antigos: ainda pior, é não pedagógico. O que então há de vir do conhecimento de coisas que o jovem não pode honrar com convicção? Talvez ele deva aprender a *acreditar*; e, por isso mesmo, eu não quero nada disso.

5[53] Àqueles que dizem: “Mas a Antiguidade permanece sempre como objeto de uma ciência pura, mesmo que todos os seus objetivos pedagógicos sejam retirados”, é preciso responder: o que é aqui uma ciência pura? Operações e qualidades precisam ser escrutinadas e quem as escrutina deve estar acima delas: então é preciso se preocupar primeiro em ultrapassar a Antiguidade. Enquanto isso não for feito, sua ciência não é pura, mas impura e limitada: como dá para sentir.

5[54] Como se dá com os filólogos fica claro em sua indiferença perante o surgimento de Wagner. Eles poderiam ter aprendido mais do que com Goethe — e não lançaram sequer um

olhar em sua direção. Isso mostra: eles não têm qualquer necessidade forte, do contrário, teriam sentido onde poderiam encontrar seu alimento.

5[55] *Plano para o capítulo 1.* Filologia, dentre todas as ciências, até aqui, a mais favorecida: em maior número, há séculos, promovida por todos os povos, encarregada pelo treino da mais nobre juventude e, com isso, a mais bela razão para se disseminar e para despertar o respeito. De que forma conquistou esse poder?

Inventário dos diversos preconceitos a seu favor.

Mas e se esses fossem reconhecidos como preconceitos? — A filologia continuaria a existir, mesmo que o interesse profissional e o ganha-pão não estivessem mais envolvidos? E se fosse dita a verdade sobre a Antiguidade e sua capacidade pedagógica para o presente?

*Cap. 2.* Em resposta a isso, que se veja a educação do filólogo, sua gênese: quando seu interesse é posto de lado, ele já não mais aparece.

*Cap. 3.* Se o público descobrisse que por trás da Antiguidade há algo verdadeiramente extemporâneo, então os filólogos não mais seriam contratados para educar.

*Cap. 4.* O poder da filologia hoje depende apenas de uma coligação entre os filólogos, que *não querem* ou *não conseguem* conhecer a Antiguidade, e a opinião pública, que mantém seus preconceitos em favor dela.

*Cap. 5.* O filólogo do futuro como cético com relação a toda a nossa cultura e, com isso, também destruidor da profissão de filólogo.

5[56] A filologia ainda existiria como ciência se seus servidores não fossem educadores com soldos? Na Itália existia algo assim. Quem ousaria comparar um alemão com Leopardi, p. ex.?

5[57] O efeito sobre não-filólogos é nulo. Se eles fossem imperativos e proibitivos, ó, que oposição encontrariam! Mas eles se rebaixam.

Os gregos de fato e sua dissolução através dos filólogos.

5[58] Toda história até hoje foi escrita da perspectiva do sucesso e, na verdade, com o pressuposto de uma razão por trás do sucesso. Mesmo a história grega: ainda não possuímos nenhuma. Mas é assim de modo geral: onde há historiadores que vejam as coisas sem serem dominados por absurdos difundidos? Eu só vejo um — Burckhardt. Por todos os lados, franco otimismo na ciência. A pergunta “o que aconteceria se isso e isso não houvesse ocorrido?” é rejeitada quase a uma só voz, embora seja a pergunta de fato cardeal, por meio da qual todo o resto se torna algo irônico. Aqui só é preciso que se encare a própria vida. Se se busca um plano por trás da história, basta que se busque isso nos objetivos de um homem poderoso, talvez de



toda uma geração, um partido. Todo o resto é confusão. — Mesmo na ciência natural há essa divinização da *necessidade*. —

A Alemanha tornou-se o caldeirão para o otimismo histórico: a culpa disso deve ser de Hegel. Mas foi justamente nisso que a civilização alemã exerceu sua influência mais fatal. Tudo o que é suprimido por meio do sucesso gradualmente se revolta; a vitória como o desprezo dos vencedores; sentimento servil e devoção perante o fato — “sentido para o Estado” é como se chama isso agora: como se isso precisasse ser plantado! Quem não compreende quão brutal e sem sentido é a história também não pode compreender o impulso para lhe conferir sentido. Ora, que se note quão rara é uma conscientização sensível acerca da própria vida, como no caso de Goethe: que tipo de racionalidade emergirá a partir dessas existências veladas e cegas, se operam caoticamente umas com as outras e também contra elas?

Então é particularmente ingênuo quando Hellwald, o autor de uma história cultural, rejeita todos os “ideais” porque a história sempre os põe de lado.

5[59] *Gregos e filólogos.*

Os gregos honram a beleza/ Filólogos são fofoqueiros e levianos  
desenvolvem o corpo/ detestáveis currais.

falam bem/ gogos.

religiosos iluminadores do cotidiano/ pedantes sujos.

ouvintes e espectadores/ pirracentos e criaturas noturnas.

em prol do simbólico/ incapacidade para o simbólico

virilidade livre/ apaixonados escravos do Estado

uma visão pura do mundo/ cristãos complicados

pensadores pessimistas/ filisteus

5[60] É verdade que o Humanismo e o Iluminismo fizeram uma aliança militar com a Antiguidade: então é natural que o inimigo do Humanismo deteste a Antiguidade. Mas a Antiguidade foi mal compreendida e totalmente falsificada pelo Humanismo: vista de forma mais pura, ela é uma evidência *contra* o Humanismo, contra a noção de uma natureza humana fundamentalmente boa etc. Os inimigos do Humanismo estão errados quando combatem a Antiguidade: eles têm aí um forte aliado.

5[61] Eu entendo religiões como *narcóticos*: mas, quando são dadas a povos como os alemães, são puros *venenos*.

6[62] Em que condição os gregos modelaram sua vida no Hades? Exangue, onírica, fraca: é a intensificação repetida da *velhice*: onde a memória falha ainda mais e o corpo mais ainda. A velhice da velhice — assim nós vivemos aos olhos dos helenos.

5[63] Quão *verdadeiros* eram os gregos, mesmo na pura invenção! Quão capazes foram de produzir poesia a partir da realidade, em vez de almejar evitá-la!

5[64] Educação é primeiro lição *do necessário*, depois, *do mutável* e *do variável*. Apresenta-se à juventude a natureza, indica-lhe sobretudo o poder de suas leis; em seguida, as leis da sociedade burguesa. Aqui surge a pergunta: isso *precisa* ser assim? Gradualmente, ele precisa de história para ouvir de que modo isso veio a ser. Mas ao mesmo tempo aprende que poderia ter sido diferente. Quanto poder o ser humano tem sobre as coisas? Essa é a pergunta em toda educação. Para mostrar quão diferentes as coisas poderiam ser, que se indiquem, p. ex., os gregos. Os romanos são necessários para que se mostre como isso *veio a ser*.

5[65] Os gregos como o único povo genial da história mundial; também como professores são assim, pois isso é o que mais entendem e sabem mais do que meramente se vestir e enfeitar com o que tomam de empréstimo, como fazem os romanos.

A constituição da *pólis* é uma invenção fenícia; até mesmo isso copiaram os helenos. Por muito tempo, eles estudaram tudo ao redor, como alegres diletantes; a própria Afrodite é fenícia. Eles também não se recusam a admitir suas importações e criações não originais.

5[66] Os egípcios são um povo  *muito mais literário* do que os gregos. Nisso, contra Wolf.

5[67] O primeiro grão em Elêusis, a primeira vinha em Tebas, a primeira oliveira, figueira.

5[68] Egípcios basicamente perderam seus mitos.

5[69] A *aparição corporificada* dos deuses, como a invocação a Afrodite em Safo, não deve ser entendida como licença poética, mas como alucinações frequentes. Muita coisa, como também o *desejo de morrer*, imaginamos de modo superficial como retórica.

5[70] Gregos, o *gênio* entre os povos.

Natureza infantil. Crédulos.

Apassionados. Vivem inconscientes da produtividade de seu gênio. Inimigos da constrição e estupidez. Dor. Atuação imprudente. Sua compreensão intuitiva da miséria, combinada com um temperamento dourado, genial e alegre. Profundidade de compreensão e glorificação do cotidiano (fogo, agricultura). Enganosos. A-históricos. A importância cultural da *pólis* instintivamente compreendida; centro e periferia favoráveis a grandes pessoas (o prospecto de um Estado comum, bem como a possibilidade de se dirigir a ele como um todo). O indivíduo

elevado ao mais alto poder por meio da *pólis*. Inveja, competitividade, como entre pessoas geniais.

5[71] As diversões dos espartanos consistiam em festivais, caçada e guerra; sua vida cotidiana era muito difícil. Em geral, seu Estado é uma caricatura da *pólis* e uma perversão da Hélade. O treinamento do espartano perfeito — mas que grandeza ele possuía para que seu treinamento precisasse ser tão brutal?

5[72] A cultura grega baseia-se na dominação exercida por uma classe numericamente pequena sobre uma população de cativos quatro ou cinco vezes maior. *Em termos de quantidade*, a Grécia era uma terra habitada por bárbaros. Como se pode considerar a Antiguidade *humana*? Contraste do gênio com o assalariado, o meio boi e animal de carga. Os gregos acreditavam numa disparidade de raça: Schopenhauer admirava-se que a natureza não tivesse preferido inventar duas espécies separadas.

5[73] O grego está para o bárbaro, como “animais livres, alados, estão para o mexilhão agarrado em seu rochedo, o qual precisa esperar o que o acaso lhe traz”. Uma imagem schopenhaueriana.

5[74] “Sempre ver no particular o geral é precisamente o traço fundamental do gênio”, Schopenhauer. Que se pense em Píndaro, em Προμήθεια [previdência] etc. “Temperança”, segundo Schopenhauer, tem suas raízes na *clareza* com que os gregos encaravam o mundo e eles próprios e por meio da qual se conscientizavam disso.

5[75] A “*ampla separação da vontade e do intelecto*” indica o gênio, e também os gregos.

5[76] “A *melancolia* associada ao gênio tem relação com o fato de que *quanto mais brilhantemente a vontade de viver é iluminada pelo intelecto, tanto mais claramente percebe a miséria da sua condição.*” Schopenhauer. Cf. os gregos!

