

A morte filológica de Nietzsche: o período pré-homérico e a filologia clássica

The philological death of Nietzsche: the pre-Homeric period and classical philology

Marco Sabatini

marco_rsabatini@hotmail.com

(Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: Neste artigo, analiso uma possível perspectiva de como, por meio de uma de suas interpretações sobre a antiguidade grega, ou melhor, por meio do que nomeia como período pré-homérico, Nietzsche concebe uma cultura grega insustentável para a ciência de sua época, por falta de provas arqueológicas e filológicas, ao mesmo tempo em que afronta moralmente a modernidade. Com isso, a filologia moderna considera os estudos de Nietzsche como cientificamente mortos, legando-o negativamente à contemporaneidade, sem relevar os pontos positivos de sua filologia e sem crer que ela possuía alguma contribuição mínima sobre os estudos da antiguidade clássica.

Palavras-chave: filologia; pré-homérico; homérico; antiguidade; arqueologia.

Abstract: In this article, I analyze a possible perspective of how, through one of his interpretations of the ancient Greek, or rather by what he names as pre-Homeric period, Nietzsche conceives an unsustainable Greek culture to science of his day, for lack of archaeological and philological evidence, and at the same time that morally affronts modernity. With this, the modern philology considers the studies of Nietzsche as scientifically dead, bequeathing it negatively to the contemporary, without revealing the positive points of his philology and without believing that it possesses some minimal contribution to the study of classical antiquity.

Keywords: philology; pre-Homeric; Homeric; antique; archeology.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v21i1p99-115>

O pré-homérico de Nietzsche: uma distância temporal, científica e moral da modernidade

Para Nietzsche, a interpretação que aproximava os gregos antigos à moral moderna nada mais era do que um grande mal-entendido. Quando *O nascimento da tragédia* é esmiuçado, várias contradições e confrontos se apresentam entre a remota cultura helênica e os cristãos modernos, diferentemente do que Jaeger dirá alguns anos depois (cf. Jaeger, 2001, pp.9-10). Se, em 1871, o filósofo evidenciou apenas indiretamente essas diferenças por meio do “precavido e hostil silêncio com que

no livro inteiro se trata o cristianismo” (Nietzsche, 2007c, p.17), em sua *Tentativa de Autocrítica* de 1886, ele se prontifica a afirmar intensamente sua posição. “Na verdade”, nos diz Nietzsche, “não existe contraposição maior à exegese e justificação puramente estética do mundo, tal como é ensinada neste livro, do que a doutrina cristã” (idem, ibidem).

Fundamentadas sobre os princípios cristãos, a estética e a filosofia da modernidade interpretavam os processos artísticos através da “objetividade” e “subjetividade”. Todavia, Nietzsche defende que “toda essa contraposição do subjetivo e do objetivo, segundo o qual, como se fora uma medida de valor, mesmo Schopenhauer ainda divide as artes, é em geral inadequada em estética” (Nietzsche, 2007c, p.44), porque, seja épica, lírica ou até mesmo onírica, “todas as formas nos falam, não há nada que seja indiferente e inútil” (idem, p.25). O erro seria um reflexo da crença costumeira de entender a poesia como mera abstração e, por isso, desconectada da “realidade”. De fato, como podemos falar de poesias se geralmente “todos nós costumamos ser maus poetas” (idem, p.56)?

A hermenêutica nietzschiana não é *inteiramente* desamparada por fontes históricas. Na verdade, muitas dessas fontes se encontram frequentemente nos escritos de poetas. Por conseguinte, a lógica interna desse pensamento permite avaliar a Grécia Antiga por meio de métodos e valores diferentes do cientificismo e do historicismo presentes em sua época. A partir disso, poemas e relatos épicos, trágicos, cômicos, em suma, antigos, como os de Hesíodo, Arquíloco, Ésquilo, Sófocles, Eurípides, etc., são tomados para demonstrar a distância existente entre o mundo antigo e o mundo moderno.

Nesse sentido, o caráter “pessimista”¹ causado pela ferocidade da existência²

1 Este pessimismo não é a negação da vida, uma repulsão da própria vida como o cristianismo é para Nietzsche, mas a constatação do caráter cruel do mundo em suas mais terríveis facetas. Exatamente e paradoxalmente, este pessimismo do grego clássico seria a “reminiscência” de estados mais primitivos e naturais, como o do grego pré-homérico, que possibilitou a refinação da arte a ponto de nascer a tragédia.

2 Segundo Ana Cláudia Gama Barreto em seu artigo “Sobre o ‘conceito’ de vida em *O nascimento da tragédia*” (2011, p.20), as palavras “vida” [*Leben*] e “existência” [*Dasein/Existenz*] se alternam conforme o texto. Para a autora, uma hipótese possível reside na diferenciação proposital utilizada por Nietzsche destas duas palavras em que “vida” [*Leben*] possui “nesse momento uma acepção que acentua o sentido fisiológico do termo, e assim estabeleceríamos o limite entre ‘vida’ e ‘existência’ excluindo do sentido de vida aquilo que estivesse relacionado com o mundo inorgânico. Considerar a ‘vida’ num sentido fisiológico seria compatível com a valorização do interesse de Nietzsche pela temática de algumas discussões científicas da época, que buscavam descrever o fenômeno da vida dissociando-o de causas divinas e de explicações teleológicas. ‘Vida’ poderia ser considerada em seu sentido fisiológico, ou seja, como o conjunto de funções observadas em seres que nascem, crescem e morrem, seguindo um padrão de processos (fisiológicos) que garantem sua autonomia e um padrão de relações com o que lhes é externo. Já a palavra ‘existência’ seria então empregada para definir o conjunto daquilo que está presente na realidade, ou ainda para designar o sentido da experiência (reflexiva) que o existente tem de sua presença no mundo. Restringindo assim a noção de vida à sua acepção fisiológica, ela seria abarcada pela noção de existência, que a compreenderia”. Dessa forma, procuro seguir esta diferenciação da autora em todo este trabalho.

nas análises de Nietzsche sobre a Grécia Arcaica não procederiam simplesmente dos estudos de Schopenhauer ou de sua própria vida ao sentir a morte de seu pai e de seu irmão, mas, sim, do relato de gregos como Teógnis³. Se a bela arte se formou “sob o céu grego”, como disse Winckelmann (1975, p.39), ou seja, se ela foi um reflexo da beleza e serenidade de sua cultura, então “por que o escultor grego tinha de moldar sempre de novo guerras e lutas, em incontáveis repetições, corpos distendidos, cujas expressões tencionam-se pelo ódio ou pela arrogância do triunfo, feridos que se curvam, moribundos expirando?” (Nietzsche, 2007a, p.66)

