

A DISPUTA DE HOMERO

Friedrich Nietzsche

Este texto foi extraído do livro *Cinco Prefácios para Cinco Livros não Escritos* de Nietzsche, cujo tema é tão atual quanto intrigante. Diz o filósofo que quando se fala de humanidade, a noção fundamental é a de algo que *separa* e distingue o homem da natureza. Mas uma tal separação não existe na realidade: as qualidades “naturais” e as propriamente chamadas “humanas” cresceram conjuntamente. O ser humano, em suas mais elevadas e nobres capacidades, é totalmente natureza, carregando consigo seu inquietante duplo caráter. As capacidades terríveis do homem, consideradas desumanas, talvez constituam o solo frutífero de onde pode brotar toda humanidade, em ímpetos, feitos e obras.

Assim, prossegue o autor, os gregos, os homens mais humanos dos tempos antigos, possuem em si um traço de crueldade, de vontade destrutiva, ao modo do tigre: um traço que também se evidencia em Alexandre o Grande, o reflexo grotescamente aumentado dos helenos; que necessariamente nos causa medo se nos aproximamos da história dos gregos, como também na sua mitologia, com os conceitos frágeis da humanidade moderna. Quando Alexandre manda furar os pés de Batis, o corajoso defensor de Gaza, e amarrar o seu corpo ainda vivo na carruagem, a fim de arrastá-lo de um lado para outro, sob a zombaria de seus soldados: trata-se de uma caricatura revoltante de Aquiles, que maltrata de maneira semelhante o corpo de Heitor durante a noite;(10) mas mesmo este traço tem, para nós, algo de ofensivo que nos faz estremecer de terror. Vemos aqui os abismos do ódio. Com a mesma sensação podemos nos colocar diante da dilaceração mútua, sanguinária e insaciável, por parte de duas facções gregas, como, por exemplo, na revolução corcirana. Quando, em uma luta entre cidades, a vencedora executa toda a população masculina da outra e vende mulheres e crianças como escravos, segundo o *direito* de guerra, vemos, na concessão de um tal direito, que o grego considerava como uma grave necessidade deixar escoar todo o seu ódio; em tais momentos, a sensação de inchaço, de cheia, aliviava-se: o tigre sobressaía, uma voluptuosa crueldade brilhando em seus olhos terríveis. 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? Por que todo o mundo grego se regozijava com as imagens de combate da Ilíada? Receio que não compreendamos estas coisas de modo suficientemente “grego”, sim: que estremeceríamos, se alguma vez as entendêssemos de modo grego, pontua Nietzsche.

Mas o que se encontra *por trás* do mundo homérico, como local de nascimento de tudo o que é helênico? Neste *mundo*, somos levados pela extraordinária precisão artística, pela tranquilidade e pureza das linhas, muito acima da pura confusão mental: suas cores aparecem mais claras, suaves, acolhedoras, por meio de uma ilusão artística; seus homens, nesta iluminação colorida e acolhedora, melhores e mais simpáticos; mas para onde olharíamos, se nos encaminhássemos para trás, para o mundo pré-homérico, sem a condução e a proteção da mão de Homero? Olharíamos apenas para a noite e o terror, para o produto de uma fantasia acostuada ao horrível. Que existência terrestre refletem estes medonhos e perversos mitos teogônicos? – Uma vida dominada pelos *filhos da noite*, a guerra, a obsessão, o engano, a velhice e a morte. 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 este 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; nesta atmosfera aterradora, a luta é cura, salvação; a crueldade do vencedor é maior júbilo da vida. E como, na verdade, o conceito do direito grego desenvolveu-se tendo como ponto de partida o *homicídio* e a expiação pelo homicídio, do mesmo modo a cultura nobre retira seus primeiros lauréis do altar da expiação pelo homicídio. Por trás daquela época sanguinária, cavou-se um sulco profundo na história helênica. Os nomes de Orfeu, de Museu e seus cultos revelam as consequências para as quais a interminável visão de um mundo de luta e crueldade impelia – o nojo da existência, a interpretação desta existência como um castigo a ser cumprido, a crença na identidade

entre existência e culpa. Só que estas consequências não são especificamente helênicas: nelas, a Grécia tem contato com a Índia e, de modo geral, com o Oriente. O gênio helênico havia preparado ainda uma outra resposta para a questão: “O que quer dizer uma vida de luta e vitória?”, e esta foi a resposta que deu ao longo de toda envergadura da história grega.