5[77] Que diferença entre os romanos com sua seca seriedade e os gregos geniais! Schopenhauer: “A seriedade firme e prática da vida, que os romanos chamavam de *gravitas*, pressupõe que o intelecto *não negligencie* o serviço da vontade com o propósito de perseguir o que não tem relação com isso.”

5[78] A *moderação* dos gregos em seus esforços sensuais, comida e bebida, bem como seu prazer com isso: os Jogos Olímpicos e sua veneração — isso indica o que eles eram.

5[79] Com relação ao gênio, “o intelecto mostra as falhas de uma ferramenta usada para fazer algo que não estava entre seus propósitos quando foi feita.” “Com frequência, a vontade é deixada inoportunamente em espera: então o gênio se torna mais ou menos inútil para a vida; na verdade, sua influência faz pensar na loucura.”

5[80] “Quando o poder intelectual, anormalmente aumentado, de repente alcança com toda a sua energia as questões e misérias da vontade — lá onde tudo é monstruosamente expandido, de modo muito vívido, com cores muito brilhantes, numa luz muito clara — então o indivíduo cai em meros extremos.”

5[81] Falta aos gregos sobriedade. Sensibilidade excessiva, excitação nervosa e cerebral anormais, veemência e impetuosidade do querer.

5[82] O mais alegre fado que pode vir ao gênio é a liberação de ter que agir e a possibilidade de ficar ocioso: e isso os gregos sabiam valorizar. A bênção do trabalho! Os romanos chamavam de *nugari* [ninharias] todas as noções e pretensões dos helenos.

O gênio não tem um curso de vida alegre pois se coloca em disputa e guerra contra seu próprio tempo. Assim os gregos: esforçaram-se enormemente, de modo instintivo, a fim de forjar para si um abrigo seguro (na *pólis*). No final das contas, tudo veio abaixo na política. Eles foram forçados a resistir ao mundo externo: isso tornou-se cada vez mais difícil e, enfim, impossível.

5[83] Com a mudança de uma única palavra em Lord Bacon de Verulam, é possível dizer: *infimarum Graecorum virtutum, apud philologos, laus est, mediarum admiratio, supremarum sensus nullus* [a virtude dos mais baixos dos gregos, junto aos filólogos, é digna de louvor; a dos medianos, de admiração; a dos mais elevados não é sequer notada].

5[84] O caráter infantil dos gregos notado pelos egípcios.

5[85] A elevação do presente na imensidão e eternidade, p. ex., em Píndaro.

5[86] A curvatura não matemática dos pilares em Pesto, p. ex., é um análogo da modificação do andamento: vitalidade em vez de um movimento mecânico.

5[87] O trabalho da educação é transformar ações conscientes em mais ou menos inconscientes; nesse sentido, a história da humanidade é sua educação. Ora, o filólogo pratica um monte de ações inconscientes assim: o que eu quero pesquisar é de que modo seu poder, i. e., sua atuação instintiva, é o resultado de ações outrora conscientes que ele gradualmente passou a não mais sentir assim. *Mas essa consciência consistia em preconceitos*. Seu poder presente fundamenta-se *nesses preconceitos*, p. ex., a valorização da *ratio* [razão] por Bentley, Hermann. Os preconceitos são, como Lichtenberg diz, *os impulsos artísticos do ser humano*.

5[88] Espera-se a conquista de *habilidades* por meio de um engajamento com os antigos: antes, p. ex., a capacidade de escrever e falar. Mas o que se espera atualmente? — Pensar e inferir: mas isso não se aprende *com* os antigos, mas sim *através* dos antigos, por meio da ciência. Além disso, toda inferência histórica é condicional e pouco segura; seria preferível recorrer às ciências naturais.

5[89] *Proclo*, que venera de um modo festivo a lua crescente.

5[90] O treinamento hereditário do filólogo atual: dá-se certa esterilidade das percepções fundamentais, já que a ciência é capaz de impulsioná-las, mas não consegue fazer o mesmo com os filólogos.

5[91] A submissão política da Grécia é a maior derrota sofrida pela cultura, já que promove a monstruosa teoria de que só é possível zelar pela cultura quando se esteja armado até os dentes e vestido com luvas de boxe. O advento da Cristandade foi a segunda grande derrota: o poder bruto, por um lado, a estupidez, por outro, chegaram à vitória sobre o gênio aristocrático entre todos os povos. Ser um filo-heleno significa ser inimigo do poder bruto e da estupidez. Esparta foi a ruína da Hélade na medida em que obrigou Atenas a se lançar numa confederação e a se entregar de todo à política.

5[92] De modo geral, o *crescimento do poder militar da humanidade* é uma certeza. A vitória da nação *mais poderosa*: gradativamente, a medida desse “*ser poderoso*” é não apenas em termos *do corpo*, mas ainda mais em termos *da mente*.

5[93] Em *Sócrates*, temos diante de nós um claro *exemplo da consciência* de onde depois surgiram os *instintos do ser humano teórico*. Que alguém prefira morrer a se tornar velho e fraco na mente.

5[94] Com a Cristandade, teve ascendência uma religião que dizia respeito a uma condição pré-grega da humanidade: crenças em causas mágicas para tudo e qualquer coisa, sacrifícios sangrentos, medo supersticioso de punições demoníacas, baixa autoestima, êxtases e alucinações na formação, o ser humano transformado no campo de batalha entre espíritos bons e maus.

5[95] Teria sido muito *mais afortunado* que os *persas* em vez dos *romanos* tivessem se tornado senhores dos gregos.

5[96] O sentido senhoril de *ordem* e organização tornou a cidade dos atenienses imortal. — Os dez estrategos em Atenas! Um sacrifício grande demais no altar da inveja.

5[97] *Estatuto da Sociedade dos Extemporâneos*.

Cada membro deve enviar trimestralmente um relatório por escrito sobre sua atividade.

O.R.G.B.N.

5[98] Para uma introdução da edição completa das “Extemporâneas”.

Descrever a origem: meu desespero por causa de Bayreuth; não vejo mais nada que eu não saiba cheio de culpa. Descubro-me em reflexões mais profundas como alguém que foi lançado no problema mais fundamental de toda a cultura. Com isso, falta-me toda a vontade de continuar

a viver. Mas então volto a me dizer: se é preciso viver, que seja agora. — Considerava Strauss na verdade muito pequeno para mim: não queria lutar contra ele. Algumas poucas palavras de Wagner em Estrasburgo.

5[99] Se os romanos tivessem rejeitado a cultura grega: ela talvez tivesse sido totalmente destruída. De onde poderia ter surgido de novo? Cristandade, romanos e bárbaros — isso teria sido um massacre. Completamente destrutivo. Vemos o perigo sob o qual vive o gênio. Cícero é seguramente um dos maiores benfeitores da humanidade. — Não há para o gênio nenhuma Providência: apenas para as massas ordinárias das pessoas e suas necessidades há algo assim; encontram sua satisfação e, depois, sua justificação.

5[100] A grega πόλις [*pólis*] e o αἰὲν ἀριστεύειν [ser sempre excelente] desenvolvem-se a partir de uma inimizade recíproca. O elemento helênico e o filantrópico eram adversários, embora os antigos tenham se gabado bastante.

5[101] No mundo da disputa helênica, Homero é o grego pan-helênico.

A competitividade dos gregos mostra-se também no *sympósiion*, na forma de conversa perspicaz.

5[102] O gênio torna tributários seus os meio-talentosos: por isso os próprios persas enviavam seus emissários para oráculos gregos.

5[103] O politeísmo grego é dotado de muito espírito; é bem mais econômico em termos de espírito, quando se tem apenas um <Deus>.

5[104] A moral baseia-se não em religião, mas na πόλις [*pólis*].

Havia apenas sacerdotes de deuses individuais, não representantes da religião como um todo: logo, nenhum clero. Da mesma forma, não havia Escrituras sagradas.

5[105] Os “deuses vidas-fáceis” é o mais elevado elogio que o mundo já conheceu; no sentido de que: com quanta dificuldade se vive.

5[106] Se houve muitos filólogos talentosos? Duvido; pois a razão apenas muito lentamente consegue abrir caminho junto deles (numerar manuscritos etc.) — Filologia de palavras e de coisas — que querela estúpida! — e então a estima exagerada por qualquer homem perspicaz entre eles!

5[107] O Humanismo foi poderosamente cultivado por Carlos Magno, ao mesmo tempo em que ele se voltava contra o paganismo com as mais duras medidas. A mitologia antiga foi proscrita, a alemã, tratada como um crime. Acredito que a razão para isso tenha sido o sentimento de que a Cristandade já tinha acabado com a religião antiga: ela não era mais temida, mas usada por causa da cultura da Antiguidade latente nela. Temia-se o conjunto de deuses

alemães. — Uma enorme *superficialidade* na constituição da Antiguidade, quase só a valorização de suas capacidades formais e conhecimentos, deve ter sido cultivada aqui. Cumpre mencionar as forças que se colocaram no caminho de um aprofundamento da compreensão da Antiguidade. Para começar, 1) a cultura antiga foi usada como *meio* para a *aceitação da Cristandade*; é como a recompensa pela conversão. O que há de doce na mistura desse veneno. 2) Então foi preciso recorrer à ajuda da cultura antiga como armamento na proteção da Cristandade. Mesmo a Reforma não conseguiu se liberar dos Estudos Clássicos nesse sentido. Por outro lado, o Renascimento começou com os Estudos Clássicos num sentido mais puro, mas também mais avesso ao Cristianismo; isso indica o despertar da *honestidade* no sul, como a Reforma, no norte. Não puderam mais se associar com facilidade, pois uma propensão sincera pela Antiguidade torna não-cristão. Foi a Igreja que de fato *logrou* dar aos Estudos Clássicos um direcionamento *inócuo*: *o filólogo foi inventado*, como estudioso que de modo geral é um padre ou quase isso. Mesmo na região da Reforma aconteceu de castrarem os estudiosos. Por isso *Friedrich August Wolf* é notável, porque *libertou* sua categoria da disciplina da Teologia. Mas seu feito não foi inteiramente compreendido, pois um elemento agressivo e ativo, como se costuma relacionar com os poetas filólogos do Renascimento, não se desenvolveu. A libertação veio em prol da ciência, não das pessoas.

