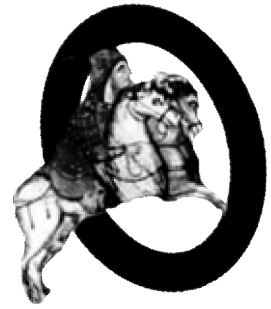


***Nuntius Antiquus*, Belo Horizonte, Universidade  
Federal de Minas Gerais, nº 1, junho de 2008,  
Brasil**



## **Homero sob o olhar crítico da tradição**

Jovelina Maria Ramos de Souza  
Departamento de Filosofia e Ciências Sociais/ UEPA  
*e-mail*: [jovelinaramos@uol.com.br](mailto:jovelinaramos@uol.com.br)

### **ABSTRACT**

This article takes up the controversy concerning poets and thinkers against Homer and aims at showing that, in fact, both respect and disapproval towards Homer seem to be recurrent among them. Excerpts of Pindar, Hecateus, Herodotus, Thucydides, Xenophanes and Isocrates are analyzed, to show that this ambiguity regarding the poet existed permanently, long before even Plato's criticisms.

**KEYWORDS:** Homer; myth; history; philosophy; truth.

## Homero sob o olhar crítico da tradição

Jovelina Maria Ramos de Souza  
Departamento de Filosofia e Ciências Sociais/ UEPA  
e-mail: jovelinaramos@uol.com.br

### ABSTRACT

This article takes up the controversy concerning poets and thinkers against Homer and aims at showing that, in fact, both respect and disapproval towards Homer seem to be recurrent among them. Excerpts of Pindar, Hecateus, Herodotus, Thucydides, Xenophanes and Isocrates are analyzed, to show that this ambiguity regarding the poet existed permanently, long before even Plato's criticisms.

KEYWORDS: Homer; myth; history; philosophy; truth.

A poesia sempre exerceu um papel educativo e normativo entre os gregos. De Homero a Platão, a cultura grega mostra-se completamente impregnada pelos efeitos da poesia na formação ética, política e pedagógica das crianças e dos jovens. Fenômeno estruturador do pensamento grego, a poesia é norteada por determinados valores e princípios que definirão a ação dos personagens de Homero, o principal representante dessa tradição. Através dos feitos nobres e gloriosos de seus heróis, Homero suscita o apreço pela glória (*kléos*), oferecendo aos seus ouvintes os modelos a serem adotados nas relações públicas e nas individuais. Mas se por um lado, as narrativas homéricas conservam-se como pólo transmissor das leis e dos costumes dos gregos antigos, essa mesma tradição clássica que reconhece a importância de Homero como educador, passa a questionar a influência da ação dos personagens homéricos na educação da cidade. Nesse aspecto, Platão sempre será tomado como a grande referência para a leitura crítica do *aedo*, no entanto a crítica à poesia e, mais especificamente, a Homero, sempre existiu, mesmo entre os poetas, não sendo, portanto, algo exclusivo de Platão, embora ele se mostre o seu crítico mais radical.

Na *Politéia*, Platão contrapõe-se à pretensão dos poetas em continuarem sendo os educadores hegemônicos da cidade, principalmente através de sua censura a versos de Homero. Ele condena, na *Ilíada* e na *Odisséia*, os alicerces da educação grega; em última análise, ele visa ao fato de esses fundamentos não resistirem à argumentação dialética empreendida por Sócrates, que põe em cheque suas pretensões, através do exame crítico de suas concepções e pressuposições acerca, principalmente, da justiça e do bem e de como alcançá-los, para o indivíduo e para a cidade.

Já no século VII, bem antes da crítica de Platão, o poeta lírico Píndaro, nas *Neméias*,<sup>1</sup> referindo-se ao episódio onde Homero sacrifica a memória de Ajax, o herói de Egina, exaltando falsamente a memória de Odisseu, acusa o aedo jônico de nem sempre ter respeitado a verdade.<sup>2</sup> O lírico, influenciado, como Platão, pelos pitagóricos, cobra dos poetas inspirados, a quem atribui o privilégio de serem intérpretes dos deuses, uma postura norteada pela busca da verdade. Esse respeito à verdade constitui-se para Píndaro “no mais absoluto dos deveres do estado”.<sup>3</sup>

Nesse sentido, Píndaro, e não Homero, aproxima-se mais das exigências que Platão julga, na *Politéia*, dignas da boa poesia, “cantar os deuses e louvar os heróis”,<sup>4</sup> sem desviar suas composições daquilo que “a lei (*nómima*) da cidade considera justo (*díkaia*), belo (*kalà*) e bom (*agathà*)”.<sup>5</sup> Píndaro, mais que Homero, mostra-se para Platão como “uma fonte digna de toda consideração”,<sup>6</sup> devido ao fato de construir a estrutura psicológica de seus heróis centrada no critério da verdade e no acatamento às leis estabelecidas para a cidade.

Se Píndaro adapta-se perfeitamente ao modelo do poeta traçado por Platão, pelo fato de ter o justo conhecimento de seu papel como educador, Homero e os demais poetas épicos são criticados freqüentemente pelo filósofo, por não buscarem o devido conhecimento acerca da arte que praticam. Mas é no gesto mesmo de apontar essas deficiências no aedo que Platão reconhece a função ético-política da sua poesia. No livro X da *Politéia*, atribui a Homero a capacidade de tematizar, em seus cantos, sobre “guerras, comando dos exércitos, administração das cidades e educação do homem”.<sup>7</sup> Ou seja, acerca da ação, do equilíbrio e das relações de poder na Grécia arcaica, com a intenção de transmitir esse legado cultural, envolvendo os costumes e as tradições dos antigos, com o propósito de tomá-los como modelo de comportamento a ser incorporado pelos homens de sua época. Esse paradigma, segundo os relatos homéricos é o da excelência (*areté*) guerreira, responsável pelo êxito político e militar, provenientes da ação e do comportamento de cada cidadão em sua prática social.

---

<sup>1</sup> Cf. Pindare. *Néméennes*. Traduction par Aimé Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1967. Vol. III, VII 22ss.

<sup>2</sup> Cf. Duchemin, Jaqueline. Platon et l'héritage de la poésie. *Revue des études grecques*, 1955, p. 17.

<sup>3</sup> Cf. Duchemin, *op. cit.*, p. 17.

<sup>4</sup> Cf. Platão. *A república*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Gulbenkian, 1993, X 607a4.

<sup>5</sup> Cf. Platon. *Les lois*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2006. Livres VII à XII, VII 801c9-d1.