Porque, paradoxalmente, seria da crueldade dessa existência que teria surgido a própria *arte* - o belo teria surgido do feio, a harmonia da desarmonia, a medida da desmedida. As transfigurações de um mundo em constante movimento destrutivo seriam a luta pela vida e a superação de um pessimismo prático antinatural, ou seja, a superação de um pessimismo contrário à vida, depressivo e suicida. Sem as imagens e os relatos que a modernidade considerou como violências e crueldades da imaginação do artista, ou, às vezes, invenções desligadas da própria vida real, a história se desnudaria de seus adornos e revelaria contornos ainda mais horríveis; “para onde olharíamos” pergunta-se o jovem filósofo, “se nos encaminhássemos para trás, para o mundo pré-homérico, sem a condução e a proteção da mão de Homero? (...) Que existência terrestre refletem estes medonhos e perversos mitos teogônicos?” (Nietzsche, 2007a, p.67) Nietzsche responde:

Olharíamos apenas para a noite e o terror, para o produto de uma fantasia acostumada ao horrível. (...) Imaginemos o ar pesado dos poemas de Hesíodo ainda mais condensado e obscurecido, e sem todas as suavizações e as purificações que, vindas de Delfos e de numerosas moradas divinas, desaguavam sobre a Hélade: misturemos esse ar espesso da Beócia com a voluptuosidade sombria dos etruscos; tal realidade iria então nos exigir com violência um mundo mítico, no qual Urano, Cronos e Zeus e a luta contra os Titãs teriam sem dúvida de nos parecer um alívio (idem, ibidem).

Para Nietzsche, quanto mais regressamos historicamente, percebemos que menos considerações reguladoras e impositivas afetaram socialmente os homens. “Sem estado, no natural *bellum omnium contra omnes*, a sociedade não pode de modo algum lançar raízes em uma escala maior e além do âmbito familiar” (Nietzsche, 2007a, p.49). Ao relacionar então os gregos homéricos a costumes aparentemente estrangeiros que existiam de Roma até a Babilônia⁴, o desregramento dos impulsos

3 “Lo mejor de todo / para los que pisamos la tierra / es no haber nacido / ni poder ver los rayos del sol deslumbrante, / pero nacidos que somos / cuanto antes traspasar las puertas del Hades, / reposar bajo un túmulo de abundante tierra / es lo mejor” (Teógnis, 1990, p.112).

4 Em muitos outros textos, Nietzsche demonstra que os gregos antigos mantinham contato direto com costumes de outros povos que o mundo homérico não abarcava, de modo que “Homero está longe dos tempos primitivos. A cultura é infinitamente mais velha” (Nietzsche, 1993, p.428) - e não sem testemunhos. Segundo Heródoto (1890, p. 34), os fenícios introduziram na Grécia inúmeros conhecimentos, e, entre tantos outros, as letras que eram, em sua opinião, desconhecidas até então para os gregos. Além do alfabeto fenício possivelmente adotado e modificado pelos gregos, o

se mostrariam cada vez mais como domínio cultural que determinadas excitações teriam efetivado. Por isso, os gregos posteriores à época homérica com toda a sua filosofia, política, civilidade e comedimento manteriam estrito contato com os “povos bárbaros” se não por meio dos hábitos, então por meio das “raízes mais profundas do helenismo” (Nietzsche, 2007b, p.30).

Aqui, trata-se de um período de anseios primevos e naturais em que “os ferrolhos da cultura [helênica] ainda continuavam inviolados” (Nietzsche, 2007b, p.54). Nietzsche se refere hipoteticamente a um homem ideal, mas que poderia ser imaginado por meio de uma aproximação com a natureza enquanto efetivação plena dos impulsos humanos - daí o paralelo que o filósofo faz do “sátiro como homem primitivo [*Urmensch*]”⁵. De acordo com Junito Brandão, “os Sátiros eram semideuses rústicos e maliciosos, com o nariz arrebitado e chato, com o corpo peludo, cabelos eriçados, dois pequenos cornos e com pernas e patas de bode” (Brandão, 1987, p.128). No entanto, o simbolismo ao qual Nietzsche alude ultrapassa a aparência de um ser barbudo e cabeludo vagando pela selva. Estas figuras míticas representariam a licenciosidade sexual enquanto íntimos desejos realizados sem quaisquer inibições e pudores sociais. O fato é que o próprio corpo humano apareceria em uma configuração amoral, de modo que o sátiro

era a proto-imagem do homem, a expressão de suas mais altas e mais fortes emoções, enquanto exaltado entusiasta que a proximidade do deus extasia, enquanto companheiro compadecente no qual se repete o padecimento do deus, enquanto anunciador da sabedoria que sai do seio mais profundo da natureza, enquanto símbolo da onipotência sexual da natureza. (Nietzsche, 2007b, p.54)

Os impulsos seriam movidos pelo prazer e pelo desprazer do corpo. Platão já havia constatado que as primeiras sensações de deleite e de sofrimento causavam os vícios e as virtudes humanas (cf. Platão, 1999, p.103). Nesse contexto, para o jovem filólogo, o tipo de ser humano que predominara nessa época, pré-homérica, seria guiado instintivamente “em uma cruel selvageria do ódio e do desejo de aniquilamento” (Nietzsche, 2007a, p.74). Por isso, ele sustenta que os gregos eram

lugar de surgimento da própria filosofia é incerto; apesar de Diógenes Laêrtios crer que ela é grega, ele problematiza a sua origem ao se lembrar de autores que sustentam “que os persas tiveram os seus Magos, os babilônios ou assírios seus Caldeus, e os indianos seus Ginosofistas; além disso entre os celtas e gálatas encontram-se os chamados Druidas ou Veneráveis, de acordo com o testemunho de Aristóteles em sua obra *O Mágico* e de Sotíon no Livro XXIII de sua obra *Sucessões dos Filósofos*” (Laêrtios, 2008, p.13). Com aspectos em comum entre as culturas, podem-se entender diversos sincretismos, como, por exemplo, a partir do século VI a.C. em que o deus Serápis é, segundo Nietzsche, “igualado com Hades, como símbolo da união dos gregos e dos egípcios de um povo” (Nietzsche, 1993, p.417). Segundo René Menard, “Plutão é o Júpiter infernal, chamado igualmente Serápis. O nome de Serápis é o de uma divindade egípcia cujas atribuições são, aliás, assaz obscuras” e “apresenta uma grande analogia com Plutão, e quando o imperador Juliano consultou o oráculo de Apolo para saber se esses dois deuses diferiam, recebeu a seguinte resposta: ‘Júpiter, Serápis e Plutão são a mesma divindade’” (Menard, 1880, pp. 88-89).