5[108] A *impopularidade* da nova cultura do Renascimento! Um fato terrível!

5[109] O que a Antiguidade atualmente significa para a arte moderna, a ciência e a filosofia? Não mais a sala do tesouro de todos os conhecimentos; no conhecimento da natureza e da história, foi superada. A opressão sob a Igreja foi quebrada. Atualmente é possível um conhecimento *mais puro* da Antiguidade, mas ao mesmo tempo *mais ineficaz*, mais fraco? — Isso está correto: se por “eficácia” se tem em mente eficácia sobre as massas; mas para a formação dos grandes espíritos a Antiguidade está *mais* poderosa do que *nunca*. Goethe como *poeta-filólogo alemão*; Wagner como um estágio ainda mais elevado: reconhecimento da única posição digna da arte; uma obra antiga jamais teve um efeito tão poderoso quanto a *Oresteia* sobre Wagner. O *filólogo castrado pela objetividade*, que em geral é um filisteu da educação e um guerreiro cultural [*Kulturkämpfer*], e que almeja um conhecimento puro é de fato um triste espetáculo.

5[110] Bentley era ao mesmo tempo *defensor fidei* [defensor da fé]; e Scaliger era certamente um inimigo dos Jesuítas, um inimigo bem agressivo.

5[111] Entre *nossas* mais elevadas formas artístico-filosóficas e aquele que é tido com acerto como o mais antigo período da Antiguidade não há contradição: eles se apoiam e sustentam mutuamente. Aqui se encontram minhas esperanças.

5[112] Há áreas em que a *ratio* [razão] produzirá apenas prejuízos e o filólogo, que se restringe a isso, está perdido e jamais pode vislumbrar a verdade, p. ex., no estudo da mitologia grega. Naturalmente, nem mesmo um visionário pode reivindicar algo aqui: é preciso ter uma imaginação grega e algo da religiosidade grega também. Sequer um poeta precisa ser consistente consigo mesmo: em geral, consistência é a última coisa que os gregos entenderiam.

5[113] Quase todas as divindades gregas são acumulações, uma camada sobre a outra: algumas misturadas, algumas precárias. O processo de cientificamente distingui-las não me parece muito possível, pois não há nenhum bom método para isso. A miserável conclusão da analogia é aqui uma ótima conclusão.

5[114] Quão afastado dos gregos é preciso estar para lhes atribuir uma autoctonia tão estreita como Ottfried Müller! Quão cristão defender com Welcker que os gregos eram originalmente monoteístas! Que tormento os filólogos provocam para si mesmos com a pergunta sobre Homero e a escrita, sem se darem conta do fato muito mais importante de que a arte grega tinha uma grande resistência interna à escrita e não queria ser lida.

5[115] Os gregos eram monstruosamente dados à paixão de fabular. Mesmo na vida cotidiana era difícil para eles manterem-se afastados do “mítico”, da trapaça: assim, todo povo de poetas tem uma tal paixão pela mentira junto com a ingenuidade para isso. Os povos vizinhos achavam isso tudo bem duvidoso.

5[116] Viver nas montanhas, viajar muito, mexer-se com velocidade — nisso é possível comparar-se aos deuses gregos atualmente. Conhecemos também o passado e quase o futuro. O que um grego diria, se ele nos visse? —

5[117] Os deuses tornam os seres humanos ainda *piores*; assim é a natureza humana. Se não gostamos de alguém, desejamos que ele fique pior e alegramo-nos com isso. Isso faz parte da sombria filosofia do ódio, que ainda não foi escrita, pois ela permanece inteiramente *pudendum* [vergonhosa], o que todo mundo sente.

5[118] O pan-helênico Homero tem prazer com a frivolidade dos deuses; mas é admirável como ele consegue lhes devolver dignidade. Essa imensa capacidade de se exaltar é grega.

5[119] *Tucídides* sobre o *Estado*.



O elemento *tirânico* em cada aristocrata bem nutrido: isso se revela nas preces (Xenofonte, Sócrates). Eles mantinham-se mutuamente dentro de limites: o povo, por sua vez, mantinha todos eles dentro de limites, tanto quanto era capaz.

5[120] De onde vem a *inveja dos deuses*? Não se acredita aí numa calma e silenciosa felicidade, mas apenas numa que seja soberba. Os gregos devem tê-la considerado intolerável; suas almas incomodavam-se muito facilmente: exasperava-os ver um felizardo. Isso é *grego*. Quando havia alguém de talento excepcional, o número de invejosos devia ser enorme; se então lhe ocorresse um infortúnio, deviam dizer “aha! ele era muito arrogante”. E cada um deles teria agido exatamente do mesmo jeito, caso tivesse talento para isso; e cada um deles teria se alegrado em interpretar o papel do deus que lança o infortúnio.

5[121] Os deuses gregos não exigiam conversão e não costumavam ser tão cansativos e importunos: por isso, era possível levá-los a sério e acreditar neles. No tempo de Homero, a essência grega já estava pronta: leveza de imagens e fantasia é algo necessário para acalmar e liberar o temperamento excessivamente apaixonado. Se acaso se expressasse o entendimento dos gregos, quão amarga e cruel sua vida apareceria! Eles não se enganam. Mas velam a vida com mentiras: Simônides aconselha a se tomar a vida como a um jogo; a seriedade era bem conhecida por eles como dor. O sofrimento humano é um júbilo para os deuses, quando se canta acerca disso para eles. Os gregos sabiam disto, que apenas por meio da arte o sofrimento pode ser transformado em júbilo; *vide tragoediam* [que se leve em conta a tragédia].

5[122] O povo verdadeiramente estudioso, o povo de literatos, eram os egípcios, não os gregos. O que parece ciência entre os gregos teve origem entre os egípcios e, depois, voltou para eles, misturando-se com as antigas correntes de novo. Cultura alexandrina é uma mistura do helênico e do egípcio: e se o mundo moderno se associa com a cultura dos antigos, então ela...

5[123] O *vidente* precisa ser amoroso, do contrário não tem a confiança das pessoas: veja-se Cassandra.

5[124] Filologia Clássica é o lar do mais raso esclarecimento [*Aufklärung*]: empregada sempre de forma desonesta, gradualmente tornada de todo sem efeito. Seu efeito é apenas mais uma ilusão dos modernos. Na verdade, trata-se apenas de uma classe de educadores, que não é composta de sacerdotes: por isso, o Estado tem interesse na questão.

Sua utilidade foi totalmente exaurida; enquanto, p. ex., a história da Cristandade ainda mostra seu poder.

5[125] Das conversas sobre filologia, quando vêm de filólogos, nada se pode aprender; trata-se do mais puro blábláblá, como, p. ex., Jahn (*Significado e lugar dos Estudos da Antiguidade na*

*Alemanha*). Nenhuma compreensão do que deve ser justificado, do que deve ser defendido: só fala assim quem nunca imaginou que pudesse ser de fato atacado.

5[126] Simplesmente não é verdade que os gregos encaravam apenas esta vida. Eles também sofreram a angústia da morte e do inferno. Mas sem qualquer arrependimento ou contrição.

5[127] “Ardilosa e mútua destruição (inevitável, enquanto uma única *pólis* existir), sua inveja contra tudo de elevado, sua cobiça, a confusão de seus costumes, a escravização das mulheres, sua falta de escrúpulos perante juramentos, em assassinatos e massacres.” B[urckhardt].

5[128] O imenso poder do autocontrole, p. ex., no cidadão, em Sócrates, que era capaz de qualquer perfídia.

5[129] As qualidades do gênio sem genialidade podem ser encontradas nos helenos médios, ou seja, todas as mais perigosas qualidades de espírito e caráter.

5[130] O “sofredor” é helênico. Prometeu, Hércules.

O *mito heroico* tornou-se *pan-helênico*; isso se deve evidentemente a um poeta.

5[131] *Wagner* desenvolve a fantasia humana interior; gerações posteriores serão espectadores de obras plásticas. A poesia *precisa* preceder a arte plástica.

5[132] “Educação clássica”! O que se vê nisso? Algo sem qualquer efeito — a não ser, a liberação das obrigações militares e um título de doutor!

5[133] Sentir a profissão de filólogo como um problema.

5[134] *Wagner* estima sua arte demais para se esconder num canto como Schumann. Que ele se renda ao público (*Rienzi*) ou o público a ele. Ele ergue-o a seu nível. Mesmo os pequenos desejam um público, mas eles o procuram com meios não-artísticos, como a imprensa, Hanslick etc.

5[135] *Filólogos* que conversam sobre sua ciência jamais alcançam as *raízes*, jamais colocam a filologia como problema. Má consciência? Ou desconhecimento?

5[136] “Esclarecimento” [*Aufklärung*] e educação alexandrina é — no melhor dos casos! — o que os filólogos querem. Não helenismo.

5[137] A *consistência* que se estima num estudioso, quando aplicada aos gregos, é pedantismo.

5[138] Educação clássica! Se pelo menos houvesse nela tanto paganismo quanto Goethe encontrou e louvou em Winckelmann, não seria demais. Mas, agora, misturada ou adulterada pelo Cristianismo totalmente errôneo de nossos tempos — isso é demais para mim e preciso me aliviar, exprimindo meu desgosto de uma vez por todas. — Acredita-se de fato em magia no que diz respeito a essa “educação clássica”; mas, naturalmente, aqueles que mais possuem a

Antiguidade deveriam ser os que mais têm essa educação, isto é, os filólogos; mas o que há de clássico neles?

5[139] Antes, atribuía-se ao demônio ou a espíritos maus os próprios desejos e tentações; atualmente isso é tido por um conto de fadas. Da mesma forma, um dia também será considerado conto de fadas agradecer a um deus por seus bons impulsos e sucessos. Ambos são formas de alívio; tornam-se as coisas mais confortáveis dessa forma. Demonstrar de que modo, em religião, tudo é assumido principalmente em nome do *conforto*: sempre prontas e por perto, as evasivas e desculpas.

5[140] Cinco anos de silêncio. Estudantes, tutor, educador.

5[141] *O que é talento? — Desejar um fim elevado e os meios para alcançá-lo.*

5[142] Filólogos são o tipo de gente que usa o sentimento vazio das pessoas modernas acerca da própria inadequação, e isso para ganhar dinheiro e pão.