<sup>6</sup> Cf. Duchemin, *op. cit.*, p. 20.

<sup>7</sup> Cf. Platão, *op. cit.*, 1993, X 599c6-d1.

## 1. A crítica a Homero ao longo da tradição

Na crítica de Platão a Homero encontra-se em questão o papel do aedo como educador. O filósofo tem, para com o poeta, uma atitude ambígua: ele ao mesmo tempo o elogia e o critica. Reconhece-o como educador dos gregos, mas censura o efeito que suas composições podem ter na formação de jovens educados em uma cidade fundada sobre as virtudes da justiça e da temperança. O mesmo reconhecimento e a mesma atitude crítica, implícitas ou explícitas, em relação ao aedo, encontramos nos poetas, historiadores e filósofos que se apropriaram dele, já antes de Platão. A atitude crítica em relação a Homero mostra-se, portanto, não como exclusiva de Platão, mas como uma constante entre os pensadores gregos.

Nosso percurso através da crítica a Homero entre os gregos anteriores a Platão passará brevemente pelo modo como os próprios antigos o receberam.

### 1.1. Hecateu

Os relatos escritos de Homero são fundamentais para reconhecermos o valor do *aedo* como transmissor das leis e dos costumes em uma sociedade em que a escrita ainda não é predominante e as informações, normas e valores fundamentais são repassados através de seus cantos. Com a estabilização do advento da escrita, as Musas são destituídas de seu papel de enunciadoras dos fatos cantados pelos aedos. Encontrando esse espaço aberto pelos antigos educadores hegemônicos da cidade, os representantes da prosa reivindicam, a partir da análise e crítica aos relatos dos aedos, uma maneira característica de contar os acontecimentos enfocados pela tradição poética oral. O primeiro “a ordenar as narrativas feitas pelos gregos”,<sup>8</sup> Hecateu de Mileto, inovador no modo de registrar o mundo helênico, desdenha os mitos cosmogônicos narrados pelos compositores de cantos do seguinte modo: “Assim fala (*mytheítai*) Hecateu de Mileto: escrevo (*grápho*) isso como me parece ser verdadeiro; pois os relatos (*lógoi*) dos gregos são, como me parecem, muitos e ridículos”.<sup>9</sup>

Detienne observa que, ao apresentar-se como autor dessa narrativa, Hecateu está imprimindo seu selo, sua marca de propriedade sobre esses relatos. Ele é “o fabricante, o *poietés* autorizado dessas histórias, como um ceramista fabrica uma taça e um poeta

---

<sup>8</sup> Cf. Hartog, François. *A história de Homero a Santo Agostinho*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001, p. 50.

<sup>9</sup> Cf. Hartog, *op.cit.*, p. 41 (frag. 1, Jacoby).

constrói um poema”.<sup>10</sup> Ao narrar por escrito as inúmeras histórias contadas pelos aedos e rapsodos, Hecateu torna-se, ao mesmo tempo, produtor e intérprete desses mitos. Embora ironize os mitos gregos, Hecateu não estabelece uma ruptura com a tradição, se permitindo refletir de maneira jocosa sobre

a multiplicidade, até então visível, das histórias da tribo sem, no entanto, proceder a uma divisão irremediável entre o discurso verossímil e o resto, que seria condenado à ficção ou simplesmente denunciado como inverossímil.<sup>11</sup>

Numa clara referência a Platão, Detienne mostra que, de maneira similar a Xenófanes, Hecateu não estabelece nenhuma fronteira entre seu próprio discurso, o que é falado ou pensado, e o âmbito do mito, o que é escrito. No entanto, existe entre os dois uma diferença de método, enquanto o filósofo execra a tradição poética antiga movido pela sua cobrança de um *lógos alethés*, o historiador modela-a, à sua maneira, para incluí-la em sua narrativa como se fosse uma criação exclusivamente sua, indiferente ao fato de ela conter um *lógos pseudés*, pois a ele interessa contar essas informações, exclusivamente do modo com as recebeu, “sem acrescentar nem suprimir nada”.<sup>12</sup> A narrativa de Hecateu, segundo Detienne, sustenta-se no entrelaçamento entre o *mýthos* e o *lógos*, o escrever e o contar, atividade que Platão designa como *mythología* em *Politéia*.<sup>13</sup> Embora a mitologia trate dos relatos da tradição, semanticamente ela acaba de nascer e encontra nos diálogos de Platão o lugar fecundo para desenvolver-se.

## 1.2. Heródoto

Para Heródoto, prosador como Hecateu, este não passa de um contador de histórias (*logopoiós*).<sup>14</sup> Distanciando-se de seu modo de pensar e falar, Heródoto preconiza um modo diferenciado de conceber os acontecimentos do passado, baseado na retomada e investigação exaustivas desses fatos para não deixá-los cair em

---

<sup>10</sup> Detienne, Marcel. *A invenção da mitologia*. Tradução de André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro/ Brasília: José Olympio/ UnB: 1998, p. 134.

<sup>11</sup> Cf. Detienne, *op. cit.*, 1998, p. 141-142.

<sup>12</sup> Cf. Detienne, *op. cit.*, 1998, p. 143. Para o autor, Hecateu e Tucídides fazem parte de uma geração de historiadores, que segundo Dionísio de Halicarnasso, em *Ensaio sobre Tucídides*, VII, se dedicam inteiramente à publicação integral dos registros escritos.

<sup>13</sup> Cf. Platão, *op. cit.*, 1993, II 382d1; III 394b10.

<sup>14</sup> Cf. Herodote. *Histoires*. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1932-1954. Vol. I-VI (II 143). Para Hartog, Hecateu *transcreve, reescreve e interpreta* a produção poética dos gregos. O que o diferencia dos antigos poetas é o fato de este ser capaz de discernir e produzir *um novo verossímil, que dá ou restitui um lugar e confere um sentido a esses lógoi múltiplos* (*op. cit.*, p. 50).

esquecimento. O escopo dessa prática inovadora fica delimitado já no prefácio da *História*.<sup>15</sup>

Esta a exposição da investigação (*historíes apódexis*) de Heródoto de Túrio, para que nem os acontecimentos provocados pelos homens, com o tempo sejam apagados, nem as obras grandes e admiráveis trazidas à luz tanto pelos gregos quanto pelos bárbaros, se tornem sem fama – e, no mais, investigação também da causa pela qual fizeram guerra uns contra os outros.<sup>16</sup>

A tentativa de resgatar a memória das obras produzidas não apenas entre os gregos, mas também entre os bárbaros, suscita em Heródoto um procedimento semelhante ao dos aedos, que inspirados pelas Musas, recebiam delas a capacidade de tudo ver e de tudo saber,<sup>17</sup> assim como de proferir tanto mentiras semelhantes a fatos reais como fatos verdadeiros.<sup>18</sup> A distinção entre as duas posições advém dos procedimentos assumidos pelos poetas e pelo prosador. Os primeiros fazem seus personagens intervirem como participantes das situações de conflitos narradas nas suas cosmogonias. Já o segundo, embora ainda preserve um pouco essa postura, diferencia-se dela, pois esta mostra-se incompatível com a exposição inicial de seu método como o de uma investigação (*historíe*) incessante.