5 “der Satyr als Urmensch”. Cf. Nietzsche, 1988b, p.279.

o povo mais humano da antiguidade já que, aceitando os seus desejos, elevariam a vida à máxima afirmação. Desse modo, Nietzsche percebe também uma necessidade essencial do homem de efetivar seus desejos, de extravasar a sua raiva, fluir a sua crueldade, potencializar o seu prazer, extasiar-se com brutalidade⁶.

Mas o auge do período pré-homérico revelaria também uma extrema desmedida, uma falta de controle nociva à vida. Ao analisarmos o sentido da “disputa” [*agon*] na época homérica em seu quinto dos *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*, - mesmo que indiretamente, - percebemos que, para Nietzsche, o período pré-homérico caminhava para a sua própria destruição. Isso porque a não canalização dos impulsos indeterminaria a sua efetividade, ou seja, as suas intensidades, temporalidades e espacialidades; consequentemente, ameaçaria a própria vida. Enquanto na época homérica “cada ateniense devia desenvolver-se até o ponto em que isto constituísse o máximo de benefícios para Atenas, trazendo o mínimo de dano” (Nietzsche, 2007a, p.73), os impulsos dos homens pré-homéricos irromperiam sem que nenhum limite pudesse lhes impedir - até o momento em que eles fossem afetados por suas consequências: ou seja, até que outras forças colidissem e evidenciassem aquele estado de guerra hobbesiano cuja fera devora a si mesma ou é devorada por seus companheiros.

Os horrores e os sofrimentos não se apresentariam somente enquanto ameaças extrínsecas, como se nós, seres humanos, estivéssemos separados da Natureza, porque a nossa constituição é esta Natureza: o homem participa em si mesmo de todos os tormentos da existência não por unicamente sofrê-los, mas, sobretudo, por causá-los. Dessa forma, o grego pré-homérico teria percebido isso e sentido, para Nietzsche, um pessimismo semelhante à consideração de Schopenhauer de que “todo QUERER nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo

6 Creio, aqui, ser interessante uma passagem da filosofia de maturidade de Nietzsche em que ele fala sobre a crueldade e a tragédia no aforismo 229 de *Além do bem e do mal*: “No tocante à crueldade é preciso reconsiderar e abrir os olhos; é preciso finalmente aprender a impaciência, para que deixem de circular, virtuosa e insolentemente, erros gordos e imodestos como, por exemplo, aqueles nutridos por filósofos antigos e novos a respeito da tragédia. Quase tudo a que chamamos ‘cultura superior’ é baseado na espiritualização e no aprofundamento da crueldade - eis a minha tese; esse ‘animal selvagem’ não foi abatido absolutamente, ele vive e prospera, ele apenas - se divinizou. O que constitui a dolorosa volúpia da tragédia é a crueldade; o que produz efeito agradável na chamada compaixão trágica, e realmente em tudo sublime, até nos tremores supremos e mais que delicados da metafísica, obtém sua doçura tão-só do ingrediente crueldade nele misturado. O que o romano, na arena, o cristão, nos êxtases da cruz, o espanhol, ante as fogueiras e touradas, o japonês de hoje, quando corre às tragédias, o operário de subúrbio parisiense, com saudade de revoluções sangrentas, a wagneriana que de vontade suspensa, ‘deixa-se tomar’ por Tristão e Isolde - o que todos eles apreciam, e procuram beber com misterioso ardor, é a poção bem temperada da grande Circe ‘crueldade’” (2005, pp.121-122). Nietzsche procura evidenciar este traço humano tanto em sua filosofia de maturidade quanto de juventude. A questão é que o lado “obscuro” do homem não desapareceu, pode ter sido transfigurado, mas continuou a existir sob outras máscaras: isso acontecera a partir período homérico, ao direcionar os seus impulsos.

satisfeito, permanecem pelo menos dez que não o são” (Schopenhauer, 2005, p.266). A percepção sobre estes horrores suplantaria o prazer por conta de seu estado efêmero e atingiria considerações como as de Teógnis que Nietzsche traduziu em palavras de Sileno:

Reza a antiga lenda que o rei Midas perseguiu na floresta, durante longo tempo, sem conseguir capturá-lo, o sábio SILENO, o companheiro de Dionísio. Quando, por fim, ele veio a cair em suas mãos, perguntou-lhe o rei qual dentre as coisas era a melhor e a mais preferível para o homem. Obstinado e imóvel, o demônio, calava-se; até que, forçado pelo rei, prorrompeu finalmente, por entre um riso amarelo, nestas palavras: - Estirpe miserável e efêmera, filhos do acaso e do tormento! Por que me obrigas a dizer-te o que seria para ti mais salutar não ouvir? O melhor de tudo é para ti inteiramente inatingível: não ter nascido, não *ser*, *nada* ser. Depois disso, porém, o melhor para ti é logo morrer. (Nietzsche, 2007b, p.33)

Como, então, viver em um mundo de tormentos onde constantemente a vida é ameaçada através dos mais terríveis sofrimentos? Como o conhecimento transmitido por Sileno não se transformou em prática? Ou seja, como uma consideração pessimista do mundo não se transformou em “um pessimismo prático que poderia engendrar até uma horrenda ética do genocídio” (Nietzsche, 2007b, p.33)? Como e por que, depois da sangrenta época pré-homérica, os gregos elevaram-se frutífera e esplendorosamente no período homérico ao clássico? “O grego conheceu e sentiu os temores e os horrores do existir: para que lhe fosse possível de algum modo viver, teve de colocar ali, entre ele e a vida, a resplendente criação onírica dos deuses olímpicos” (idem, ibidem). Ou seja, a beleza, a serenidade, a harmonia, as características que a filologia clássica da modernidade cultuava nos gregos antigos foram, segundo Nietzsche, uma necessidade fisiológica, uma consequência corporal para que a própria vida, em sua máxima afirmação, não fosse paradoxalmente negada, aniquilada no período pré-homérico.

A pré-história e a filologia clássica da modernidade

Segundo Snodgrass, “nos círculos profissionais, o termo ‘homérico’, que em grego antigo possuía o significado, estritamente literário, de ‘ao modo de Homero’, veio a adquirir um amplo alcance referencial” (Snodgrass, 2004, p.27). Até, ao menos, a terceira década do século XX, a grande maioria dos escritos filológicos relacionados ao “tempo homérico” não eram precisamente delimitados e não diferenciavam as imensas peculiaridades e propriedades atinentes ao decorrer desse período. Mesmo Wilamowitz-Möllendorff (2005a) em seu primeiro e ácido artigo de 1872 contra Nietzsche, ao apontar as imprecisões científicas de *O nascimento da tragédia*, inclusive as cronológicas, não critica os termos “pré-homérico” e “homérico” presentes nesse livro - ao contrário, os utiliza em seus argumentos irônicos. Erwin Rohde, amigo

de Nietzsche, ao defendê-lo em suas resenhas, não difere nesse sentido quando fala de sua compreensão sobre a “pré-história dos povos” (Rohde, 2005a, p.49). Algumas décadas depois, também Otto, em 1929, emprega “tempos homéricos e pós-homéricos” em seu livro *Os Deuses da Grécia*, sem deixar claro ao certo a quais datas eles pertencem (cf. Otto, 2005, p.24).