Eu conheço-os; eu mesmo sou um deles.

5[143] Os estudiosos alemães e autoproclamados pensadores, afastados da verdadeira história, fizeram da história seu tema e, como teólogos natos, buscaram uma prova de sua racionalidade. Temo que um tempo posterior reconhecerá nessa contribuição alemã para a cultura europeia o mais miserável dos dotes: sua história é falsa!

5[144] Tratamos nossos jovens como se fossem homens educados, maduros, quando lhes apresentamos os gregos. *O que especificamente é próprio da essência grega para a juventude?* No final das contas, acabamos por enfatizar *formalismos* e *detalhes*. Tais considerações são lá coisa para gente jovem? —

Afinal, oferecemos às pessoas jovens a melhor e mais elevada visão panorâmica dos antigos? Ou não? *A leitura* dos antigos é colocada nesses termos.

Acredito que o estudo da Antiguidade foi colocado no momento errado da vida. Só ao fim de nossos vinte anos é que alvorece.

5[145] Todas as dificuldades do estudo histórico *esclarecido* por meio do maior exemplo.

A que ponto nossa juventude não tem afinidade com os gregos.

Consequências da filologia:

Antecipações arrogantes

educação filisteia

supervalorização da leitura e da escrita

superficialidade

alienação do povo e das necessidades populares.

Os próprios filólogos, historiadores, filósofos e juristas, todos estão imersos nessa caligem.

Conhecimentos *reais* deveriam ser ensinados à juventude.

Da mesma forma, arte real.

Então, mais adiante na vida, surgirá também o desejo por história *real*.

*Filólogo*, sua origem de modo geral e agora.

*A juventude e o filólogo*.

*As consequências da filologia*.

*Tarefa para a filologia*: extinção.

*A desumanidade*: ausente mesmo da *Antígona*, mesmo da *Ifigênia* de Goethe.

A falta de *Esclarecimento* [*Aufklärung*].

A política não compreensível para o jovem.

A poética — uma má antecipação.

5[146] *Crítica do desenvolvimento*.

Falsos pressupostos sobre um desenvolvimento *natural*.

A *degeneração* encontra-se bem perto por trás de *toda* grande manifestação; a todo momento, o início do fim está aí. A degeneração encontra-se na imitação fácil e na compreensão exterior dos grandes modelos; i. e., o modelo provoca naturezas vaidosas a imitá-lo, reproduzi-lo ou superá-lo.

A ligação entre um gênio e outros raramente é uma linha reta: entre Ésquilo e Sófocles não há nenhuma. Uma quantidade de vias de desenvolvimento surge como possibilidade *depois* de Ésquilo; Sófocles seguiu *uma* delas.

O que há de fatal em todos os grandes talentos: eles carregam todo o resto consigo e arruinam tudo em torno de si, como Roma se encontrava no meio de um deserto. Muitas forças, ainda embrionárias, são sufocadas assim.

A indicar quão *disseminada* é a degeneração, mesmo na Hélade; quão rara e breve é a grandeza; quão inadequadamente (do lado errado) é estimada.

Quão rígido deve ter sido o começo da tragédia com Téspis! I. e., as imitações artísticas de orgias primevas. Assim também foi a prosa muito rígida em comparação com o verdadeiro discurso.

Os perigos são: sentir prazer com o conteúdo ou se mostrar indiferente ao conteúdo e almejar os charmes estéticos do som etc.

O elemento agônico também é o perigo para todo desenvolvimento; ele superestimula o impulso para criar. — O mais feliz evento no desenvolvimento é quando vários gênios se limitam mutuamente.

Será que não são muitas as grandiosas possibilidades arruinadas ainda em germe? Quem consideraria possível, p. ex., o surgimento de um Teócrito em seu tempo, se ele não tivesse nascido aí?

O maior de todos os fatos permanece sempre o precocemente pan-helênico Homero. Tudo o que há de bom vem dele; mas, ao mesmo tempo, ele permaneceu como o mais violento obstáculo que jamais houve. Ele arruinou os outros e, por isso, todos os que são sérios tentam disputar contra ele, em vão. Homero venceu sempre.

O elemento destrutivo de grandes potências espirituais também é visível aqui, mas que diferença entre a potência de Homero e uma Bíblia!

O prazer na embriaguez, o prazer na astúcia, na vingança, na difamação, na obscenidade — em tudo o que foi *reconhecido* pelos gregos como humano e, por isso, introduzido na construção da sociedade e seus costumes. A sabedoria de suas instituições encontra-se na ausência de uma separação entre bem e mal, preto e branco. A natureza, tal como se mostra, não é negada, mas apenas *ordenada*, segundo certos cultos e dias específicos. Essa é a raiz de todo o sentimento de liberdade da Antiguidade; procurou-se uma forma de alívio das forças da natureza, não sua destruição ou negação. — O sistema total dessa nova ordem é então o *Estado*. Ele se erguia não sobre indivíduos específicos, mas sim sobre características humanas médias: em sua fundação mostra-se a *agudeza de observação* e o *sentido para o factual*, ainda mais para o que há de tipicamente factual, que preparou os gregos para o conhecimento da história, da geografia etc. Não foi a uma moralidade especificamente sacerdotal que a fundação do Estado se deveu. De onde os gregos conseguiram essa liberdade? Certamente de Homero; mas de onde ele a conseguiu? — Os poetas não são as mais sábias e lógicas das criaturas; mas têm o prazer com cada tipo de realidade particular e não querem negar isso, mas sim moderá-lo para que não arruíne todo o resto.

5[147] A necessidade de formas de alívio, de κάθαρσις [*kátharsis*], um princípio fundamental da natureza grega.

Acumulação e formas de alívio em poderosos, periódicos arroubos separados. Explicar a *tragédia* a partir disso?

5[148] Mentes filosóficas precisam ocupar-se com isso e oferecer de uma vez por todas uma síntese da Antiguidade: assim que isso for oferecido, ela será superada. No que diz respeito a

todas as fraquezas que incomodam, ainda se é muito dependente da Antiguidade para que se possa continuar a tratá-la de modo morno. O mais monstruoso crime da humanidade, que é ter tornado possível a Cristandade, é *culpa* da Antiguidade. Com o fim da Cristandade, a Antiguidade também terá fim. — Atualmente ainda está muito perto de nós para que seja possível fazer justiça. Foi usada da forma mais atroz para a opressão e suportou a opressão religiosa sob a máscara da “formação”. O cúmulo da zombaria foi: “a Antiguidade foi superada por meio da Cristandade”! Isso foi um dado *histórico* e é por isso que seu estudo se tornou inócuo. Por isso é tão plausível achar a ética cristã “mais profunda” do que a de Sócrates! Seria possível medir-se contra Platão! É uma nova reencenação da mesma disputa que já aconteceu nos primeiros séculos. Exceto porque atualmente um espectro completamente pálido está no lugar da Antiguidade, antes tão clara, e mesmo a Cristandade se tornou bem espectral. É uma luta depois da batalha decisiva, um choque posterior. Enfim, todas as forças a partir das quais se ergueu a Antiguidade apresentam-se à luz do dia em sua forma mais crua na Cristandade. Não é nada de novo, e extraordinário apenas em sua quantidade.

5[149] Argh, é uma história miserável, a história da filologia! A mais nauseabunda erudição; preguiçosa, inativa indiferença; medrosa submissão. — Quem teve algo de livre?

5[150] O culto religioso pode ser remontado a um *ato de subornar* ou *mendigar* o favor da divindade. O que importa é saber onde seu desfavor precisa ser temido. — Então, quando não se pode ou não se quer alcançar o sucesso *por meio das próprias forças*, recorre-se a poderes sobrenaturais: para *alívio do esforço de viver*. Quando *não* se quer ou *não* se pode corrigir algo *por meio da própria ação*, implora-se aos deuses uma graça e um perdão para *alívio da consciência pesada*. Os deuses foram inventados para a *conveniência* das pessoas: enfim, também seu culto como a soma de toda a *recreação e diversão*.

Que se dê fim a eles: todos os fardos ficam mais pesados e há muito menos facilidade. — Onde os Olímpicos abandonaram, lá a vida grega ficou mais escura. — Onde *pesquisamos* e trabalhamos, lá os gregos festejam festivais. Eles são *festivos*.

Eles não veem os deuses como mestres e a si mesmos como escravos, como os judeus. Sua concepção é a de uma casta mais alegre e poderosa, uma imagem do mais bem-sucedido espécime de sua própria casta, isto é, um ideal sem contrariedade à sua própria essência. Sentem-se completamente afins a ele. Há também um mútuo interesse, um tipo de aliança. Quando tais deuses são criados, pensa-se *de modo nobre* acerca de si mesmo. E então mesmo o mendigar e o subornar seu favor tem alguma *nobreza*. Trata-se de uma relação como entre

uma aristocracia inferior e uma superior; enquanto os romanos têm uma verdadeira religião campestre, temor de duendes e assombrações.

5[151] Quero tornar-me mestre da literatura, para que eu, p. ex.,

compare as ἀναγνωρίσεις [reconhecimentos]

os prólogos no drama etc.

5[152] Esboço para 18 aulas

9. *Honras* junto a cidades, governantes, festivais, sacrifícios etc. Tiranos.

18. *Formas de morte*.

10. *Grupos de associados*, da mesma aspiração.

11. *Difusão por escolarização*.

12. *Alunos rebeldes*.

6. *Não gregos e gregos*, divisão geográfica.

7. *Escravos e pessoas do mais baixo estrato*.

8. *Pessoas muito nobres*.

13. *Inimizades pessoais*, disputas.

17. *Influência no estado* e ser posto de lado.

14. *Silenciar*.

15. *Menosprezo e incompreensão do passado*.

16. *Difusão por meio de aulas, viagens*, livros, bibliotecas.

2. *Nossas perdas*, tamanho, razões das perdas.

5. *As obras de arte para todos* e aquelas para um círculo limitado.

3. *Alguns princípios* para o estudo da literatura.

1. *Crítica do desenvolvimento*, valor absoluto.

4. *Falsificações*. Mitologia literário-histórica.