Diante desse impasse, Heródoto assume uma atitude intermediária entre o árbitro (*hístor*) da época arcaica<sup>19</sup> e aquele que investiga passo a passo (*historeîn*).<sup>20</sup> Tal

---

<sup>15</sup> Com uma única exceção, devidamente indicada na nota 24, as traduções de Heródoto são de Brandão (cf. Hartog, *op. cit.*, p. 43-47).

<sup>16</sup> Cf. Hartog, *op. cit.*, p. 43 (I, proêmio).

<sup>17</sup> Cf. Hesíodo. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995. As Musas dotam Hesíodo de seu próprio saber, tornando-o capaz de desvendar os mistérios do futuro e do passado: *Insuflaram-me um canto/ Divino, para que celebrasse o que será e o que foi antes/ E mandaram-me hinear a raça dos ditosos que sempre são/ E a elas primeiro e por último sempre cantar (Teogonia, v. 31-34)*. Como um elo da corrente que envolve Memória, as Musas e ele próprio, Hesíodo beneficia-se dessa relação recebendo diretamente das divindades o dom de cantar o passado, o presente e o futuro: *a Zeus pai/ hineando alegram o grande espírito no Olimpo/ dizendo o presente, o futuro e o passado/ vozes aliando (Teogonia, v. 36-39)*.

<sup>18</sup> Cf. Hesíodo, *op.cit.* Com o aval das Musas, Hesíodo anuncia o seu próprio critério de verdade: *Pastores agrestes, maus opróbios (“elénkhea”), ventres só./ Sabemos muitas mentiras (“pseúdeia”) dizer a fatos semelhantes (“etýmoinin homoía”)/ E sabemos, quando queremos, verdades proclamar (“alethéa gerýsasthai”)* (*Teogonia*, v. 26-28).

<sup>19</sup> Tornar-se *hístor* numa disputa, é exercer uma função eminentemente social. O papel do *hístor* sempre aparece em um contexto em que ocorre desacordo e este é indicado para atuar como árbitro ou testemunha de tal acontecimento. Homero apresenta a figura do árbitro (*hístor*) em duas passagens da *Íliada*. A primeira arbitragem ocorre em meio aos funerais de Pátroclo, quando Agamêmnon é chamado para intermediar o desacordo entre Ájax e Idomeneu (XXIII 482-487). A segunda, na cena do escudo de Aquiles, forjado por Hefesto, onde o árbitro aparece para apaziguar o desacordo estabelecido entre dois homens (XVIII 497-508).

<sup>20</sup> A pretensão de Heródoto em registrar a memória das *obras grandes e admiráveis, trazidas à luz tanto pelos gregos quanto pelos bárbaros* (I, proêmio, 3-4), não lhe permite atuar como *hístor*, levando-o a investigar (*historeîn*) a *causa pela qual fizeram guerra uns contra os outros* (I, proêmio, 5). A diferença

atuação pode ser vista na cena entre o tirano de Corinto, Periandro e o aedo de Méthymna, Aríon,<sup>21</sup> quando este vem narrar àquele uma história extraordinária, a de ter sido obrigado a jogar-se ao mar pelos marinheiros encarregados de conduzi-lo até a Itália, sendo salvo por um golfinho. Desacreditando de tais fatos, Periandro aguarda a volta dos marinheiros a Corinto e diante deles “informa-se se teriam algo a dizer sobre Aríon”<sup>22</sup> para deliberar o melhor procedimento a ser tomado. Através de Periandro, Heródoto mostra a contraposição de seu método ao dos poetas, cujas narrativas falam dos deuses e dos homens, enquanto o dele trata exclusivamente das ações humanas e de como elas podem ser investigadas, avaliadas, julgadas e, então, narradas, através de um ponto de vista essencialmente humano e não mais divino. Sua atuação como árbitro se sobressai com relação à dos poetas, na medida em que visa intermediar as duas partes de modo seletivo. Distinguindo-se destes, ele não relata tudo quanto ocorreu entre os gregos e os bárbaros, mas apenas os acontecimentos grandes e capazes de suscitar espanto (*thôma*).<sup>23</sup>

Mas sua atuação como investigador dos fatos ocorridos, tanto entre os gregos como entre os bárbaros, não o impossibilita de reconhecer, no livro dedicado a *Euterpe*, na *História*, que, apesar de os gregos terem recebido dos egípcios os nomes de seus deuses, simplesmente ignoram a origem, a existência, a forma e a natureza de cada deus. Para o mesmo, “Homero e Hesíodo, que viveram quatrocentos anos antes de mim, foram os primeiros a descrever em versos a teogonia, a aludir aos sobrenomes dos deuses, ao seu culto e funções e a traçar-lhes o retrato”.<sup>24</sup>

Tal conclusão atribui-se ao fato de, antes de Homero e Hesíodo, não termos o registro escrito de nenhuma teogonia.<sup>25</sup> A partir do momento em que os dois compositores incorporam às suas obras estes atributos, os mesmos são integrados ao estilo formular das composições orais do período arcaico. Ambos parecem destacar-se dos demais representantes dessa tradição, em virtude, não apenas, de serem os últimos remanescentes dessa geração de poetas-cantores, mas os únicos de cujas obras temos o registro documental. Dada esta evidência, podemos compreender a razão pela qual Heródoto ressalta o caráter teogônico dos cantos homéricos, na citação acima referida, e

---

entre ser *hístora* e fazer *historiá*, reside na capacidade de o historiador empregar um processo seletivo para sua *exposição da investigação* (“*historiás apódexis*”) (I, próêmio, 1).

<sup>21</sup> Cf. Heródoto. *História*. Tradução de J. B. Broca. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s.d., I 23-24.

<sup>22</sup> Cf. Heródoto, *op. cit.*, I 23.

<sup>23</sup> Para Hartog, na narrativa histórica, *o historiador vê, deve ver dos dois lados e deve utilizar um princípio de seleção* (*op. cit.*, p. 53).