As expressões “idade homérica”, “época homérica”, “mundo homérico”, “Grécia homérica”, “sociedade homérica”, “arte homérica”, “arqueologia homérica”, tiveram uso frequente por parte das gerações passadas. Quando se tenta analisar o conteúdo dessas expressões, verifica-se que ele é tão amplo quanto indefinível. (Snodgrass, 2004, p.27)

Realmente! Em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche expõe apenas por meio de citações de alguns nomes da antiguidade, como Arquíloco⁷ e Terpandro⁸, que, para ele, o final do “período homérico” se situa próximo ao século VII a.C.. No entanto, ainda segundo Snodgrass,

Caso se pergunte, primeiro, quais são os limites cronológicos do termo “homérico”, a resposta será que ele tem sido usado para recobrir toda uma sequência de períodos, desde os mais antigos episódios históricos dos quais algum reflexo possa estar presente em Homero, até à época de vida do próprio poeta. Isso já perfaz aproximadamente um milênio, talvez do século XVI ao VIII a.C.. (Snodgrass, 2004, p.28)

Precisamos então contextualizar alguns fatos e algumas concepções da filologia clássica e da arqueologia modernas em relação à Antiguidade. A pré-história foi reconhecida apenas em 1867 segundo Ève Gran-Aymerich (2001, p.23). Para isso, exímios esforços de filólogos, arqueólogos, aventureiros, etc., foram necessários. J.-F. Champollion duvidou, por exemplo, da periodicidade bíblica que não se harmonizava com a egípcia, em uma missiva de 1829 a seu irmão por conta de suas descobertas nas décadas iniciais do século XIX. Assim, as derradeiras lutas para que a pré-história fosse devidamente reconhecida aconteceram na Palestina - “último reduto dos defensores da cronologia bíblica” (idem, p.307) -, de modo que, somente em 1896, com as *Recherchessurles origines de l' Égypte* de Jacques de Morgan, esse debate se resolveu e o “restabelecimento da pré-história oriental” (idem, ibidem) recebeu considerável impulso.

Em meados da sétima década do século XIX, considerava-se que a arte grega iniciara somente no século VII a.C. por meio das cerâmicas gregas encontradas até então. Em 1836, o arqueólogo C. J. Thompsen em seu *Guide du musée de Copenhague*

7 “Homero, o encanecido sonhador imerso em si mesmo, o tipo do artista *naïf*, apolíneo, fita agora estupefato a cabeça apaixonada de Arquíloco, o belicoso servidor das Musas que é selvagemmente tanguado através existência” (Nietzsche, 2007b, p.40).

8 “Do ponto de vista do *epos*, esse mundo desigual e irregular da lírica deve simplesmente ser condenado: e foi o que, no tempo de *Terpandro*, os solenes rapsodos épicos das festas apolíneas fizeram” (Nietzsche, 2007b, p.46).

divulgou, a partir de recentes objetos encontrados pela pesquisa de sua época, uma tese sobre três períodos da antiguidade nomeados de “Idade da Pedra”, “Idade do Bronze” e “Idade do Ferro”. Apesar disso, quando Nietzsche fala sobre uma “Idade do Bronze, com suas titanomaquias e a sua acre filosofia popular” (Nietzsche, 2007b, p.39) - considerando-a, sobretudo, como um *período artístico e religioso* -, “isso sem discutir se realmente teria havido um tempo no qual um heleno, ignorando Zeus, Atena e Apolo, teria oferecido sacrifícios a Urano ou Cronos, ou mesmo a Ericapero e a Fanes” (Wilamowitz-Möllerndorff, 2005a, p.63), está apenas fazendo uma hábil suposição, pois, somente depois de 1884 com o avanço da arqueologia, o pré-historiador Oscar Montelius estabeleceu exatamente a concepção sobre a Idade do Bronze. Apenas após 1871,

a integração da pré-história na história, esboçada então, se acelera com os extraordinários descobrimentos de Heinrich Schliemann em Tróia [inicialmente de 1871-1873], Micenas [inicialmente de 1874-1876] e Tirinto [inicialmente de 1884-1885], que deixam bem claro que o “milagre grego” não nasce espontaneamente do nada, senão que encontra suas raízes mais profundas na pré-história do Oriente helênico. (Gran-Aymerich, 2001, p.23)

Em 1890, a civilização egeia é datada por volta de 2500 até 1500-1000 a.C. e, até 1891, revela-se o primeiro terreno da Idade do Bronze Grega. A partir de 1894, a civilização pré-micênica, posteriormente nomeada de “minoica”, é definida. Em 1902, Dörpfeld consegue estabelecer com precisão a cronologia de Tróia “enquanto Schliemann reconhecia a *Iliada* de Homero nos vestígios de Tróia II (na realidade, cidade da Idade do Bronze Antigo III, por volta de 2500-2300 a.C.), Dörpfeld a situa em Tróia VI (por volta de 1750-1250 a.C.)” (Gran-Aymerich, 2001, p.469).

Por isso, as primeiras hipóteses de Nietzsche em relação à Grécia Antiga partilhavam de um conjunto de ideias revolucionárias e incipientes - quiçá, irresponsáveis em relação à filologia moderna. Ora, o que, para os pesquisadores do século XXI, parece bastante óbvio se apresentou como surpresa, assombro e inovação pouco tempo antes, em um contexto cuja ciência estimava, tantas vezes influenciada pela moral cristã, por exemplo, “a idade do planeta em aproximadamente 100 milhões de anos” (Frezzatti, 2001, p.39)⁹. Dessa forma, se analisarmos as datas acima, claramente perceberemos que muitas descobertas arqueológicas que conseguiram provar alguns argumentos nietzschianos, ou, pelo menos, fundamentar minimamente a veracidade deles - presentes, sobretudo, em seu livro de estreia - aconteceram *somente a partir de 1871*, ou seja, pouquíssimo tempo antes e depois da publicação de *O nascimento da tragédia*.

⁹ Apesar de ser diferente a perspectiva apresentada no livro de Frezzatti da exposta neste artigo, a contextualização científica (de aspecto biológico) que ele faz permite-nos conhecer como o pensamento científico enfrentou diversas barreiras.