Para compreendê-la, temos de partir do fato de que o gênio grego admitia o impulso tão medonho, então presente, e o considerava como *justificado*: na virada órfica, porém, o pensamento de base era que uma vida, trazendo em sua raiz tal impulso, não era digna de ser vivida. A luta e o desejo de vitória eram repudiados: e nada distingue tanto o mundo grego do nosso quanto a *coloração* que se deriva de conceitos éticos singulares, como por exemplo o de *Eris* e o de *Inveja*.

Quando, em sua peregrinação pela Grécia, o viajante Pausânias visitou o Helicon, mostraram-lhe um antiquíssimo exemplar do primeiro poema didático dos gregos, “Os Trabalhos e os Dias”, inscrito em uma estela de pedra e severamente castigado pelo tempo e pelo clima. Ainda assim, ele reconheceu que, ao contrário dos exemplares usuais, o poema *não* possuía em seu início a invocação a Zeus, mas começava imediatamente com o esclarecimento “há sobre a Terra *duas* deusas Eris”. Este é um dos mais notáveis pensamentos helênicos, digno de ser gravado no portal de entrada da ética helênica, assim como aquilo que vem em seguida. “Uma Eris deve ser tão louvada quanto a outra deve ser censurada, pois diferem totalmente no ânimo estas duas deusas. Pois uma delas conduz à guerra má e ao combate, a cruel! Nenhum mortal preza sofrê-la, pelo contrário, sob o jugo da necessidade prestam-se as honras ao fardo pesado desta Eris, segundo os desígnios dos imortais. Ela nasceu como a mais velha, da noite negra; a outra, porém, foi posta por Zeus, o regente altivo, nas raízes da Terra e entre os homens como bem melhor. Ela conduz até o homem sem capacidades para o trabalho; e um que carece de posses observa o outro, que é rico, e então se apressa a semear e plantar do mesmo modo que este, e a ordenar bem a casa; o vizinho rivaliza com o vizinho que se esforça para seu bem-estar. Boa é esta Eris para os homens. Também o oleiro guarda rancor do oleiro, e o carpinteiro do carpinteiro, o mendigo inveja o mendigo e o cantor inveja o cantor”.(11)

Para nossos estudiosos, os dois últimos versos, que tratam de *odium figulinum* (Ódio figadal), parecem inconcebíveis neste ponto. Segundo seu parecer, os predicativos “rancor” e “inveja” só convêm para o modo de ser da má Eris; motivo pelo qual eles não têm o menor pudor de apontar os versos como inautênticos, como algo que foi parar acidentalmente naquele local. Mas neste caso uma outra ética que não a helênica deve tê-los inspirado, sem que notassem: pois Aristóteles não percebe nenhuma contradição na referencia de tais versos à boa Eris. E não só Aristóteles, mas a antiguidade grega em geral pensa de modo diferente do nosso sobre rancor e inveja, julgando como Hesíodo, que aponta uma Eris como má, a saber, aquela que conduz os homens à luta aniquiladora e hostil entre si, e depois enaltece uma outra como boa, aquela que, como ciúme, rancor, inveja, estimula os homens para a ação, mas não para a luta aniquiladora, e sim para a ação da *disputa*. O grego é *invejoso* e percebe esta qualidade, não como uma falha, mas como a atuação de uma divindade benéfica: - que abismo existe entre este julgamento ético e o nosso! Porque invejoso, ele sente, também no seu excesso de honra, riqueza, brilho e felicidade, repousar sobre si o olho invejoso de um deus, temendo tal inveja; neste caso, recorda-se dela no passado de tudo que é inumano, teme por sua sorte e, oferecendo o melhor, inclina-se diante da inveja divina. Esta noção não o torna estranho a seus deuses: cujo significado, pelo contrário, fica de tal modo circunscrito que o homem *nunca* pode ousar a disputa com eles, o homem cuja alma se exalta, ciumenta, contra a de um outro ser vivo. Na luta de Tâmiris com as musas, de Marsias com Apolo, no destino comovente de Níobe, aparece a oposição terrível das duas forças que nunca podem lutar entre si, a do homem e a do deus.(12) Quanto maior e mais sublime um homem grego, maior a claridade com que emana dele a chama da ambição, consumindo todos os que seguem pelo mesmo caminho. Aristóteles fez uma lista, em grande estilo, de tais disputas hostis: nela, encontra-se o exemplo mais acentuado de que mesmo um morto pode provocar em um vivo o ciúme que o consome. Assim, Aristóteles aponta a relação de Xenófanes de Colofon para com Homero.(13) Não entendemos, em seu vigor, este ataque ao herói nacional da poesia – também aquele posterior, em Platão – se não pensarmos que em sua raiz está uma imensa cobiça de ocupar o lugar do poeta abatido e de herdar a