<sup>24</sup> Cf. Heródoto, *op. cit.*, II 53.

<sup>25</sup> Expressão já encontrada em I 132.

até mesmo ultrapassa seu argumento imputando a Homero, não apenas a criação das genealogias como dos mitos, das sagas heróicas e da própria organização política da Grécia.

### 1.3. Tucídides

Retomar Homero para entender a própria identidade cultural de seu povo torna-se uma constante entre as diversas manifestações culturais posteriores a ele. O próprio Tucídides destacou, em *História da guerra do Peloponeso* I 1, 1, o fato de esta ser a mais imponente de todas as guerras já acontecidas, ao mesmo tempo em que mostra a impossibilidade de relatar as outras contendas, dada a distância temporal que o afasta delas. Analisando a formação político-geográfica da Hélade de seus antepassados,<sup>26</sup> o mesmo pondera que, “antes da guerra de Tróia, é evidente que a Grécia não realizou nada em comum”.<sup>27</sup>

Ou seja, a memória oral da comunidade se constitui através dos relatos mesmos entretecidos nas composições homéricas. No início, a população era nômade e as regiões que habitava não recebiam um nome comum. Cada território ocupado recebia o nome de seu povo; esta situação passou a estabilizar-se um pouco mais, quando Hélen<sup>28</sup> e seus filhos passam a dominar a Ftíótida. Nas suas expedições de auxílio às outras cidades, aos poucos, seus habitantes incorporaram a expressão *helenos* para designar sua procedência. Sem dúvida, esse processo ocorreu de forma lenta e gradual e, conseqüentemente, nem todas as cidades gregas adotaram esse nome para identificarem-se como uma sociedade com interesses e acordos comuns.

Para Tucídides, Homero é quem melhor comprova esta evidência, pois “nascendo já muito tempo depois da guerra de Tróia, em lugar algum chamou assim a todo mundo nem a outros senão aos companheiros de Aquiles, procedentes da Ftíótida

---

<sup>26</sup> Mais precisamente na parte chamada *Arqueologia*, no livro I 1, 2-19, onde Tucídides discute os dados fornecidos pela tradição e tenta restabelecer a verdade quanto ao que seus contemporâneos pensavam sobre os acontecimentos anteriores à guerra na Hélade (cf. Prado, in Tucídides. *História da guerra do Peloponeso: livro I*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 21).

<sup>27</sup> Cf. Tucídides, *op. cit.*, 1999, I 3, 1. As traduções de *História da guerra do Peloponeso* são de Jacyntho Lins Brandão in Hartog, *op. cit.*, p. 57-85.

<sup>28</sup> Assim como Homero e Heródoto, Tucídides não descarta o uso do *mito* em suas narrações. Em nenhum momento ele questiona o fato de Hélen ser um personagem lendário. Deste originou-se a designação *helenos* para representar, primeiro, os habitantes da Ftíótida, e em seguida os demais povos da Hélade. Segundo a mitologia, Hélen, filho de Deucalião e Pirra, desposou Órseis, a ninfa das montanhas com que teve três filhos: Doro, Éolo e Xuto. Destes descendem os quatro povos gregos: dórios e eólios, da primeira geração, aqueus e jônios da segunda, pois originários de Aqueu e Íon, filhos de Xuto. A este respeito, cf. Prado in Tucídides, *op. cit.*, 1999, nota 10.



(de onde eram justamente os primeiros helenos).<sup>29</sup> De fato, nos seus relatos a respeito desta guerra, na *Iliada* e na *Odisséia*, não encontramos uma unanimidade nas expressões usadas para identificar o povo grego. Se heleno é um atributo usado especificamente para indicar os companheiros de Aquiles, aos demais ele chama indistintamente de dânaos, argivos, aqueus. Mas jamais bárbaros, pois só aos poucos os helenos foram distinguindo-se como um grupo majoritário, capaz de envolver a todos sob a mesma denominação e anexar, cidade por cidade, todos quantos tivessem uma língua comum. Mesmo quando se estabeleceu um conjunto ordenado de povos sob a mesma designação, estes não exerceram nenhuma atividade coletiva antes da guerra de Tróia.

Em meio a essas reflexões acerca da identidade da Hélade como uma estrutura politicamente organizada, Tucídides passa a analisar as causas da guerra em Homero.<sup>30</sup> Sustentando-se nos testemunhos do poeta,<sup>31</sup> o historiador enfatiza, nas considerações a respeito de Agamêmnon,<sup>32</sup> que o fato de este ter chefiado a expedição a Tróia foi devido ao grande número de sua frota e não ao juramento prestado a Tíndaro,<sup>33</sup> pai de Helena. Comparando a guerra de Tróia com a guerra do Peloponeso, Tucídides considera a primeira inferior à segunda, no entanto, reconhece a sua importância diante de todas as guerras anteriores a ela, “caso se deva crer também, quanto a isso, na poesia de Homero, pois é evidente que ele, sendo poeta, adornou os fatos para torná-los maiores”.<sup>34</sup>

O peculiar em Tucídides é o fato de o mesmo não olhar o passado com nostalgia, ou para tomá-lo como referencial, mas de modo a mostrar que o presente é sempre superior às antigas tradições. Diante das antigas narrativas mitológicas, este parece posicionar-se dubiamente, pois, apesar de ainda encontrarmos na sua obra alguma presença do mito, ao mesmo tempo deparamo-nos com o seu questionamento. Seus argumentos colocam, lado a lado, a técnica oral utilizada pelos poetas e o emprego

---

<sup>29</sup> Cf. Tucídides, *op. cit.*, 1999, I 3, 3.

<sup>30</sup> A partir de 3, 3, Tucídides passa a confrontar freqüentemente os seus relatos com os de Homero, na *Iliada* e na *Odisséia*. A freqüência dessas inter-relações será mantida até 13, 5. Por todo o livro I encontraremos alusões a Heródoto, em quem Tucídides também se apóia para sustentar as suas argumentações.

<sup>31</sup> Catálogo das Naus. *Iliada* II 576-615.

<sup>32</sup> Tucídides transcreve em *História da guerra do Peloponeso* I 9, 1-5 a cena da passagem do cetro de Tiestes a Agamêmnon, conferindo-lhe o poder sobre Argos e as demais localidades (*Iliada* II 101-108).

<sup>33</sup> Segundo a mitologia, Tíndaro teria reunido todos os pretendentes à mão de Helena, fazendo-os comprometerem-se, antes mesmo de anunciar o eleito, a prestar todo o apoio necessário ao esposo da filha, quando esse precisasse (cf. Tucídides, *op. cit.*, 1999, nota 29).