A morte da filologia de Nietzsche

As características que exaltavam a Grécia Antiga em seus períodos homérico, arcaico e clássico dentro dos círculos intelectuais modernos alemães foram reforçadas por séculos desde a interpretação de Winckelmann. Em suas *Reflexões sobre a arte antiga*, Winckelmann engradeceu os hábitos helênicos. Seus corpos, suas roupas, suas artes e filosofias eram-lhe a comprovação de que havia existido uma cultura superior a todas as outras e que deveria não servir simplesmente como cópia, mas, sim, como modelo único para que os alemães desenvolvessem a sua própria cultura. Desse modo, nenhuma outra época ou povo até então teria atingido o “belo universal” (Winckelmann, 1975, p.47) igual aos helenos.

Mesmo que discordassem em determinados pontos, a interpretação alemã era unânime em afirmar a superioridade grega a partir de Homero - fosse ele um único poeta ou um conjunto de gênios. “Tudo o que é antigo é genial. A Antiguidade inteira é um gênio, o único que se pode chamar sem exagero de absolutamente grande, único e inatingível” (Schlegel, 1997, p.91). Dessa forma, Wolf, Lessing, Kant, Hegel, Schelling, Hölderlin, Schiller, Goethe, Schopenhauer, etc., constituíram e fortaleceram a ideia de que os Gregos eram o auge da arte, o expoente do pensamento filosófico, o exemplo ideal de sociedade fundamentada na beleza, na harmonia, na medida. Ao mesmo tempo, as heranças e relações com as outras culturas pareciam-lhe inexistentes ou de pouca importância, primeiro, por conta de toda a idealização fortemente difundida e, segundo, como visto acima, por não haver provas suficientes até o final do século XX que demonstrassem as raízes da cultura grega existentes séculos antes.

Assim, apesar de todas as descobertas sobre as civilizações antigas, ainda na terceira década do século XX, a cultura helênica, sobretudo em relação aos seus “tempos homéricos”, era sobreposta às civilizações do antigo oriente. A concepção filológica da modernidade valorizava a Grécia de tal modo que parecia suprimir suas raízes em e suas relações com outras culturas. Dividia-se a história, “começando pela distinção primacial entre o mundo pré-helênico e o que se inicia com os Gregos, *o qual estabelece pela primeira vez de modo consciente um ideal de cultura como princípio formativo*” (Jaeger, 2001, p.8, grifo meu). Em 1936, Jaeger compara a “consciência” grega de sua própria formação com a cultura moderna europeia e com os povos pré-helênicos supostamente despossuídos dessa sapiência:

Dissemos que a importância universal dos Gregos como educadores deriva da sua nova concepção do lugar do indivíduo na sociedade. E, com efeito, se contemplamos o povo grego sobre o fundo histórico do antigo Oriente, a diferença é tão profunda que os Gregos parecem fundir-se numa unidade com o mundo europeu dos tempos modernos. E isto chega ao ponto de podermos sem dificuldade interpretá-los na linha da liberdade do individualismo moderno. Efetivamente, não pode haver contraste

mais agudo que o existente entre a consciência individual do homem de hoje e o estilo de vida do Oriente pré-helênico, tal como ele se manifesta na sombria majestade das Pirâmides, nos túmulos dos reis e na monumentalidade das construções orientais. (Jaeger, 2001, p.9)

Jaeger não nos demonstra minuciosamente nesse livro quais são estas diferenças “tão profundas”, como nos diz, entre as civilizações da Grécia e do Antigo Oriente, apesar de aproximar o mundo grego aos modernos europeus. O ideário de que a “cultura” e a “arte” helênicas do período homérico, arcaico e clássico eram superiores a e independentes de todos os outros povos corria ainda na época de *Paidéia: a formação do homem grego*. E, sessenta anos antes, “no entanto, o parágrafo 4 de *O nascimento da tragédia*” remetia “a um ‘período artístico’ da Idade do Bronze” (Wilamowitz-Möllendorff, 2005a, p.63). Como se não bastasse, para Nietzsche, nesta época brônzea, um mundo de terrores teriam prevalecido perante o confronto com as divindades de características homéricas: “o ‘reino dos titãs’, que os deuses em torno de Zeus, quer dizer o proto-Apolo nietzschiano, tiveram de destronar” (idem, ibidem). Dessa forma, Nietzsche atribuiu, à arte, à religião e às considerações existenciais dos gregos homéricos, eras desconhecidas histórica e cientificamente e miticamente terríveis, além de derivar delas as belezas do mundo olímpico e de seus deuses.

As ideias *poéticas* sobre a antiguidade de Schiller¹⁰ e de Hölderlin influenciaram Nietzsche (cf. Andler, 1920a, pp.51-69). Por isso, Willamowitz afirma vorazmente e ironicamente que Nietzsche desconhece *cientificamente* o mundo de Homero. “Pois, se conhecesse, como poderia atribuir ao mundo homérico pleno de juventude, jubiloso na exuberância do delicioso prazer de viver, uma sensibilidade pessimista, uma aspiração senil pelo não-ser, uma auto-ilusão consciente?” (Wilamowitz-Möllendorff, 2005a, p.62). Somente interpretando a antiguidade poeticamente como relato da realidade, em vez de interpretá-la por meio da perspectiva historicista da filologia clássica moderna, essas noções sobre a cultura grega seriam possíveis. Assim Nietzsche fez, contradizendo muitos pensamentos da época¹¹, como a passagem

10 Em sua *Educação Estética do Homem*, Schiller diz: “A contemplação (reflexão) é a primeira relação liberal do homem com o mundo que o circunda. Enquanto a voracidade agarra seu objeto de maneira imediata, a contemplação afasta o seu e faz dele sua propriedade verdadeira e inalienável à medida que o guarda da paixão. A necessidade natural, que o dominara sem divisão de poder no estado da mera sensação, libera o objeto na reflexão; há trégua momentânea nos sentidos, o próprio tempo eternamente mutável repousa enquanto os raios dispersos da consciência convergem e uma imagem do infinito, a forma, se reflete no fundo perecível. Quando surge a luz no homem, deixa de haver noite fora dele; quando se faz silêncio nele, a tempestade amaina no mundo, e as forças conflituosas da natureza encontram repouso em limites duradouros. Não é de admirar, portanto, que os poemas antiquíssimos relatem este grande acontecimento no interior do homem como sendo uma revolução no mundo externo e simbolizem, na imagem de Zeus pondo fim ao império de Saturno [Cronos], a vitória do pensamento sobre as leis do tempo” (2002, pp.125-126).