sua fama. Cada grande heleno passa adiante a tocha da disputa; em cada grande virtude, incendeia-se uma nova grandeza. Quando o jovem Temístocles não conseguia dormir, pensando nos lauréis de Miltíades, então seu impulso precoce já desatava-se na longa contenda com Aristides, para tornar-se aquela genialidade única, notável e puramente instintiva de sua prática política, descrita por Tucídides. São muito características a pergunta feita a um ilustre oponente de Péricles, e sua resposta, ao ser perguntado quem dos dois seria o melhor lutador da cidade: “Mesmo que eu o derrubasse, ele negaria que caiu, alcançaria seu intento e persuadiria aqueles que o viram cair”.

Com o intuito de ver aquele sentimento bem distintamente, em suas expressões ingênuas, o sentimento de necessidade de disputa quando se deve preservar a saúde da cidade-estado, pensemos no sentido original de *ostracismo*: expresso por exemplo, quando os efésios vão banir Hermodoro. “Entre nós ninguém deve ser o melhor; se alguém for, todavia, então que seja em outra parte e na companhia de outros”.(14) Por que ninguém deve ser o melhor? Porque com isto a disputa teria de se esgotar e o fundamento eterno da vida da cidade helênica estaria a perigo. Mais tarde, o ostracismo ganha um outro posicionamento com relação à disputa: é empregado quando se evidencia o perigo de que um dos grandes políticos e líderes da facção em disputa sintam-se inclinado, no calor da luta, para o golpe de estado e para o uso de meios nocivos e destrutivos. O sentido original desta instituição singular não é, porém, o de válvula de escape, de um meio de estímulo: eliminam-se aqueles que sobressaem, para que o jogo da disputa desperte novamente: um pensamento que é inimigo da “exclusividade” do gênio, em sentido moderno, mas supondo que, em um ordenamento natural das coisas, há sempre *vários* gênios que se estimulam mutuamente para a ação, assim como se mantêm mutuamente nos limites da medida. É este o germe da noção helênica de disputa: ela detesta o domínio de um só e teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio – um segundo gênio.

Todo talento deve desdobrar-se lutando, assim ordena a pedagogia helênica, enquanto os educadores atuais não conhecem nenhum medo maior do que o desencadeamento da assim chamada ambição. Aqui, teme-se o egoísmo como o “mal em si” – com exceção dos jesuítas, que concordam

com os antigos e por isso pretendem ser os mais eficazes educadores de nosso tempo. Eles parecem acreditar que o egoísmo, isto é, o individual, é apenas o *agente* mais forte, recendo a sua caracterização como “bom” ou “mau” essencialmente a partir dos objetivos pelos quais se esforça. Para os antigos, entretanto, o objetivo da educação “agônica” era o bem do todo, da sociedade cidadina. Assim, cada ateniense devia desenvolver-se até o ponto em que isto constituísse o máximo de benefício para Atenas, trazendo um mínimo de dano. Não se tratava de nenhuma ambição do desmedido e do incalculável, como a maioria das ambições modernas: ao correr, jogar ou cantar nas competições, o jovem pensava no bem de sua cidade natal; era a fama desta que ele queria redobrar com a sua própria; consagrava aos deuses de sua cidade-estado as coroas que o juiz punha honrosamente em sua cabeça. Desde a infância, cada grego percebia em si o desejo ardente de, na competição entre cidades, ser um instrumento para a consagração de sua cidade; isto acendia o seu egoísmo, mas, ao mesmo tempo, o refreava e limitava. Por isso, os indivíduos da antiguidade eram mais livres, porque seus objetivos eram mais próximos e mais alcançáveis. O homem moderno, ao contrário, tem a infinitude cruzando o seu caminho em toda parte, como o veloz Aquiles na parábola do eleata Zenão: a infinidade o obstrui, ele nunca alcança a tartaruga.(15)