<sup>34</sup> Cf. Tucídides, *op. cit.*, 1999, I 10, 3.

da escrita pelos prosadores. Nesta querela, as antigas narrativas míticas passam a ser contestadas,

já que é impossível comprová-las e a maior parte delas, sob a ação do tempo, acabou forçosamente por tornar-se fábula que não merece fé. Deve-se considerar, porém, que foram reveladas, suficientemente, a partir de sinais mais evidentes que há para as coisas antigas.<sup>35</sup>

Porém, não em função de um valor moral, mas apoiado, especificamente, na proposição da falibilidade da memória.

Para ele, quando a memória dos poetas e dos logógrafos abandona-os, estes inserem em suas narrações conteúdos propícios a deleitar os seus ouvintes omitindo-se de descrever o que é mais verdadeiro. Sua crítica dirige-se, portanto, não apenas a Homero e a Hesíodo, mas a todos os representantes da poesia e da prosa gregas, no que se refere à autenticidade de seus discursos, “porque os presentes a cada um dos feitos não diziam as mesmas coisas sobre os mesmos, mas de acordo com a simpatia ou lembrança que tinham”.<sup>36</sup>

Diferençando-se de seus antecessores que evocam o testemunho das Musas e de pessoas presentes aos acontecimentos relatados, numa mescla constante entre fatos e fábulas, seus escritos sobre a guerra do Peloponeso são “aquisições para sempre”,<sup>37</sup> pois foram elaborados de modo a relatarem com clareza este evento e não para o mero deleite do público em apresentações públicas. Ao registrar os fatos da guerra sob a forma escrita, Tucídides anseia em transformar o seu próprio presente num paradigma para as gerações vindouras. Para realizar seu projeto, decide “romper com tudo o que se trama de boca a ouvido, rumores e idéias preconcebidas que são obstáculos à memória dos gregos”.<sup>38</sup> Em um confronto aberto com Heródoto e os poetas, Tucídides condena todo o conjunto de pensamento que chama de mítico (*mythódes*) realizando a quebra com a tradição mítico-poética.

#### 1.4. Xenófanes

A despeito do julgamento de Tucídides sobre a técnica imemorial<sup>39</sup> utilizada sobretudo pelos poetas, na história da Grécia, Homero está sempre sendo tomado como

<sup>35</sup> Cf. Tucídides, *op. cit.*, 1999, I 21, 1.

<sup>36</sup> Cf. Tucídides, *op. cit.*, 1999, I 22, 3. A mesma objeção encontraremos em *Politéia* II 380c1-4, quando Platão propõe censurar as histórias (*mythologoûntha*) dos poetas acerca da impiedade dos deuses.

<sup>37</sup> Cf. Tucídides, *op. cit.*, 1999, I 22, 4.

<sup>38</sup> Cf. Detienne, *op. cit.*, 1998, p. 152.

<sup>39</sup> Cf. Tucídides, *op. cit.*, 1999, I 20-22.

referencial, e não somente entre os poetas e historiadores, mas também entre os praticantes da prosa filosófica. Nos *silloi*<sup>40</sup> de Xenófanes de Colofón, encontramos o registro mais antigo dessa influência. O primeiro destes fragmentos contém uma crítica velada às narrativas dos antigos educadores. Dentre estes, o mais atingido é aquele que, segundo a tradição, seria o principal responsável pela transmissão do saber entre os gregos, pois “desde o início todos aprenderam seguindo Homero...”.<sup>41</sup> Na incompletude do testemunho de Herodiano, podemos atribuir a Xenófanes tanto uma censura como um elogio a Homero, em virtude de sua influência ultrapassar as fronteiras de sua própria época e estender-se ao período clássico, onde suas narrativas continuam sendo cantadas pelos aedos e rapsodos em todas as suas apresentações. Contudo, no fragmento subsequente, de Sexto Empírico, o poeta e filósofo de Colofón não tem a mesma condescendência para com Homero e Hesíodo que tiveram, por exemplo, Heródoto e Tucídides.

A polêmica de Xenófanes<sup>42</sup> contra os poetas sustenta-se sobre bases religiosas e morais.<sup>43</sup> Ele censura, sobretudo, o fato de que

Tudo aos deuses atribuíram Homero e Hesíodo,  
tudo o quanto entre os homens merece repulsa e censura,  
roubo, adultério e fraude mútua.<sup>44</sup>

Já nas *Elegias*, Xenófanes inaugura a série de controvérsias dirigidas aos seus predecessores na educação da cidade. O poeta de Colofón critica com perspicácia e severidade os próprios poetas, submetendo suas narrativas e imagens a questionamentos

---

<sup>40</sup> Plural de *sillos*, gênero de paródia ou de sátira. Nos chamados escritos *Sobre a Natureza* estabelecidos por Diels-Kranz, encontramos uma alusão a Xenófanes estendendo-a a Tímon como *sillográphos*, autor das sátiras chamadas *sillos* (DK 21 B 41, Tzetzes. *A Dionísia Periegeta* V 940, p. 1010 Bernhardt). Também na série de fragmentos classificados como Duvidosos, Xenófanes é considerado autor de *Sillos* (DK 21B 42, Herodiano. *Sobre as particularidades da linguagem* 7, 11).

<sup>41</sup> DK 21 B 10, Herodiano Gramático, *Sobre as longas*, p. 296, 6 [Cr. An. Ox. III]. A edição de referência para citar Xenófanes é a de Diels-Kranz, cotejada com as traduções de G. S. Kirk e J. Raven, de Jaap Mansfeld e de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Para efeito de citação, utilizamos a tradução de Anna L. A. de A. Prado para *Os Pensadores*.

<sup>42</sup> Neste fragmento encontramos o mesmo argumento crítico proposto por Platão na *Politéia*, sobretudo no livro II 377b11-378e4, onde aparece a primeira discussão acerca do conteúdo da poesia na educação dos jovens e guardiães. A tônica da discussão incide na proposta de controle e posterior exclusão dos *mythopoiois*, cujas narrativas atribuem aos deuses atitudes falsas e impiedosas.

<sup>43</sup> Nos fragmentos DK 21 B 14-16, atribuídos a Xenófanes por Clemente de Alexandria em *Tapeçarias* (respectivamente, V 109, 2; V 109, 3 e VII 22, 1), encontramos mais argumentos a respeito da imoralidade e da natureza antropomórfica dos deuses, não só em meio aos gregos, mas entre as diferentes raças. Com destaque para o Fr. 15, onde ele sustenta que, se os animais tivessem capacidade de dar forma aos seus deuses, eles certamente dariam as suas próprias.