11 “Que ofensa, senhor Nietzsche, à nossa mãe Pforta! Fica parecendo que nunca lhe deram para ler a *Iliada*, II, 101, ou a passagem referente a esse trecho no *Laocoonte de Lessing*; e a introdução de

de Lessing sobre os versos 101-108 da *Iliada*¹² e pondo em contraste uma Grécia diferente dos ideais modernos de beleza contrariamente ao que Jaeger afirmou seis décadas depois:

Em contraste com a exaltação oriental dos homens-deuses, solitários, acima de toda a medida natural, onde se expressa uma concepção metafísica que nos é totalmente estranha; em contraste com a opressão das massas, sem a qual não será concebível a exaltação dos soberanos e a sua significação religiosa, o *início da história grega surge como princípio de uma valoração nova do Homem, a qual não se afasta muito das ideias difundidas pelo Cristianismo sobre o valor infinito de cada alma humana nem o ideal de autonomia espiritual que desde o Renascimento se reclamou para cada indivíduo*. E teria sido possível a aspiração do indivíduo ao valor máximo que os tempos modernos lhe reconhecem, sem o *sentimento grego da dignidade humana?* (Jaeger, 2001, pp.9-10, grifo meu)

Para Nietzsche, Homero “não se trata de um começo, mas, sim, do término de um largo desenvolvimento cultural, da mesma maneira que, no campo da religiosidade arcaica, Homero é só um dos últimos testemunhos” (Nietzsche, 2000, p.258). A “Questão Homérica”¹³ não importa muito aqui: seja Homero um homem ou

Schneidwin ao *Édipo rei* de Sófocles também é um saber que os alunos de Pforta adquirem logo no primeiro semestre” (Wilamowitz-Möllerndorff, 2005a, p.62).

12 Lessing diz no capítulo XVI: “Assim, finalmente eu conheço esse cetro melhor do que se o pintor pudesse pô-lo diante dos olhos ou um segundo Vulcano nas mãos. Não me causaria estranheza se eu encontrasse que um dos intérpretes antigos de Homero admirou essa passagem como a alegoria mais perfeita da origem, do desenvolvimento e da consolidação e, finalmente, da hereditariedade do poder real entre as pessoas. Eu iria decerto rir ao ler que Vulcano, que trabalhou o cetro, na qualidade de fogo, que é o que há de mais indispensável para a conservação da humanidade, indica de modo geral o fim das necessidades que levaram as primeiras pessoas à submissão a apenas um senhor; que o primeiro rei era um filho do tempo (ΖεῦςΚρονίων), um velho digno que quis dividir o seu poder com um homem eloquente e inteligente, com um Mercúrio (διακτόρῳ ἀργειφότη), ou o transferiu totalmente para ele; que o inteligente orador, à época em que o jovem estava sentado estava ameaçado por inimigos estrangeiros, transferiu o seu poder máximo para o guerreiro mais valente (Πέλοπι πληξίππῳ); que esse bravo guerreiro, depois de ter abatido os inimigos e assegurado o reino, foi capaz de passá-lo para as mãos do seu filho, que, como um regente pacífico, como um pastor benevolente com o seu povo (ποιμὴν λαῶν), fez com que eles conhecessem a vida farta e a abundância, com o que, após a sua morte, abriu-se o caminho para que o mais rico dos seus parentes (πολύαρνι Θυέστη) conquistasse para si através de presentes corruptores e assegurasse para sempre a sua família, como se fosse um bem comprado, o que até então fora dado com base na confiança e que o mérito tomava mais como uma impropriedade que como uma dignidade. Eu iria rir, mas, apesar disso, teria um maior respeito pelo poeta a quem pode-se atribuir tanto” (2011, p.199).

13 Existe um longo debate em torno da figura de Homero e suas composições que pode ser resumido em: existiu somente um poeta chamado Homero e que compôs toda a *Iliada* e a *Odisseia* ou essas obras foram compostas por vários poetas e compiladas em apenas um conjunto de nome “Homero”? Nietzsche trata sobre essa questão em sua aula inaugural em 28 de maio de 1869 na Universidade da Basileia, inicialmente intitulada *Sobre a personalidade de Homero* (*Über die Persönlichkeit Homers*) - posteriormente conhecida como *Homero e a filologia clássica* (*Homer und die klassische Philologie*) e se põe ao lado daqueles que veem Homero como um conjunto de criações artísticas. Influenciado sobretudo pelo romantismo alemão que acreditava na força criativa do povo como a verdadeira e grandiosa força artística e cultural, Nietzsche diz que “se retrocedermos ainda aquém de Aristóteles, aumenta cada vez mais a incapacidade de captarmos uma personalidade; amontoam-se cada vez mais poemas sobre o nome de Homero, e cada era mostra seu grau de crítica no quanto e no que deixa subsistir como homérico” (2006, p.187).

um conjunto de artistas, o que ressalto neste momento é que, para Nietzsche, existe um tempo e uma cultura na antiguidade grega que refletia um período relativamente conhecido pelos estudiosos do século XIX chamado Período Homérico, e um outro período mais antigo nomeado como Pré-Homérico, que guardava inúmeras questões para a ciência da época. Essas distinções culturais ao longo da história de um povo parecem óbvias hoje. No entanto, a ideia comum do século XIX, sobretudo entre os círculos eruditos, era de que a cultura homérica surgira espontaneamente como um “milagre” que, de tão belo, ofuscava não apenas os demais povos daquele tempo como também o próprio passado grego. Logicamente, não se duvidava que algo existiu antes de Homero, mas a escassez de pistas, resquícios, testemunhos sobre épocas tão remotas não apenas amenizava a curiosidade dos filólogos como parecia lhes impor uma quase necessária inexistência cultural.

Como vimos, Nietzsche não deixou de fazer, no entanto, inúmeras afirmações sobre o período pré-homérico - o que, fossem elas quaisquer que fossem, seriam de qualquer modo um insulto para a ciência de sua época que quase não tinha indícios culturais dos períodos de Homero e, muito menos, anteriores a ele. Para piorar, tais afirmações foram feitas publicamente em seu primeiro livro, *O nascimento da tragédia*, que tinha como uma de suas principais funções comprovar a genialidade que concedera a Nietzsche o título de doutor e a cátedra de professor de Filologia Clássica da Universidade da Basileia sem prestar nenhum exame. Foram essas concepções sobre a antiguidade uma das principais causas da perplexidade de Wilamowitz “ante a presença nas diversas hipóteses eruditas sobre a pré-história da Tragédia de elementos ‘sérios’” (Adrados, 1970, p.94) que o impulsionaram a escrever duríssimas críticas a Nietzsche.

