

## “Nem entre lobos e ovelhas existe conciliação”, mapeando a influência de Homero na formulação da moralidade senhor-escravo em Nietzsche.

Daniel Russi Reilly<sup>1</sup>

**RESUMO:** O legado da civilização grega é um dos temas mais proeminentes na obra de Nietzsche. Entre eulogias a Heráclito e denúncias contra Sócrates, o nome de Homero ganha destaque. Mencionado inúmeras vezes nas suas composições, o autor é frequentemente encontrado ao lado das principais teses concebidas pelo filósofo. Com base neste destaque concedido a Homero, é investigado em que medida as referências ao poeta chegaram a influenciar a reflexão sobre a moral de senhores e a de escravos exposta na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*. Assim, evidencia-se a importância do agonismo na obra de Homero, o qual, para Nietzsche, se refere a uma forma de rivalidade considerada indispensável para a formação de uma moralidade saudável. Portanto, segundo o filósofo, o conflito é elemento crucial na compreensão do desenvolvimento moral das sociedades, percebido como um redirecionador do antagonismo social destrutivo transformando-o em exibições públicas competitivas, vistas por Nietzsche como socialmente integrativas, pois afirmam, a partir de regras sancionadas pela comunidade, a legitimidade da busca pessoal por prestígio. Assim, infere-se a estreita relação entre agonismo e moralidade de senhores e escravos: enquanto os valores nobres são expressos na competição, os valores plebeus buscam suplantar o conflito que os ameaça existencialmente.

**PALAVRAS-CHAVE:** Nietzsche. Homero. Agonismo.

### INTRODUÇÃO

Herança da sua vocação de filólogo, o legado da civilização grega é um dos temas mais proeminentes na obra de Friedrich Nietzsche. Entre eulogias a Heráclito e denúncias contra Sócrates, um nome em particular ganha destaque — o de Homero. Mencionado inúmeras vezes no decorrer de suas composições, o autor é frequentemente encontrado ao lado das principais teses concebidas pelo filósofo.

Tomando por base este destaque especial concedido por Nietzsche a Homero, o presente trabalho objetiva investigar em que medida as referências ao poeta grego chegaram a influenciar a conhecida reflexão do filósofo alemão sobre a moral de senhores e a moral de escravos, tal como exposta na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*.

Procurando ressignificar a busca filosófica pela origem dos valores, Nietzsche mobiliza ferramentas analíticas então inéditas proporcionadas pelo desenvolvimento da “fisiologia moderna, zoologia e neurologia” para assumir a tarefa de sondar a finalidade da existência humana (ACAMPORA, 2013, p. 15, tradução nossa).

<sup>1</sup> Graduando em Filosofia e em Ciências e Humanidades pela Universidade Federal do ABC; instituição financiadora da pesquisa: Universidade Federal do ABC. E-mail: danielrussireilly1898@outlook.com

Em tal contexto histórico, com a popularização da biologia evolucionista de Darwin, difunde-se entre a intelectualidade europeia a noção de que o comportamento humano seria norteado pelas imposições da seleção natural regulada pelo princípio da gregariedade, de modo que o estudo científico da origem dos juízos de valor confirmaria a importância da solidariedade e do altruísmo como meios que asseguram a existência da espécie.

Mas Nietzsche, que vê na explicação darwinista pretensões teleológicas, reconhece que modos de organização social refletem a fluidez das categorias filosóficas de identidade e de significado que existem exclusivamente num plano de imanência inerentemente dinâmico a partir do qual o sujeito é inferido apenas enquanto componente de uma relação diferencial e antagonica contra aquilo que se opõe e contra aquilo que resiste à sua expansão:

Vontade de potência, portanto, não deve ser entendida apenas a partir de estados individuais, mesmo estados bem-sucedidos, porque designa um campo de força tensional, dentro do qual estados individuais moldam a si mesmos buscando superar outras esferas de poder. (HATAB, 2018, p.106, tradução nossa).