5[153] Um governante é sempre uma caricatura, algo excessivo; e, quando um povo ainda precisa de um governante, isso é a prova de que o impulso político do indivíduo ainda é fraco. Quem já provou algo melhor pensa com aversão em ter que olhar para cima e, com compaixão, naqueles que agem como se olhassem “de cima”.

5[154] Quando vejo que todos os países atualmente promovem a educação clássica, digo para mim mesmo “quão inócua ela deve ser!” E então, “quão útil ela deve ser”. O que conquista

esses países é a glória de promover a “educação liberal”. Que se considere o filólogo para avaliar corretamente essa “liberdade”.

5[155] No *culto religioso* conserva-se um estágio *anterior* da cultura, isto é, “sobrevivências”. As épocas que as festejam não são aquelas que as inventaram. O contraste é frequentemente muito claro. O culto grego conduz-nos de volta a uma direção e moralidade pré-homéricas; é quase o que conhecemos de mais antigo dos gregos; mais antigo do que a mitologia, que os poetas essencialmente transformaram, pelo menos tal como a conhecemos. — *Pode-se chamar esse culto de grego?* Duvido. Eles são aperfeiçoadores, não inventores. Eles *conservam* por meio de seu belo aperfeiçoamento.

5[156] O que para sempre *nos separa* da *cultura antiga* é que seus *fundamentos* se tornaram para nós completamente *arruinados*. Uma crítica dos gregos é, ao mesmo tempo, uma crítica da Cristandade, já que têm os mesmos fundamentos com crenças em fantasmas, cultos religiosos, encantamento da natureza. — Ainda há uma quantidade de estágios *sobreviventes*; mas estão na iminência de *arruinar-se*.

*Essa seria uma verdadeira tarefa: descrever a perda irreparável da Grecidade, e da Cristandade com ela, bem como das fundações de nossa sociedade e política até hoje.*

5[157] Tarefa: a inevitável *morte da cultura antiga*. É preciso descrever a grega como modelo e indicar a que ponto toda a cultura se baseia em conceitos que estão ruindo.

A perigosa importância da *arte*: como guardiã e galvanizadora de conceitos mortos e moribundos. Da *história*, na medida em que quer nos conduzir de volta para sentimentos que superamos. Sentir “historicamente”, “ser justo como o passado” só é possível se estamos ao mesmo tempo acima e *além* dele. Mas o perigo na empatia exigida aqui é grande: deixemos os mortos enterrarem seus mortos para que nós próprios não fiquemos com cheiro de cadáver.

5[158] *A morte da cultura antiga.*

1. O sentido dos Estudos da Antiguidade até hoje, obscuro, desonesto.
2. Tão logo reconhecem seu fim, condenam-se à morte; pois seu fim é descrever a cultura antiga como uma cultura a ser destruída.
3. Compilação de todos os conceitos a partir dos quais a cultura helênica se formou. Crítica da religião, arte, sociedade, estado, moralidade.
4. A cultura cristã é rejeitada com ela.
5. Arte e história — perigosas.
6. Substituição dos Estudos da Antiguidade, que se tornaram inúteis para a educação da juventude.



Então a tarefa da ciência da *História* [*Geschichte*] está liberada e ela própria se torna supérflua: quando todo o círculo internamente coerente das aspirações passadas foi condenado. Seu lugar precisa ser ocupado pela ciência do *futuro*.

5[159] O *professor de leitura e escrita* e o *revisor* são os protótipos do filólogo.

5[160] Nossos filólogos estão para verdadeiros educadores como os curandeiros dos selvagens estão para verdadeiros médicos. Que espanto para a posteridade longínqua!

5[161] *Tudo com crítica*.

2. Literatura.

2. Conceitos religiosos.

2. Conceitos morais.

1. Educação.

1. Relação de gênero, de país etc. de classe.

2. Estado.

1. Arte da fala, conceito de civilizado e incivilizado.

2. A filosofia e a ciência.

1. Sobre a filologia clássica e a Antiguidade na Modernidade.

1. Sobre gregos e romanos.

Depois de cinco anos e meio, isto é, do outono de 1875 à páscoa de 1881. A páscoa de 1882 mais sete anos e meio serão meados de 1889, p. ex., mais ou menos com 45 ou 46 anos de idade.

5[162] Os poetas são naturezas retrógradas e pontes para tempos totalmente distantes; são sempre verdadeiros epígonos. Mas são necessários? Pode lhes ser objetado o mesmo que à religião, i.e., que eles oferecem *conforto temporário* e têm algo de paliativo. Eles impedem que as pessoas trabalhem de verdade para sua própria melhoria, já que suprimem e distraem o sofrimento da insatisfação.

5[163] Os *meios* que as pessoas empregam *contra a dor* são frequentemente *entorpecentes*. Religião e arte fazem parte dos entorpecentes por meio da representação. Elas harmonizam e acalmam; trata-se de um estágio da *medicina inferior* que se dedica às dores do espírito. *Eliminação da causa do sofrimento* por meio de uma *simulação*, p. ex., quando uma criança morre, simular que ainda vive, ainda mais bela, e que há de acontecer um reencontro. Assim deve ser a religião para o pobre, com sua consolação.

A tragédia ainda é possível para quem já não acredita em nenhum mundo metafísico? Convém indicar que mesmo o *que há de mais elevado* na humanidade atual se ergueu com base nessa medicina inferior.

5[164] Voltamos nosso olhar para um considerável lapso de tempo da humanidade; como será uma humanidade que voltar seu olhar para nós de uma tal distância?, um tempo que nos encontra ainda afogados nas ruínas da cultura antiga?, que encontra sua salvação apenas em “ser prestativo e bom” e recusa todas as outras consolações? — Também a beleza vem da cultura antiga? Acredito que nossa *hediondez* venha de nossas ruínas metafísicas; a causa é nossa confusão moral, nossa miséria matrimonial etc. A pessoa bela, a pessoa saudável, temperada e empreendedora, torna tudo ao seu redor também belo, à sua semelhança.

5[165] Na natureza divina e no culto dos gregos, é possível encontrar todos os sinais de uma antiquíssima situação cruel e sombria; tivessem os gregos permanecido nela, teriam se tornado algo muito diverso. *Homero* liberou-os com a frivolidade característica de seus deuses. A transformação de uma *religião selvagem e sombria numa religião homérica* é certamente o *maior dos eventos*. Que se se levem em conta as contracorrentes, as manifestações de antigas representações, a adoção de representações afins e estrangeiras.

1. Pré-história cruel e sombria. Fetichismo. Sacrifício humano etc. Medo da morte e culto a ela.
2. Espetáculos do culto.
3. Impulsos posteriores e retornos da religião sombria mais antiga.
4. Formas de alívio e frivolidade da religião. Poetas da Jônia.
5. Entorpecentes e desculpas contra a dor e as dificuldades da vida.
6. Discutir e criar em torno ao mito; misturar e reconciliar.
7. A descrença.
8. A arte como força totalmente conservadora e contrária ao esclarecimento [*Aufklärung*].
9. O Estado busca seu fundamento no religioso. Também a sociedade.
10. A religião, concebida para divertir o povo, mantendo-o a salvo da miséria e do tédio.

#### *Culto.*

1. Prece. (Maldição, juramento.)
2. Sacrifício.
3. Êxtase e seus meios. Mântica. Oráculo. Exorcismo. Magia. O sacerdote.
4. Orientação. (Forma do templo)

5. Purificação. (Mistérios.)
6. Formas complexas: festivais com espetáculos.
- a) Cultos do Estado.
  - b) Cultos familiares.
  - c) Culto doméstico.
  - d) Culto dos mortos.

5[166] *Sobre religião.*

I O amor é o estratagema da Cristandade em sua ambiguidade. (O amor sexual na Antiguidade concebido de forma pura por Empédocles.)

II O amor cristão, baseado na negação.

III A atividade do cristão em contraste com a calma budista.

IV Nenhuma religião da vingança e punição! Os judeus, o *pior* povo.

V Ideias importadas: morte por representação.

VI O Estado clerical. Hipocrisia. Aversão a lidar seriamente com todos os problemas. (Sacrifício ritual, coerção dos deuses.)

VII O maior pecado contra o entendimento da humanidade é a Cristandade histórica.

VIII Deus inteiramente supérfluo.

IX O declínio da humanidade: nada eterno.

X Irrelevância de todos os motivos, impureza do pensamento, enganos de todos os tipos, classes e aspirações.

XI Viver apenas sob ilusões ou ao modo difícil, sem esperança, sem engano, sem providências, sem redenções e imortalidades, mas com um olhar de amor compassivo para si mesmo. Abismo entre as duas cosmovisões, a cotidiana e a dos mais raros instantes de sentimento e pensamento. (Desprezo e amor, entendimento e sentimento igualmente poderosos.) Essa concepção de religião requer o conhecimento (como ferramenta para o entendimento capaz de desprezar as fraquezas e a falta de propósito das pessoas). Quanto maior o conhecimento, tanto mais se eleva a consciência do mundo. — A luta contra a necessidade — um princípio da vida. O entendimento do que há de ilusório em todos os objetivos e na compaixão consigo mesmo — o outro.

5[167] *Sobrepular* a Grecidade por meio da ação deveria ser a tarefa. Mas para isso seria preciso conhecê-la primeiro! — há uma profundidade que é apenas desculpa para a inação. Que se

pense no que Goethe entendia da Antiguidade; certamente não tanto quanto um filólogo e, ainda assim, o bastante para levá-lo a uma emulação frutífera. Ninguém *deveria* saber mais sobre algo do que também pudesse criar. Além disso, o único modo de verdadeiramente *conhecer* algo é quando se procura *fazê-lo*. Que se tente viver ao modo antigo — chega-se cem léguas mais perto dos antigos assim do que com toda a erudição. — Nossos filólogos não mostram que eles de algum modo *emulam* com a Antiguidade — por isso, *sua* Antiguidade é sem efeito sobre os alunos.

*Programa de competição* (Renascimento, Goethe) e *programa de desesperação!*

5[168] *Não há nada de muito importante* num autor corretamente editado.

5[169] A noção errada acerca do engajamento com os antigos atrapalha mesmo os melhores.

5[170] As ciências serão talvez um dia conduzidas pelas mulheres: os homens devem tornar-se criativos: Estados, leis, obras de arte etc.