<sup>44</sup> DK 21 B 11, Sexto Empírico, *Contra os matemáticos* IX, 193.

agudos. Ele critica os valores usuais e propõe novas concepções e atitudes morais, geralmente a partir de uma nova concepção dos deuses:

É de louvar-se o homem que, bebendo, revela atos nobres,  
como a memória que tem e o desejo de virtude,  
sem falar nada de titãs, nem de gigantes,  
nem de centauros, ficções criadas pelos antigos,  
ou de lutas civis violentas, nas quais nada há de útil.  
Ter sempre veneração pelos deuses, isto é bom.<sup>45</sup>

A partir de Xenófanes, portanto, já temos este momento reflexivo da própria poesia: o poeta pensador e educador critica, nos poetas, suas concepções e seus parâmetros morais e políticos. Podemos perceber o alcance político de suas críticas, quando diz que o homem louvável não se interessa por titãs, nem gigantes ou centauros, “forjados pelos ancestrais (*plásmata tôn protéron*), nem a violência das revoluções (*stáseis*), porque aí nada há de aproveitável”.<sup>46</sup> Na condenação das velhas histórias de *stásis*, Detienne lê um elogio ou defesa da equidade (*eunomia*).<sup>47</sup>

À valorização da força física, ele opõe sua própria sabedoria, à qual associa racionalidade e justiça, honra e boa ordem, sempre no contexto dos enfrentamentos políticos.<sup>48</sup> Há uma certa ironia no fato de um poeta reivindicar uma sabedoria própria, contra a sabedoria de Homero e de seus recitadores. O poeta-filósofo prenuncia Platão ao associar crítica aos poetas e defesa de uma nova sabedoria racional, eixo de sua crítica à arte mimética na *Politéia*.

Esse ataque contra a antiga tradição poética grega certamente encontra ecos na sua própria época. Nessa contenda, afirma Detienne, Teágenes, por exemplo, representa a reação dos recitadores de Homero, da região de Rhégion. Como leitor e recitador de Homero, Teágenes defende a possibilidade de se fazer uma leitura “alegórica” das imagens homéricas. Sua inovação consiste em passar a ver, na luta entre os deuses, não uma luta por interesses pessoais, mas de forças contrárias, como o seco e o úmido, o quente e o frio. Ousado para a época, com o recurso à filosofia da natureza, Teágenes “não se limita apenas a comprovar sua habilidade, ele mostra como e onde se trava o debate encetado sobre o escândalo da tradição: em torno das ‘ficções’ mais oficiais e

<sup>45</sup> DK 21B 1, 19-24, Ateneu, X, 462C.

<sup>46</sup> DK 21 B 1, 22-23, Ateneu, X, 462C. No sentido de reforçar nosso argumento, mantivemos a tradução do fragmento de Xenófanes, contido no texto de Detienne (*op.cit.*, p. 122).

<sup>47</sup> Cf. Detienne, *op.cit.*, p. 125.

<sup>48</sup> DK 21 B 2, 10-19, Ateneu, X, 413F.



melhor estabelecidas no espaço cultural da cidade e político da cidade”.<sup>49</sup> De um lado, os aedos e rapsodos profissionais, de outro o poeta oficial da cidade. Situadas entre a narrativa oral e a escrita, poesia e filosofia inauguram seu combate, se encontram e se separam, cada uma com seus modos de persuasão e sedução, na pretensão de se impor como formadora do espírito dos gregos.

Xenófanes representa um momento decisivo no processo de delimitação do pensamento discursivo, racional e reflexivo, ainda apegado a elementos da tradição poética; é como se ele atacasse a poesia de dentro e com isso abrisse o espaço para o surgimento de algo diferenciado, na direção do que viria a ser chamado de teologia ou filosofia. Suas exigências racionalizantes e moralizantes vão muito além das pretensões dos poetas e acabam por criar um novo modo de falar e pensar, mais sério, mais severo e ainda por cima excludente de outros discursos.

### 1.5. Isócrates

Também entre os retóricos encontraremos referências a Homero. É o caso de Isócrates, contemporâneo de Platão e, como este, preocupado com a educação dos jovens. No *Panegírico*, o primeiro de seus discursos políticos,<sup>50</sup> o mesmo retoma diversos dos temas tratados por oradores anteriores a ele, para constituir a sua própria exposição histórica acerca do restabelecimento da hegemonia ateniense diante da hegemonia espartana na época da redação do discurso.<sup>51</sup> Em defesa da unificação dos gregos contra os persas, sob a direção de Atenas, Isócrates recorre às antigas narrativas míticas<sup>52</sup> fazendo o seu elogio<sup>53</sup> com um duplo propósito: o de sustentar a sua tese<sup>54</sup> e mostrar a necessidade de se lutar contra os persas.<sup>55</sup>

A narrativa do *Panegírico* esboça um tom acentuadamente moralizante e político. Inspirado nos *Discursos olímpicos* de Górgias e Lísias, apresentados nos *Panegíricos*, respectivamente, de 392 e 388, o estilo inovador e bem estruturado desta obra destaca-se em toda a Antigüidade. Escrito sob a técnica do discurso fictício

<sup>49</sup> Cf. Detienne, *op. cit.*, 1998, p. 126.

<sup>50</sup> O *Panegírico* teria sido escrito logo após a sua fase de logógrafo, em torno de 392 e publicado somente por volta de 380. É considerado, também, o *mais pragmático* e o *mais preciso* de seus discursos. Nele, todas as partes estão relacionadas entre si e interpenetram-se constantemente.

<sup>51</sup> A hegemonia ateniense persistiu no século V. Por volta de 387-380, predomina a hegemonia espartana.

<sup>52</sup> Cf. Isocrate. *Discours*. Texte établi et traduit par G. Mathieu et Émile Brémond. Paris : Les Belles Lettres, 1956. Vol. II, 21-99 (*Panegyrique*).

<sup>53</sup> Cf. Isócrates, *op. cit.*, 1956, 75-81.

<sup>54</sup> Acerca da hegemonia ateniense, cf. Isócrates, *op. cit.*, 1956, 15-20 e 100-110.

<sup>55</sup> Criticando a política lacedemônia em 111-128, Isócrates prepara a sua posição favorável à guerra em 129-137 (cf. *op. cit.*, 1956).