Do mesmo modo, porém, que os jovens foram educados disputando entre si, seus educadores, por sua vez, viviam em recíproca rivalidade. Os grandes mestres musicais, Píndaro e Simônides, encaravam-se com desconfiança e ciúme; o sofista, maior dos professores da antiguidade, tinha os outros sofistas como rivais; mesmo o modo mais geral de instrução, a arte dramática, era participado ao povo na forma de uma imensa competição dos grandes artistas musicais e dramáticos. Que maravilhoso! “Também o artista guarda rancor do artista”. E o homem moderno teme no artista, mais do que qualquer outra coisa, as lutas pessoais, enquanto o grego conhece o artista *apenas na luta pessoal*. Onde o homem moderno fareja a fraqueza da obra de arte, o heleno procura a fonte da sua força mais elevada! Por exemplo, nos diálogos de Platão, aquilo que possui um destacado sentido artístico é, na maior parte das vezes, o resultado de uma rivalidade com a arte dos oradores, dos sofistas, dos dramaturgos de seu tempo, descoberta para que

ele pudesse dizer por fim: “Vejam, também posso fazer o que os meus maiores adversários podem; sim, posso fazê-lo melhor do que eles. Nenhum Protágoras criou mitos tão belos quanto os meus, nenhum dramaturgo, um todo tão rico e cativante quanto o *Banquete*, nenhum orador compôs discursos como aqueles que eu apresento no *Górgias* – e agora rejeito tudo isso junto, e condeno toda arte imitativa! Apenas a disputa fez de mim um poeta, um sofista, um orador!” Que problema se abre para nós, quando perguntamos pela relação da disputa na concepção da obra de arte!

Em contrapartida, removamos da vida grega a disputa, e então vemos de imediato aquele abismo pré-homérico de uma cruel selvageria do ódio e do desejo de aniquilamento. Este fenômeno, infelizmente, se mostra com frequência, quando uma grande personalidade era repentinamente afastada da disputa, através de um ato de brilho imenso, e posicionada *hors concours*, segundo o seu julgamento e de seus concidadãos. O efeito é, quase sem exceção, aterrorizante; e quando se conclui, a partir de tal efeito, que o grego era incapaz de suportar a fama e a felicidade: neste caso se deveria dizer, de modo mais preciso, que ele não podia carregar a fama sem a continuação da disputa, nem a felicidade no final da disputa. Não há nenhum outro exemplo mais esclarecedor do que os últimos infortúnios de Miltíades.⁽¹⁶⁾ Posto em um pico solitário, graças ao seu êxito incomparável na batalha de Maratona, e elevado muito acima de todos os combatentes, ele sentiu despertar em si um desejo baixo e vingativo contra um cidadão de Paros, com o qual havia tido, muito antes, uma rixa. Para satisfazer o desejo, aproveita-se da sua reputação, da propriedade pública, da honra da cidade, e acaba desonrando-se a si mesmo. Pressentindo que iria fracassar, rebaixa-se a maquinações indignas. Secretamente, estabelece uma união sacrílega com o sacerdote de Deméter e invade, durante a noite, o templo sagrado de onde todos os homens eram excluídos. Quando, pulando o muro, aproxima-se mais e mais do santuário, ocorre-lhe de súbito o terror medonho de um grande pânico: quase desfalecido e sem sentidos, vê-se repellido, e atirado de volta por sobre o muro, precipitando-se lá embaixo, entrevado e gravemente ferido. O cerco tem de ser erguido, o tribunal popular o aguarda, e uma morte ignominiosa selou uma carreira heroica, de modo a obscurecê-la por toda a posteridade. Após a batalha de Maratona, a inveja divina se incendeia ao

avistar o homem sem qualquer adversário ou opositor, nas alturas mais isoladas da fama. Ele tem apenas os deuses a seu lado, agora – e por isso ele os tem contra si. Eles, porém, seduzem para um ato de *hybris*, sob o qual ele sucumbe.

Reparemos bem que, como Miltíades, também as mais nobres cidades gregas declinam, quando alcançam o tempo de Nike, a vitória e a fortuna. Atenas, que tinha aniquilado a independência de seus aliados e castigado com rigor as rebeliões dos subjugados; Esparta, depois da batalha de Aegospotamos: as duas cidades também seguiram o exemplo de Miltíades, acarretando seu declínio por um ato de *hybris*, para provar que, sem inveja, ciúmes e ambição de disputa, tanto a cidade grega como o homem grego degeneram. Ele se torna mau e cruel, vingativo e sacrílego, resumindo, torna-se “pré-homérico” – e então precisa apenas de um grande pânico para levá-lo à queda e ser esmagado. Esparta e Atenas se entregam à Pérsia, como Temístocles e Alcibíades fizeram;(17) elas atraíam o que é helênico, depois que abriram mão do mais nobre pensamento formador helênico: a disputa – e Alexandre, a cópia e abreviatura grosseira da história grega, descobre o helênico – universal, o assim chamado “helenismo”.

Terminado no dia 29 de dezembro de 1872