Para esclarecer ainda mais a feroz réplica de Wilamowitz contra *O nascimento da tragédia*, deve-se levar em conta a influência de Otto Jahn sobre ele em confronto com a influência de Ritschl sobre o filósofo. Wilamowitz-Möllerndorff estudou com Nietzsche, “a quem nunca admirou” (Galiano, 1969, p.36), tanto na Escola de Pforta quanto na Universidade de Bonn, onde foram alunos de Otto Jahn e de F. Ritschl e vivenciaram o conflito intelectual que esses dois professores tiveram entre si (cf. Whitman, 1986, p.465). O cenário é complexo. Jahn discordava de Richard Wagner, a quem o jovem Nietzsche admirava: o que explica parcialmente sua crítica ao “prosaísmo tão pobre de sentimentos” de Otto Jahn (Nietzsche, 2007b, p.117) enquanto exaltava Wagner, o “mui venerado amigo” (idem, p.22). Isso não significou, porém, a aprovação do antigo mestre de Nietzsche às ideias ali apresentadas. Ao contrário, o silêncio de Ritschl só foi quebrado após o filósofo lhe enviar uma carta assombrado por não ouvir sequer uma palavra dele, cuja resposta foi “que era demasiado velho para lançar-se por caminhos totalmente novos da vida e do espírito” (Pascual, 2007, p.16).

A partir de então, os filólogos clássicos em sua maioria se voltaram ou se silenciaram sobre os pensamentos do jovem professor. Com *O nascimento da tragédia*, também os seus artigos publicados no conceituado *Rheinisches Museum für Philologie* (cf. Nietzsche, 1867, 1868a, 1868b, 1869) alguns anos antes e que construíram um cenário positivo para Nietzsche adquirir seu título de doutor por *honoris causa* foram postos em dúvida. Hermann Diels, expoente da filologia clássica e amigo de Wilamowitz, afirmou sobre *De Laertii Diogenis fontibus* (um dos grandes escritos filológicos de Nietzsche) que as opiniões ali contidas eram não somente incertas e tênues como uma teia de aranha, “mas claramente falsas” (Diels, 1879, p.162). Em 1928, Wilamowitz acusou Ritschl de nepotismo dizendo que a qualidade dos artigos de Nietzsche não justificava plenamente a sua promoção (Wilamowitz-Möllandorff, 1928, p.129).

A parcialidade de Ritschl para com seu amigo vai se tornando um tanto escandalosa. Um dia lhe pergunta misteriosamente: “A V.S. lhe interessaria preparar algo sobre as fontes de Diógenes Laércio?” Poucas semanas mais tarde, anunciou o tema do concurso para o prêmio anual da universidade: *De fontibus Diogenis Laertii*. E assim sucessivamente. Em 1869, Ritschl oferece a Nietzsche, com seus vinte e cinco anos apenas completos, um posto de professor extraordinário na universidade e *Pädagogium* de Basileia com 3.000 francos anuais. (Galiano, 1969, p.36)

Barnes suspeita que estes ataques construíram uma atmosfera negativa em relação aos escritos do jovem filólogo, fechando completamente os olhos para ele (cf. Galiano, 1969, p.36). Nesta linha interpretativa, os pensadores das décadas seguintes herdaram-no já relegado do campo filológico de modo que, como disse Reinhardt, “a história da filologia não tem lugar para Nietzsche” (Reinhardt, 1966, p.345). No entanto, segundo Barnes,

Nietzsche nunca foi um velho acadêmico sábio. Seus estudos filológicos foram todos escritos em sua juventude. O *De fontibus* foi composto por um autor de vinte e três anos quem escreveu em um espaço de tempo de uns poucos meses. Não é notável que o trabalho demonstre sinais de pressa, que contenha numerosos erros menores, que ofereça conjecturas exuberantemente imprudentes, que seu argumento algumas vezes substitua a lógica pela retórica. Ao contrário, os estudos laertianos são notáveis pela virtude, e não por seus vícios. (Barnes, 2015, p.609)

Independentemente do julgamento da filosofia presente em seus escritos filológicos, o jovem Nietzsche ousou falar de um período grego inconcebível para a modernidade. Por isso, os filólogos não se recusaram a ler *O nascimento da tragédia* por causa de sua relação com a música (cf. Nietzsche, 1959, p.138); ou melhor, não se recusaram a lê-lo *somente* por este motivo. Ao tentar “mostrar que o brilho alegre do mundo homérico não caiu do céu da noite para o dia” (Rohde, 2005b, p.100), Nietzsche extrapolou, primeiro, os limites da legalidade filológica e, segundo, da moral de sua época. De qualquer modo, como disse seu antigo professor Usener aos

meios acadêmicos de Leipzig após a publicação de *O nascimento da tragédia*, alguém que escreve tal coisa está cientificamente morto (cf. Nietzsche, 1959, p.178).

Conclusão

O nascimento da tragédia causou espanto nos filólogos clássicos da modernidade. Em sua maioria, eles se calaram; os que se pronunciaram em relação a esse livro, fizeram criticando-o. Anos depois, o próprio Nietzsche o considerou “mal escrito, penoso, frenético e confuso nas imagens, sentimental, aqui e ali açucarado até o feminino, desigual no *tempo* [ritmo], sem vontade de limpeza lógica, muito convencido e, por isso, eximindo-se de dar demonstrações” (Nietzsche, 2007c, p.13). Mas, como visto acima, mesmo se Nietzsche tivesse tentado dar demonstrações, a arqueologia e a filologia de sua época não poderiam fundamentá-las plenamente, porque sua interpretação se resguardava em alguns trechos de poetas e filósofos que intuitivamente apontaram para períodos longamente mais antigos do que o de Homero. Dessa forma, uma das grandes propriedades que Nietzsche herdou dos antigos em *O nascimento da tragédia* foi a concepção intuitiva de um mundo homérico cuja lógica o impingia a investigar tempos ainda mais remotos.

Com isso, Nietzsche também identificou, no período pré-homérico, características diferentes tanto dos helenos quanto da modernidade. Se analisarmos seu contexto, perceberemos que ele atinge, por conseguinte, os filólogos modernos de duas maneiras. Primeiro, em sua própria ciência. A filologia clássica não tinha datações precisas em relação ao tempo homérico, pelo menos até o começo do século XX. Porém, tinha uma interpretação clara sobre ela cuja moral refletia muitos princípios de sua idealização de um tipo de mundo elevado: nele, a sabedoria, a medida, a filosofia, a vida regrada - derivados em grande parte da filosofia platônica e aristotélica e estendidos a toda a cultura grega - constituíam também o significado de uma sociedade ideal. Ao atribuir aos gregos características vistas como bárbaras, Nietzsche contrapõe tanto as teses dos filólogos quanto a sua concepção cultural. Dessa forma, em segundo lugar, a própria moral moderna é posta em atrito. Ora, *O nascimento da tragédia* alude a tipos de vida embriagados, inconsequentes, cruéis. Não à toa, o filósofo percebe posteriormente como esse livro é um ataque sublime e sutil a toda moral cristã que, segundo ele, “nada deixou intacto com seu corrompimento” (Nietzsche, 2007d, p.79). Portanto, o período pré-homérico de Nietzsche afrontou a interpretação dos filólogos clássicos cientificamente e moralmente ao elevá-lo como uma cultura primordial aos princípios da época homérica, arcaica e clássica.