(*pseudès lógos*) utilizado, sobretudo, pelos sofistas e retóricos, dos quais foi discípulo, o mesmo pretende firmar a sua posição de chefe de escola apto a influenciar a opinião de seus ouvintes pela capacidade de sua eloquência. Como seus mestres, Isócrates defende, não apenas no *Panegírico*,<sup>56</sup> mas no *Nicoclés*<sup>57</sup> e no *Sobre a permuta*,<sup>58</sup> a valorização da palavra (*lógos etímesen*)<sup>59</sup> como a causa dos maiores bens (*pleíston agathon aítíon*) para o homem, pois a formação de uma alma sã e leal (*psykhés agathés kaí pistés*), somente será possível através da utilização de uma palavra verdadeira (*lógos alethès*) e conforme a lei (*nómimos*) e a justiça (*díkaios*).<sup>60</sup>

Voltando ao discurso em questão, a ocasião escolhida para sua apresentação pública são as panegírias,<sup>61</sup> daí a proveniência do título. Pertinaz defensor da unificação das cidades gregas contra os bárbaros, Isócrates, ao examinar os antigos títulos dos guerreiros atenienses<sup>62</sup> defende, de modo semelhante a Tucídides,<sup>63</sup> a prerrogativa de os helenos serem mais uma cultura que uma raça,<sup>64</sup> em virtude da formação pelo discurso recebida dos sofistas e retóricos. Tais ensinamentos permitem aos atenienses “discorrer de forma nova sobre o que é antigo e de falar de um modo antigo do que aconteceu recentemente, não se deve fugir do que outros trataram antes, mas tentar falar melhor (*ámeinon*) do que eles”.<sup>65</sup> Afinal, as ações passadas são um bem comum a todos (*koinaî pâsin*). Contudo, o privilégio de refletir e falar adequadamente sobre estas ações é próprio das pessoas sensatas (*tôn eû fronoûnton ídion*). Distintos dos outros povos, em

<sup>56</sup> Cf. Isócrates, *op. cit.*, 1956, 47-48.

<sup>57</sup> Cf. Isocrate, *op.cit.*, 1956, 5-7 (*Nicoclès*).

<sup>58</sup> Cf. Isócrates, Isocrate. *Discours*. Texte établi et traduit par G. Mathieu et Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1950. Vol. III, 253-257 (*Sur l'échange*).

<sup>59</sup> Ao determinar à palavra o poder de mediar os limites entre a *justiça* e a *injustiça*, o *bem* e o *mal*, ao mesmo tempo em que a responsabiliza pela formação dos espíritos, Isócrates antecipa a exposição e a defesa do que ele considera como *filosofia*. A esse respeito ver *Sur l'échange* (*op.cit.*, 1950, 266ss.).

<sup>60</sup> O elogio à palavra está presente em todo o *Panegírico*. Já no início do discurso Isócrates afirma, *as palavras* (“lógoi”) *têm uma natureza tal que é possível expor as mesmas coisas de numerosas maneiras* (8). Cf. Isócrates, *op.cit.*, 1956, 8.

<sup>61</sup> Isócrates faz o elogio da panegíria como o meio mais eficiente de os atenienses exporem para os demais gregos presentes à festa tanto a sua superioridade nos combates corporais como mais especificamente nos combates verbais. Fazendo a defesa de uma “panegíria perpétua” entre os atenienses, o mesmo descreve esse processo (cf. Isócrates, *op.cit.*, 1956, 43-46).

<sup>62</sup> Cf. Isócrates, *op. cit.*, 1956, 51-71.

<sup>63</sup> No livro II Tucídides descreve os funerais dos mortos na guerra que, segundo a antiga tradição ateniense, ocorrem sempre durante o inverno, e no qual o cidadão mais ilustre da cidade é chamado para fazer o elogio aos mortos. Desta feita, o convidado é Péricles, filho de Xantipo. O grande político e orador ateniense inicia sua *Oração fúnebre* exaltando, *nossa cidade, em seu conjunto, é a escola de toda a Hélade* (cf. Tucídides. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução de Mario da Gama Kury. Brasília/São Paulo: UNB/ Hucitec, 1986, II 41, 1).

<sup>64</sup> Esta noção percorre toda a tragédia de Eurípidés, fortemente marcada por um contexto político, como em *As Suplicantes*, *As Troianas*, *As Bacantes* e *Hécuba*. Polícrates, Alcídama e os Cínicos retomarão, posteriormente, esta questão.

<sup>65</sup> Cf. Isócrates, *op. cit.*, 1956, 8.

razão desta *paidéia*, a Grécia isocrática “emprega o nome de helenos não mais à raça, mas à cultura, e de preferência chama helenos não às pessoas que participam de nossa educação mas às da mesma origem que nós”.<sup>66</sup>

Bem ao seu estilo, Isócrates não cita nominalmente nem Homero, nem Tucídides, porém a passagem é plena de alusões ao poeta e ao prosador. Nela, este descarta as deduções homéricas acerca da origem e formação dos helenos e coaduna-se com as proposições do historiador defendidas, sobretudo na *Oração fúnebre pronunciada por Péricles*.<sup>67</sup> A seqüência dos argumentos do *Panegírico*<sup>68</sup> confronta-nos com a tese acerca da superioridade da educação grega encontrada no discurso de Péricles. Atribui-se também a esta obra, a clara influência de duas outras *Orações fúnebres*, a de Górgias e a de Lísias,<sup>69</sup> ambas compostas, possivelmente, após 392.

Nosso propósito aqui é apenas destacar a posição ambígua do orador na discussão acerca da antiga tradição contida nos relatos míticos dos poetas. Em sua análise, Isócrates, mesmo discordando do poeta maior dos gregos, retoma as teses deste acerca da formação étnica da Hélade e a partir delas reconstrói a sua própria. Num certo sentido, portanto, Homero permanece o artesão primeiro da cultura helênica, mesmo quando é refutado.

Como herdeiro direto das diversas gerações de aedos, rapsodos e poetas, cujas produções foram espalhadas e assimiladas pela cultura grega, Isócrates deseja ver seus discursos “transportados pela Grécia e difundidos nas conversas dos bem pensantes”,<sup>70</sup> resguardando a mesma prática política dos cantos de seus ancestrais.