5[171] Seria preciso estudar a Antiguidade *exemplar* exatamente como se estuda uma pessoa *exemplar*: imitando tanto quanto se for capaz de compreender e, quando o modelo for muito distante, ficando atento às vias e preparações, *descobrimo* estágios intermediários.

O critério do programa encontra-se aí: deve ser estudado *apenas o que nos incita à imitação*, o que se compreende com amor e demanda ser passado adiante. Isso seria o *mais correto*: um cânone *progressivo com modelos exemplares, apropriados para crianças, jovens e pessoas mais velhas*.

5[172] *Desse modo* Goethe apropriou-se da Antiguidade: sempre com uma alma competitiva. Mas quem mais? Nada se vê de uma pedagogia cuidadosamente pensada desse modo: quem sabe que existem conhecimentos da Antiguidade para os quais a juventude não está preparada?

5[173] O caráter *pueril* da filologia: pensada para alunos por professores.

5[174] Uma forma sempre *mais geral* do *exemplar*: primeiro, pessoas; então, instituições; finalmente, direções, objetivos ou falta deles.

A mais elevada forma: *superação do modelo* com a reversão de tendências para instituições, de instituições para pessoas.

5[175] O *avanço de uma ciência ao custo do ser humano* é a coisa mais destrutiva do mundo. O ser humano atrofiado é uma regressão para a humanidade; ele lança sua sombra sobre cada época. Isso corrompe a convicção, o propósito natural da ciência específica: ela própria no final das contas vem abaixo; ela parece bem avançada, mas se mostra sem efeito ou apenas com efeitos imorais sobre a vida.

5[176] Seres humanos não existem para serem explorados como *coisas!*

5[177] Da muito imperfeita filologia e do conhecimento da Antiguidade veio uma corrente de liberdade; a nossa, muito desenvolvida, escraviza e se põe a serviço dos ídolos do Estado.

5[178] Quanto melhor a organização do Estado, tanto mais apática a humanidade.

Fazer o indivíduo *desconfortável*: minha tarefa!

Apelo de liberação do indivíduo na luta!

Os picos do intelecto têm seu *tempo* na história e a energia herdada entra aí. No Estado ideal isso desaparece.

5[179] A cultura intelectual da Grécia, uma aberração do enorme impulso político em prol do ἀριστεύειν [ser excelente]. — A πόλις altamente avessa à nova educação. *Apesar disso*, a cultura existia.

5[180] O supremo juízo sobre a vida a partir apenas da suprema energia da vida; o espírito precisa ficar o mais distante possível da *apatia*.

Nos períodos *intermediários* da história mundial, o juízo será o mais correto pois é aí que os maiores gênios existem.

*Produção do gênio* como a única coisa que pode verdadeiramente *estimar* e *negar* a vida.

5[181] Walter Scott amava estar em sociedade porque queria contar histórias; ele treinava como um virtuose treina sete horas de piano.

5[182] *Salvai vosso gênio!* deveria ser dito às pessoas. Liberaí-o! Fazei tudo para desacorrentá-lo!

5[183] Os fracos, pobres de espírito, não *têm o direito* de julgar a vida.

5[184] Quando bons amigos etc. louvam-me, civilidade e simpatia me levam a abertamente parecer estar alegre e agradecido; mas em verdade isso me é indiferente. Minha natureza própria é totalmente inerte com relação a isso e não pode ser alterada um passo sequer do sol ou da sombra em que se encontra. — Mas as pessoas querem causar alegria por meio do louvor e ficariam ofendidas se não ficássemos alegres com seu louvor.

5[185] Não se deve esperar do futuro da humanidade o que certas épocas do passado produziram, p. ex., os efeitos do sentimento religioso. Talvez o tipo do santo só seja possível segundo certa propensão do intelecto, a partir de algo que já acabou. Mesmo a *elevação* da inteligência talvez tenha sido reservada a uma época da humanidade. Imensa energia da vontade, transferida para esforços mentais (aberração) — possível apenas enquanto essa selvageria e energia fossem amplamente cultivadas. A humanidade talvez chegue mais perto de seu objetivo no meio do caminho do que no fim. — Forças das quais a arte depende poderiam

ser extintas, p. ex., o prazer na mentira, na ambiguidade, no simbólico etc., mesmo a embriaguez poderia se tornar detestável. E basicamente: quando a vida está organizada no Estado ideal, não há mais poesia do presente possível; no melhor dos casos, ela encara o passado com nostalgia, em busca do tempo de um Estado não ideal.

5[186] Infância e juventude têm seu fim em si; não são um *estágio*.

5[187] Gostaria de um livro sobre o modo de vida dos estudiosos.

5[188] *Objetivos*.

O valor da vida apenas pode ser medido por meio do *mais elevado intelecto* e do coração mais quente.

Como as mais elevadas inteligências são produzidas? —

Os objetivos de produzir *bem-estar humano* são em geral totalmente *diversos* dos de produzir a mais elevada inteligência. O bem-estar é muito apreciado e tomado de forma totalmente superficial, bem como a escola e a educação.

O Estado ideal, com o qual os socialistas sonham, destrói o fundamento das grandes inteligências, a energia violenta.

Deveríamos desejar que a vida mantivesse seu caráter *violento* para que forças e energias *selvagens* emergissem. O juízo sobre o valor da existência é o mais elevado resultado da mais violenta tensão no caos.

Mas o coração mais quente quer o afastamento desse caráter violento, selvagem; ainda que ele próprio emerja daí! Ele quer o afastamento de seu próprio fundamento! Isto é, ele não é inteligente.

A mais elevada inteligência e o coração mais quente não podem estar reunidos numa única pessoa. A mais elevada inteligência é *superior* a todos os bens; mesmo ela é apenas algo a ser valorizado no cômputo geral da vida; o sábio se põe acima disso.

O *sábio* deve se opor aos desígnios do bem ininteligente porque o que lhe importa é a reprodução de seu próprio tipo. Ainda menos pode ele *promover* o Estado ideal. — Cristo promoveu a estupidez dos seres humanos; interrompeu a educação de grandes intelectos. Consistentemente! Seu oposto seria talvez um obstáculo para a produção de novos Cristos. — *Fatum tristissimum generis humani!* [Tristíssimo fado do gênero humano!]

5[189] *Proêmio*

Se eu fosse livre de fato, não teria necessidade de todas essas disputas, mas poderia me voltar para um trabalho ou ato com que testasse toda a minha força. — Atualmente posso apenas

esperar me tornar gradualmente livre; e até agora sinto que me torno cada vez mais. Assim, há de vir o dia de meu verdadeiro *trabalho* e a *preparação* para os Jogos Olímpicos estará terminada. —

5[190] Aproxima-se de mim o momento em que exporei opiniões consideradas *vergonhosas* por aqueles que as têm; então mesmo amigos e conhecidos se tornarão reservados e temerosos. Eu também precisarei atravessar esse fogo. Então pertencerei mais a mim do que nunca. —

5[191] Quem chegasse à consciência sobre a produção do gênio e quisesse pôr em prática o modo como procede a natureza, precisaria se tornar tão mau e indiferente quanto a própria natureza.

5[192] Acho as *Memoráveis* de Xenofonte muito interessantes. Ainda é preciso reconhecer o modelo de Sócrates: ele ainda é imediatamente imitável. Os ἀνδραποδισταὶ ἑαυτῶν [escravizados por si mesmos] trespassam-me.

5[193] O Sócrates de Platão é no sentido próprio uma caricatura, um excesso.

5[194] Abuse da humanidade, leve-a a extremos e ao longo de milênios, — então, através de uma *aberração* da natureza, através de uma fagulha extraída da terrível energia assim incendiada, surge aí o gênio. — Isso é o que a história me conta. Horrível visão! Ah, não consigo te tolerar! —

5[195] Os *gregos* do *Período Imperial* são apáticos e se mostram muito bem como os tipos da futura humanidade. Parecem ser filantropos, ainda mais com relação a Roma, execram lutas de gladiadores etc. — É totalmente errado inferir daí o que foram em seu tempo de juventude.

5[196] *Homero* está tão à vontade com seus deuses humanizados e, como poeta, tem nisso um tal prazer que ele deve ter sido profundamente irreligioso. Ele relaciona-se com eles como um escultor com sua argila e seu mármore.

5[197] A *pólis* grega tende a excluir a educação; seu impulso político era nesse sentido altamente deformante e conservador. Não deveria existir nenhuma *história*, nenhuma *transformação* na educação; ela deveria estar pronta de uma vez por todas. Mais tarde, mesmo Platão a desejaria assim. *Apesar da pólis*, a educação mais elevada surgiu: indiretamente, por causa dela, pois a ambição do indivíduo por causa dela chegou ao máximo. Se um grego buscasse a distinção intelectual, ele iria até o último extremo.

5[198] *Os primeiros habitantes* do solo grego: povo de origem mongólica com um culto à árvore e à serpente. A costa coberta com uma faixa semítica. Aqui e ali, trácios. Os gregos receberam todos esses componentes em seu sangue, bem como todos os deuses e mitos (nas histórias de Odisseu há algo de mongólico). A invasão dórica é um *movimento tardio*, bem

depois de toda a tomada que a precedera. O que são “raças gregas”? Não basta supor que elementos itálicos misturados com trácios e semíticos se tornaram *gregos*?

5[199] Quando se considera o número imenso de escravos no continente, certamente só se encontravam *gregos* de forma esporádica. Uma casta *superior* de ociosos, políticos etc. Suas *inimizades* mantinham-nos em tensão física e mental. Eles tinham que manter sua qualidade superior — esse era seu feitiço sobre as massas.

5[200] *O discurso de Péricles* é uma enorme ilusão otimista, o crepúsculo com o qual se esquece um dia ruim — e então a noite sobrevém.

### [6 = U II 8c. Verão? 1875]

6[1] *Imitação* da Antiguidade.

Os meios (a filologia) tornam ao filólogo a imitação impossível. Saber sem poder.

Daí: ou a filologia se torna puramente histórica —

ou a filologia deixa totalmente de existir (Schiller).

Mesmo o conhecimento histórico da Antiguidade é mediado através da reprodução, da imitação.

A Grecidade de Goethe (a σωφροσύνη [temperança] grega na arte transferida para as pessoas morais).