Referências:

- Adrados, F. (1970). Nietzsche y el concepto de la filología clásica. *Habis*, 1.
- Andler, C. (1920a). *Nietzsche, as vie et as pensée: Les Précurseurs de Nietzsche* (Vol. I). Paris: Éditions Bossard.
- _____. (1921b). *Nietzsche, as vie et as pensée: La Jeunesse de Nietzsche* (Vol. II). Paris: Éditions Bossard.
- _____. (1921c). *Nietzsche, as vie et as pensée: Le Pessimisme Esthétique de Nietzsche* (Vol. III). Paris: Éditions Bossard.
- Barnes, J. (2015). *Mantissa: Essays in Ancient Philosophy IV*. Oxford: Clarendon Press.
- Barreto, A. (2011). Sobre o “conceito” de vida no Nascimento da Tragédia. *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. Rio de Janeiro, 4(2).
- Brandão, J. (1987). *Mitologia grega* (vol. 2). Ed. Petrópolis: Vozes.
- Diels, H. (1879). *Doxographi graeci*. Berlin: Weidmann.
- Frezzatti Jr., W. A. (2001). *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo: Discurso Editorial / Editora UNIJUÍ.
- Galiano, F. (1969). Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff y la Filología clásica de su tiempo. *Estudios clásicos*, 13(56).
- Gran-Aymerich, È. (2001). *El nacimiento de la arqueología moderna, 1798-1945*. Tradução de Inés Sancho-Arroyo. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Herodotos. (1890). *Terpsichore* (Livre V). Cambridge: University Press.
- Jaeger, W. (2001). *Paideia: a formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes.
- Laêrtios, D. (2008). *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Tradução de Mário da Gama. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- Lessing, G. (2011). *Laocoonte ou sobre as fronteiras da pintura e da poesia*. Tradução de Márcio Seligmann-Silva. São Paulo: Iluminuras.
- Menard, R. (1880). *La mythologie dans l'art ancien et moderne*. Paris: Delagrave.
- Nietzsche, F. (1867). “Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung”. *Rheinisches Museum für Philologie*, 22.
- _____. (1868a). Beiträge zur Kritik der griechischen Lyriker I, Der DanaeKlage. *Rheinisches Museum für Philologie*, 23.
- _____. (1868b). De Laertii Diogenis ontibus, 1-2. *Rheinisches Museum für Philologie*, 23.

- _____. (1869). De Laertii Diogenis fontibus, 3-6. *Rheinisches Museum für Philologie*, 24.
- _____. (1959). *Lettere a Erwin Rohde*. Traduzione e note di Mazzino Montinari. Torino: Editore Paolo Boringhieri.
- _____. (1988a). „Die Geburt der Tragödie”. In: *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe (KSA)*. Hrsg. G. Colli u. M. Montinari. v. 1. München: Walter de Gruyter & Co.
- _____. (1988b). “Nachgelassene Fragmente 1869-1874”. In: *Sämtliche Werke Kritische Studienausgabe (KSA)*. Hrsg. G. Colli e M. Montinari. v. 7. München: Walter de Gruyter & Co.
- _____. (1993). *Kritische Gesamtausgabe: Werke* (Abt. 2 Bd. 3). Hrsg. G. Colli Giorgio Colli u. Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- _____. (2000). *Historia de la elocuencia griega* (inverno de 1872-1873). Tradução de Luis E. de Santiago Guervós. Madrid: Editorial Trotta.
- _____. (2005). *Além do bem e do mal*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras.
- _____. (2006). Homero e a filologia clássica. Tradução de Juan Adolfo Bonaccini. *Princípios*, 13(19-20).
- _____. (2007a). *Cinco Prefácios para Cinco Livros Não Escritos*. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras.
- _____. (2007b). *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2007c). “Tentativa de autocrítica”. In: Nietzsche, F. *O Nascimento da Tragédia*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2007d). *O anticristo*. Tradução de Paulo César. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2008). *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras.
- Otto, W. F. (2005). *Os Deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus Editora.
- Pascual, A. S. (2007). “Introducción (1972)”. In: Nietzsche, F. *El Nacimiento de la Tragedia*. Trad. De Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial.
- Platão. (1999). *As leis*. Tradução de de Edson Bini. São Paulo: Edipro.
- Reinhardt, K. (1966). *Vermächtnis der Antike. Gesammelte Essays zur Philosophie*

und Geschichtsschreibung. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht.

- Rohde, E. (2005a). “*O nascimento da tragédia no espírito da música* de Friedrich Nietzsche. Leipzig, 1872. (Resenha publica no *Nord Deutsche Allgemeine Zeitung* de 26 de maio de 1872)”. In: Machado, R (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Tradução de Pedro Sússekkind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (2005b). “Filologia retrógrada. (Esclarecimentos acerca do panfleto ‘Filologia do Futuro!’, publicado pelo doutor em filologia Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff)”. In: Machado, R (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Tradução de Pedro Sússekkind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Schiller, F. (2002). *A educação estética do homem*. Tradução de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras.
- Schlegel, F. (1997). *O Dialeto dos Fragmentos*. Tradução de Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras.
- Schopenhauer, A. (2005). *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp.
- Snodgrass, A. (2004). *Homero e os artistas: texto e pintura na arte grega antiga*. Tradução de Luiz Alberto M. Cabral, Ordep J. T. Serra. São Paulo: Odysseus Editora.
- Teógnis. (1990). 425-428. In: González, J.; Jiménez, J. *Antología temática de lapoesía lírica griega*. Madrid: Ediciones Akal.
- Whitman, J. (1986). Nietzsche in the magisterial tradition of German classical philology. *Journal of the History of Ideas*, 47(3).
- Wilamowitz-Möllendorff, U. (1928). *Erinnerungen 1848-1914*. Leipzig: Koehler.
- _____. (2005a). “Filologia do Futuro! - Primeira parte”. In: Machado, R (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Tradução de Pedro Sússekkind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- _____. (2005b). “Filologia do Futuro! - Segunda parte”. In: Machado, R (Org.). *Nietzsche e a polêmica sobre O nascimento da tragédia*. Tradução de Pedro Sússekkind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Winckelmann, J. J. (1975). *Reflexões sobre a arte antiga*. Tradução de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Movimento; UFRGS.

Recebido em: 01.03.2016

Aceito em: 18.04.2016