Finalizado esse percurso, defrontamo-nos com uma grande ironia. Indiferente de suas nuances, os discursos da tradição acerca das narrativas míticas de Homero, parecem convergir para o mesmo plano da crítica platônica. Da prosa poética de Píndaro, passando pela prosa histórica de Hecateu, Heródoto e Tucídides, se estendendo à prosa filosófica de Xenófanos, até chegar à prosa retórica de Isócrates, toda a tradição clássica foi influenciada por Homero. O espírito das narrativas homéricas é retomado continuamente por toda uma geração de pensadores pós-homéricos, que aponta na leitura e compreensão do legado do grande educador dos gregos, para a falta de um *lógos* (contido no *mýthos*) sustentado pela noção de *alétheia*. O teor da crítica da

---

<sup>66</sup> Cf. Isócrates, *op. cit.*, 1956, 50.

<sup>67</sup> A *Oração fúnebre pronunciada por Péricles* encontra-se em *História da guerra do Peloponeso* II 35, 1-46, 1.

<sup>68</sup> Cf. Isócrates, *op. cit.*, 1956, 75-81 (*Panegyrique*, onde Isócrates faz o elogio das gerações antigas).

<sup>69</sup> A esse respeito cf. Mathieu (Isócrates, *op. cit.*, 1956, 6-7).

<sup>70</sup> Cf. Isócrates, *op. cit.*, 1956, 74 (*Nicoclés*).

tradição a Homero, sem dúvida, é de natureza moral, ou mesmo religiosa, mas implícitos nesses valores, encontramos a exigência de uma poesia pensada a partir dos parâmetros dos mais variados discursos envolvidos na querela contra a poesia praticada nos moldes de Homero. Poetas, historiadores, filósofos e retóricos, todos cobiçavam para si o papel de educador da cidade.

Através da crítica ao aedo, estes pretendem intervir no legado cultural cujo maior dignitário é Homero, e ao mesmo tempo firmar os seus discursos como os mais propícios e os mais coerentes para a formação dos gregos de sua época. É nessa oposição entre o discurso do poeta e os demais discursos vigentes, presente na crítica da tradição a Homero, que Platão opõe o discurso filosófico aos discursos poético, retórico, político e sofístico, com o objetivo de mostrar que só os modos de falar e pensar da filosofia pode dar os elementos necessários para que estes discursos ultrapassem a mera eloquência e se deixem contaminar por um *lógos* reflexivo e libertador, por comportar um discurso coerente, argumentativo, justo e verdadeiro.

### Referências Bibliográficas

DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia arcaica*. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

\_\_\_\_\_. *A invenção da mitologia*. Tradução de André Telles e Gilza Martins Saldanha da Gama. Rio de Janeiro/ Brasília: José Olympio/ UnB, 1998.

DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 Bde. 10. Aufl. Berlin: Weidmannsche (1934) 1960.

DODDS, Eric R. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho. Revisão de José Trindade dos Santos. Portugal: Gradiva, 1988.

DUCHEMIN, Jaqueline. Platon et l'héritage de la poésie. *Revue des études grecques*, 1955, p. 12-37.

EASTERLING, P. E.; KNOX, B. M. (org.) *Historia de la literatura clásica I: literatura griega*. Madrid: Gredos, 1990.

EURIPIDE. *Tragédies complètes*. Texte présenté, traduit et annoté par Marie Delcourt-Curvers. Paris: Gallimard, 2002. Vol. I-II.



GÖRGEMANNS, Herwig; LATACZ, Joachin (org.) *Die griechische Literatur in Text und Darstellung. Band I: archaische Periode*. Stuttgart: Reclam, 1991.

HARTOG, François. *A história de Homero a Santo Agostinho*. Tradução de Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

HAVELOCK, Eric. *Prefácio a Platão*. Tradução de Enid Abreu Dobránsky. São Paulo: Papirus, 1996.

HERODOTE. *Histoires*. Texte établi et traduit par Ph.-E. Legrand. Paris: Les Belles Lettres, 1932-1954. Vol. I-VI.

\_\_\_\_\_. *História*. Tradução de J. B. Broca. Rio de Janeiro: Tecnoprint, s./d.

HÉSIODE. *Théogonie. Les travaux et les jours. Le bouclier*. Texte établi et traduit par P. Mazon. Paris : Les Belles Lettres (1951) 1972.

\_\_\_\_\_. *Teogonia*. Tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

HOMÈRE. *Illiade*. Traduction par P. Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1937-1938.

\_\_\_\_\_. *L'Illiade*. Traduction par Eugène Lasserre. Paris: Flammarion, 2000.

\_\_\_\_\_. *L'Odissée*. Texte établi et traduit par V. Bérard. Paris: Les Belles Lettres, (1924) 1972. Vol. I-III.

\_\_\_\_\_. *L'Odyssée*. Traduction par C. Garcia. Paris: Flammarion, 2001.

ISOCRATE. *Discours*. Texte établi et traduit par Georges Mathieu et Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1950, 1956. Vol. III, II.

KIRK, G. S. *The songs of Homer*. London/ New York: Cambridge University Press, 1962.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E. *Os filósofos pré-socráticos*. Tradução de Carlos Alberto Louro Fonseca, Beatriz Rodrigues Barbosa, Maria Adelaide Pegado. Lisboa: Gulbenkian, 1990.

LABARBE, Jules. *L'Homère de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1987.

MANSFELD, Jaap (Übers.) *Die Vorsokratiker*, 2 Bde. Stuttgart: Reclam, 1991.

PINDARE. *Néméennes*. Traduction par Aimé Puech. Paris: Les Belles Lettres, 1967. Vol III.

PLATON. *Les lois*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. Paris : Flammarion, 2006. Livres VII à XII.

\_\_\_\_\_. *A república*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Gulbenkian, 1993.

\_\_\_\_\_. *La république*. Traduction par George Leroux. Paris: Flammarion, 2002.

de ROMILLY, Jacqueline. *Fundamentos de literatura grega*. Tradução de Mario da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

\_\_\_\_\_. *Perspectives actuelles sur l'épopée homérique*. Paris: PUF, 1983.

SAÏD, S.; TREDE, M.; LE BOULLUEC, A. *Histoire de la littérature grecque*. Paris: PUF, 1997.

SOUZA, José Cavalcante (org.). *Os Pré-socráticos*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (*Os Pensadores*).

THUCYDIDE. *La guerre du Peloponnese*. Texte établi et traduit par Jacqueline de Romilly. Paris: Les Belles Lettres, 1953-1968. Vol. I-VI.

\_\_\_\_\_. *História da guerra do Peloponeso: livro I*. Tradução de Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. *História da guerra do Peloponeso*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília/ São Paulo: UNB/ Hucitec, 1986.

WEST, Martin L. The invention of Homer. *Classical Quarterly*, v. 49, n. 2, p.364-382, 1999.