6[2] A Antiguidade grega como uma coleção clássica de exemplos para o esclarecimento de toda a nossa cultura e seu desenvolvimento. Trata-se de um meio para *nos compreender*, julgar nosso próprio tempo e assim ultrapassá-lo.

O fundamento pessimista de nossa cultura.

[...]

### [7 = Mp XIII 6a. 1875]

7[1] A veneração da Antiguidade clássica, como os italianos mostraram, é a única forma séria, desinteressada e devotada de se venerar a Antiguidade que até hoje existiu. É um exemplo esplêndido de quixotismo: e algo assim é também a filologia, no melhor dos casos. O mesmo pode ser dito dos eruditos alexandrinos, de todos os sofistas dos séculos I e II, dos aticistas etc. Imita-se algo totalmente quimérico e persegue-se um mundo maravilhoso que nunca existiu. Um tal traço atravessa a própria Antiguidade: a forma como os heróis homéricos eram copiados,



toda a preocupação com o mito, isso é uma mostra. Gradualmente, toda a Grecidade tornou-se um objeto de Dom Quixote. Não é possível compreender nosso mundo se não se leva em consideração a imensa influência da pura fantasia. Em contraste com isso: não é possível haver qualquer imitação. Toda imitação é apenas um fenômeno artístico e almeja apenas a aparência; qualquer coisa viva consegue assimilar trejeitos, pensamentos etc., mas não consegue *criar* nada. Uma cultura que copie a grega não consegue criar nada. De toda forma, a pessoa criativa toma de empréstimo e acaba por se nutrir. Então é apenas como pessoas criativas que conseguiremos algo dos gregos. Mas em que seriam criativos os filólogos? Deve haver alguns negócios sujos, carniceros; também revisores: devem os filólogos representar algo assim tão sujo?

7[2] Origem do filólogo. Quando uma grande obra-de-arte faz sua aparição sempre vai ao encontro daquele espectador que não apenas sente seu efeito, mas deseja imortalizá-la. O mesmo se dá com um grande Estado e, em resumo, com tudo o que eleva o ser humano. Assim desejam os filólogos imortalizar a Antiguidade: mas isso eles só conseguem fazer como artistas imitadores. Não como emuladores.

7[3] Origem da filologia. (A Antiguidade precisava de uma classe de advogados?)

Origem moderna do filólogo.

Sua relação com os gregos.

Sua influência sobre os não-filólogos.

Os filólogos do futuro — haverá algum?

7[4] Deusa Amizade, escuta benfazeja a canção

que agora cantamos à Amizade!

Onde quer que encare o olhar de amigos

enche-se de alegria a amizade:

prestativa, achega-te a nós

com a aurora no rosto e o estandarte

da eterna juventude na sagrada destra.

7[5] Numa visão geral da história da filologia impressiona quão poucas pessoas realmente bem dotadas participaram dela. Entre os mais famosos, estão alguns que arruinaram seu entendimento por causa do excesso de saber e, entre os mais entendidos deles, alguns que não sabiam empregar seu entendimento para algo diverso de minúcias. É uma história triste, creio,

porque nenhuma ciência é tão pobre de talentos. São os aleijados de espírito que encontram seu passatempo nessas picuinhas verbais.

Prefiro escrever algo que será digno de ser lido como os filólogos leem seus autores, em vez de ficar agachado em cima de um autor. E principalmente — mesmo a mais limitada criação é superior a um discurso sobre a criatividade.

7[6] Que haja eruditos ocupados exclusivamente com o estudo da Antiguidade grega e romana é algo que se pode considerar razoável, louvável e, acima de tudo, compreensível, ainda mais por parte de quem aprova o estudo do passado; mas que os mesmos eruditos façam parte dos profissionais responsáveis por educar a nobre juventude não é algo tão facilmente compreensível: aqui jaz o problema. Por que precisamente *eles*? Isso não é compreensível por si mesmo, como o caso do professor de medicina que também é médico. Se os casos fossem iguais, o estudo da Antiguidade grega e romana seria igual à “ciência da educação”. Em suma: a relação da teoria e da prática no filólogo não é tão rapidamente perceptível. Como ele chega a reivindicar ser professor no sentido mais elevado e educar não apenas todas as pessoas de ciência, mas todas as pessoas cultivadas? — Esse poder educativo precisa ser tomado de empréstimo pelo filólogo à Antiguidade; aqui é preciso se perguntar com admiração: como chegamos ao ponto de atribuir valor a um passado distante cujo conhecimento constituiria ajuda imprescindível para nós? — Na verdade, ninguém se pergunta isso ou apenas muito raramente: o mais comum é que o domínio da filologia sobre a educação se mantenha inquestionável e que a Antiguidade *tenha* esse valor. Nesse sentido, a posição do filólogo é mais confortável do que a de qualquer outro neófito da ciência: não há uma grande quantidade de gente que precisa dele; do médico, p. ex., há muito mais. Mas ele tem pessoas seletas e mesmo jovens de uma idade em que tudo floresce; esses podem gastar tempo e dinheiro com um desenvolvimento superior. Onde quer que atualmente a educação europeia alcance, fundaram-se ginásios em bases greco-latinas, como seu primeiro e mais elevado meio. Com isso, a filologia encontrou a melhor e mais certa oportunidade para se espalhar e despertar respeito: nisso, nenhuma outra ciência é tão favorecida. De modo geral, todos que passaram por esses estabelecimentos defendem a excelência de seus expedientes; eles são conspiradores inconscientes em prol da filologia; caso alguém que não tenha seguido esse mesmo caminho profira uma palavra contrária a isso, segue-se um repúdio tão unânime e silencioso que é como se a educação clássica fosse um tipo de mágica, capaz de abençoar com uma bênção que une todos os seus indivíduos; não se discute de todo, “experincia-se”.

Agora, há tantas coisas com que o ser humano se habitua que passa a considerá-las úteis; pois a familiaridade mistura em todas as coisas doçura e as pessoas estimam a correção de algo a partir de seu próprio prazer. *O prazer com a Antiguidade clássica*, como agora é experimentado, deveria ser examinado e analisado para descobrir quanto de prazer se encontra na familiaridade e quanto de prazer no infamiliar: quero dizer com isso o prazer interno, ativo, novo e jovem, como aquele que é diariamente despertado por uma convicção frutífera, o prazer num objetivo superior, que também se torna meio para tal objetivo: por meio do qual, passo a passo, é possível avançar, de algo infamiliar para algo familiar, como um alpinista.

Em que se baseia a grande estima pela Antiguidade no presente, isto é, sobre o que toda a educação moderna deveria ser construída? Onde se encontra a origem desse prazer? Dessa preferência pela Antiguidade?

Nesse estudo, acredito ter descoberto que toda a filologia (isto é, toda a sua existência presente e seu poder) encontra seu fundamento naquilo que também fundamenta a reputação da Antiguidade como um meio pedagógico importante. A filologia como educação é a expressão precisa de uma visão dominante sobre o valor da Antiguidade e o melhor método de educação. Duas proposições estão contidas nesse pensamento; primeiro: toda educação superior precisa ser histórica; segundo: a história grega e romana é diferente de todas as outras, na medida em que é clássica. Assim o estudioso dessa história torna-se educador. Não vamos investigar aqui a primeira proposição, se uma educação superior precisa ser histórica, mas sim a segunda: *quão clássica?*

Com relação a isso, há alguns preconceitos bem disseminados.

*Primeiro*, o preconceito que se encontra na expressão sinônima de “Humanidades”: a Antiguidade é clássica porque é a escola do humanismo.

*Segundo*: “A Antiguidade é clássica porque é iluminada.”

7[7] *Il faut dire la vérité et s'immoler* [É preciso dizer a verdade e imolar-se]. Voltaire.

Imaginemos que houvesse espíritos livres e superiores insatisfeitos com a educação atualmente em voga e que a conduzissem a seu tribunal: como a acusada se pronunciaria? Com algo como: “Se há razão ou não na acusação, em todo caso, não olhem para mim, mas a meus educadores; eles têm o dever de responder por mim e eu tenho o direito de ficar em silêncio: eu não sou nada mais do que um produto deles.” Os educadores seriam convocados então: no meio deles apareceria toda uma profissão, a dos filólogos. Essa profissão consiste na atividade de pessoas que empregam seu conhecimento da Antiguidade grega e romana para educar jovens entre 13-20 anos e também de quem tem a tarefa de educar de modo sempre renovado esses professores;

ou seja, de ser educadores de educadores. Os filólogos do primeiro tipo são professores de ginásio, os do segundo são professores de universidades. Aos cuidados do primeiro encontra-se uma juventude seleta, na qual talento e nobres pensamentos vez por outra se mostram, e por cuja educação os pais podem gastar consideráveis quantidades de tempo e dinheiro; caso apareça alguém diferente, que não dispõe dessas três condições, cabe ao professor dispensá-lo. O segundo tipo, consistindo de filólogos das universidades, aceita homens jovens que se sentem ligados à mais elevada e exigente profissão, a de ser professor e educador da espécie humana; mais uma vez, cabe a ele eliminar os falsos e os intrusos. Se condenamos a educação de uma dada época, então os filólogos recebem golpes pesados: pois ou eles realmente querem essa má educação e, enganados por seus próprios sentidos, consideram que ela seja um bem; ou eles não a desejam, mas são fracos demais para levar adiante a outra melhor, que eles conhecem. Sua culpa encontra-se seja em sua falta de visão, seja na fraqueza de sua vontade. No primeiro caso, poderiam dizer que não conheciam nada melhor; no segundo, que não conseguiam fazer nada melhor. Mas como os filólogos educam principalmente com a ajuda da Antiguidade grega e romana, então a falta de visão apresentada por eles se mostraria numa das duas opções: ou porque não compreendem a Antiguidade; ou porque a Antiguidade é erroneamente apresentada no presente como o mais importante meio de apoio para a educação, embora simplesmente não eduque ou já não eduque mais. Se a crítica se volta contra a fraqueza de sua vontade, teriam então total razão em atribuir à Antiguidade um significado e uma força educacionais, mas não seriam eles as ferramentas apropriadas para fazer a Antiguidade exprimir sua capacidade. Isto é, eles seriam professores sem direito e manteriam uma vida falsa. Mas como eles vieram a dar nisso? Através de um engano acerca de si mesmos e de sua vocação. A fim de atribuir ao filólogo sua parcela de culpa pela péssima educação moderna, seria possível reunir as várias possibilidades nesta proposição: *O filólogo precisa compreender três coisas, se quiser provar sua inocência: a Antiguidade, o presente e a si mesmo; sua culpa jaz no fato de que ele não entende a Antiguidade nem o presente nem a si mesmo. Primeira pergunta: o filólogo entende a Antiguidade? — — —*

## Seleção de obras afins ao subgênero *História dos Estudos Clássicos*

Referências bibliográficas extraídas principalmente dos trabalhos de Pascale Hummel (2000, p. 30-41; 2009, p. 32-5) e dispostas aqui em ordem cronológica:

1792. J. E. Koch, *Hodegetik für das Universitäts-Studium*
1793. J. E. Koch, *Encyklopädie aller philologischen Wissenschaften*
1796. W. T. Krug, *Versuch einer systematischen Enzyklopädie der Wissenschaften*
- 1797-1801. A. H. L. Heeren, *Geschichte des Studiums der classischen Literatur*
- 1798/ 1805. G. G. Fülleborn, *Encyclopaedia philologica*
- 1804/ 1826. I. C. L. Schaaf, *Encyklopaedie der klassischen Alterthumskunde*
1807. F. A. Wolf, „Darstellung der Alterthums-Wissenschaft“
1807. F. Creuzer, *Das akademische Studium des Alterthums*
1808. F. Ast, *Grundriss der Philologie*
- 1809-65/ 1877. A. Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*
1811. F. Rückert, *Dissertatio philologico-philosophica de idea philologiae*
1813. F. Thiersch, „Gedrängte Uebersicht der zur Philologie der Alterthumswissenschaft gehörigen Theile“
1822. A. H. L. Heeren, *Geschichte der classischen Litteratur im Mittelalter*
1825. J. J. Eschenburg, *Handbuch der klassischen Alterthumskunde*
- 1827-1832. H. A. Erhart, *Geschichte des Wiederaufblühens wissenschaftlicher Bildung*
1831. F. A. Wolf, *Ueber die Encyclopädie der Alterthumswissenschaft*
1832. G. Bernhardt, *Grundlinien der Encyclopädie der Philologie*
1832. F. Ficker, *Anleitung zum Studium der griechischen und römischen Classiker*
1833. F. Ritschl, „Ueber die neueste Entwicklung der Philologie“
1833. K. Lehrs, *De Aristarchi studiis homericis*
1834. C. T. Schuch, *Encyklopädie der klassischen Alterthumskunde*
1834. S. F. W. Hoffmann, *Die Alterthumswissenschaft*
1835. A. Matthiae, *Encyklopädie der Philologie*
1835. J. Mützell, *Andeutung über das Wesen und die Berechtigung der Philologie als Wissenschaft*
1835. S. F. W. Hoffmann, *Die Alterthumswissenschaft, für Gymnasien und Studirende*
1837. L. Schaaff, *Encyklopädie der klassischen Alterthumskunde*

- 1837-1852. Pauly's *Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaft*
1838. K. Lehrs, *De vocabulis φιλόλογος, γραμματικός, κριτικός*
1839. C. G. Haupt, *Allgemeine wissenschaftliche Alterthumskunde*
1839. H. Hallam, *Histoire de la littérature de l'Europe pendant les XV<sup>e</sup>, XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles*
1843. A. Graefenhan, *Geschichte der klassischen Philologie im Altertum*
1845. K. F. Elze, *Über Philologie als System*
1846. F. Reichardt, *Die Gliederung der Philologie*
1847. G. Cobet, *Oratio de arte interpretandi*
1848. W. E. Weber, *Classische Alterthumskunde*
1849. É. Egger, *Essai sur l'histoire de la critique chez les Grecs*
- 1849-53. F. Cramer, *De Graecis medii aevi studiis*
1854. F. Creuzer, *Zur Geschichte der classischen Philologie seit Wiederherstellung der Literatur*
1855. L. Lange, *Die klassische Philologie*
1859. B. Schmitz, *Encyclopädie des philologischen Studiums der neueren Sprachen*
1859. G. Voigt, *Die Wiederbelebung des klassischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*
1859. G. Voigt, *Die Wiederherstellung des klassischen Alterthums*
1859. O. Jahn, „Die Bedeutung und Stellung der Alterthumsstudien in Deutschland“
1861. G. Bernhardt, *Grundriss der griechischen Litteratur*
- 1862/ 1873. K. Hirzel, *Grundzüge zu einer Geschichte der classischen Philologie*
1863. H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern*
1864. A. Le Roy, *Étude historique et critique sur l'enseignement élémentaire de la grammaire latine*
1864. J. F. Schröder, *Das Wiederaufblühen der klassischen Studien*
1865. K. Hillebrand, « De la philologie en Allemagne dans la première moitié du siècle »
1868. O. Jahn. *Aus der Alterthumswissenschaft. Populäre Aufsätze*
1869. É. Egger, *L'hellénisme en France*
1869. L. Müller, *Geschichte der klassischen Philologie in den Niederlanden*
1871. F. A. Eckstein, *Nomenclator philologorum*
- 1873-75. L. C. Roersch, “A sketch of the history of philology in Belgium”
- 1874-87. A. Ebert, *Geschichte der Litteratur des Mittelalters im Abendlande*
1874. W. Freund, *Geschichte der Philologie*
1874. W. Freund, *Triennium philologicum*

1875. L. Roersch, « Histoire de la philologie »
1875. W. Freund, *Wie studirt man Philologie? Eine Hodegetik für Jünger dieser Wissenschaft*
1876. J. Apraiz, *Apuntes para una historia de los estudios helenicos en España*
1877. A. Boeckh, *Encyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*
1878. C. Gidel, « Les études grecques en Europe »
1878. F. Bücheler, *Philologische Kritik*
1879. L. Lange, *Ueber das Verhältniß des Studiums der classischen Philologie*
- 1880-84. S. Reinach, *Manuel de philologie*
1882. H. Usener, *Philologie und Geschichtswissenschaft*
1882. J. A. Symonds, *The Renaissance in Italy*
1883. C. Bursian, *Geschichte der classischen Philologie in Deutschland*
- 1884-85. É. Legrand, *Bibliographie hellénique*
1885. J. Burckhardt, *Die Cultur der Renaissance in Italien*
1886. I. Müller, *Handbuch der klassischen Alterthumswissenschaft*
1886. L. von Uhrlichs, *Grundlegung und Geschichte der klassischen Alterthumswissenschaft*
1887. A. Sicard, *Les études classiques avant la Révolution*
1888. D. Pezzi, “Cenni storico-critici intorno allo studio della greçità”
1889. E. Hübner, *Bibliographie der klassischen Alterthumswissenschaft*
- 1890-1905. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur von Justinian zum Ende des Oströmischen Reiches*
- 1891-92. F. Susemihl, *Geschichte der griechischen Litteratur in der Alexandrinerzeit*
1891. J. H. Lipsius, „Die Aufgaben der classischen Philologie in der Gegenwart“
1892. M. Bonnet, *La philologie classique*
1892. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Philologie und Schulreform*
1894. L. Valmaggi, *Manuale storico-bibliografico di filologia classica*
- 1895-96. H. Hagen, *Die Richtungen der klassischen Philologie seit Fr. A. Wolf*
1897. K. Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*
1898. O. Immisch, „Die klassische Philologie als Schulwissenschaft“
1899. J. E. Spingarn, *History of literary criticism in the Renaissance*
1900. G. Saintsbury, *A history of criticism and literary taste in Europe*
1902. G. Gröber, *Grundriss der romanischen Philologie*
- 1903-08. J. E. Sandys, *History of classical scholarship*
1905. J. E. Sandys, *Harvard lectures on the revival of learning*
1905. M. Roger, *L’enseignement des lettres classiques d’Ausone à Alcuin*

1907. A. Gudeman, *Grundriss der Geschichte der klassischen Philologie*
1907. P. de Nolhac, *Pétrarque et l'humanisme*
1908. B. Maurenbrecher, *Grundlagen der klassischen Philologie*
1908. W. Kroll, *Geschichte der klassischen Philologie*
1909. E. Norden, *Die antike Kunstprosa*
1911. H. T. Peck, *A history of classical philology*
- 1911-31. M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*
1920. O. Immisch, *Wie studiert man klassische Philologie?*
1920. R. Sabbadini, *Il metodo degli Umanisti*
1921. U. von Wilamowitz-Moellendorff, *Geschichte der Philologie*
1922. A. Bernardini, *Il concetto di filologia e di cultura classica nel mondo moderno*
1926. F. Fuchs, *Die höheren Schulen von Konstantinopel im Mittelalter*
1929. G. Gervasoni, *Linee di storia della filologia classica in Italia*
1933. É. Servais, *Défense de la philologie*
1934. E. Drerup, *Der Humanismus*
1941. A. Curione, *Sullo studio del greco in Italia nei secoli XVII e XVIII*
1946. G. Funaioli, "Lineamenti di una storia della filologia attraverso i secoli"
1943. P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*
1947. A. Bernardini, G. Righi, *Il concetto di filologia e di cultura classica nel pensiero moderno*
1951. C. Giarratano, *Introduzione alla filologia classica*
1951. M. Wegner, *Altertumskunde*
1962. G. Righi, *Breve storia della filologia classica*
- 1968-76. R. Pfeiffer, *History of classical scholarship*
- 1968/ 1991. L. D. Reynolds, N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*
1972. A. Hentschke, U. Muhlack, *Einführung in die Geschichte der klassischen Philologie*
1990. W. W. Briggs, W. M. Calder III, *Classical scholarship*
- 1992-96. G. Cambiano, L. Canfora, D. Lanza, *Lo Spazio Letterario della Grecia Antica*
1994. F. Montanari, *La Philologie grecque à l'époque hellénistique et romaine*
1997. F. Graf, *Einleitung in die lateinische Philologie*
2012. P. Kuhlmann, H. Schneider, *Geschichte der Altertumswissenschaften. Biographisches Lexicon*
2020. F. Montanari, *History of Ancient Greek Scholarship: From the Beginnings to the End of the Byzantine Age*