Da mesma maneira, no *Anticristo*, Nietzsche descreve: “O que é felicidade? — O sentimento de que o poder cresce, de que uma resistência é superada” (NIETZSCHE, AC, 2). Portanto, o filósofo aponta que o grau de vitalidade do sujeito depende do processo contínuo de superação de resistências e que, para que isto ocorra, exige-se a disposição necessária de obstáculos que lhe ofereçam oposição e os quais deve exceder e não simplesmente destruir, dado que sua dissolução resultaria na eliminação da luta.

## 1 A DISPUTA DE HOMERO

Elaboraões preliminares desta teoria, que mostram a influência da literatura épica na obra de Nietzsche, são apresentadas em *A Disputa de Homero* de 1873, nas quais o autor apresenta uma apreciação positiva do conflito como fonte da magnificência da civilização grega. Para tanto, Nietzsche recorre à obra *Os Trabalhos e os Dias* de Hesíodo, na qual o poeta expõe a existência duas divindades que, embora atendam pelo mesmo nome de Éris, são a antropomorfização de dois ideais distintos de discórdia.

Nascidas da deusa Noite, Hesíodo discorre sobre uma “boa” Éris que inspira a humanidade à diligência profissional por meio da difusão do sentimento competitivo que impele os homens a se esforçarem para alcançar a proeza em alguma área técnica como condição para que sua reputação seja reconhecida, assim como menciona uma “má” Éris que, descrita em termos estritamente militares, instiga a violência implacável e a carnificina aniquiladora. A caracterização da “boa” Éris com uma personalidade positiva é particularmente importante quando se considera a concepção de Hesíodo do trabalho como castigo divino, pois, como narra o poeta, antes da punição por parte de Zeus às transgressões de Prometeu, a qual condena a humanidade à labuta, “vivia sobre a terra a grei dos humanos a recato dos males, dos difíceis trabalhos, das terríveis doenças que ao homem põem fim.” (HESÍODO, 1996, p. 29).

Outra instância em que Hesíodo devota o hexâmetro dactílico para capturar a natureza da discórdia é encontrada na *Teogonia*, mas, destoando do que é apresentado n'Os *Trabalhos e o Dias*, Éris aparece na obra de maneira inconfundivelmente divergente — apresentada como unilateralmente destrutiva, como a raiz do frenesi beligerante e como a causadora da matança irrestrita, a deusa é descrita aqui como filha única.

A resposta para esta confusão reside no fato de que a pretensão de Hesíodo em assumir a tarefa de mensageiro dos comunicados divinos, como reivindicado na abertura da *Teogonia*, é interrompida no instante em que menciona as Érides (NAGLER, 1992, p. 88). Ao fazer isso, ele deixa de lado sua função de veículo de enunciação das Musas, a quem atribui a verdadeira autoria da composição, para falar por si mesmo, indicando que as Érides não representam qualidades morais, mas que são apenas concebidas subjetivamente pelos homens desta maneira. Em outras palavras, esta polaridade para os gregos é menos rigorosa do que convencionalizado.

Assim sendo, uma exegese mais atenciosa revela que a dualidade é, na realidade, uma formalidade linguística e não um entendimento de que o conflito seja de fato binário, pois

A discórdia se localiza em seu texto, em sua linguagem, na forma de uma tensão insolúvel. A discórdia vibra como aquela força de instabilidade e precariedade que impede o texto de ser totalmente consistente e deixa um excesso de significado indispensável. Consequentemente, a própria descrição da boa Éris em si contém sua própria desintegração. (Pucci, 1977, p. 131–32 apud Thalmann, 2004, p. 378, tradução nossa).

Para Nagler (op.cit.), as asserções conflituosas sobre a identidade de Éris, a ausência de um conceito positivo de paz em Hesíodo e o emprego de um léxico ambivalente aplicável tanto a contextos intrapessoais quanto a bélicos para descrever as Érides indicam que a distinção que Hesíodo faz entre as deusas não ocorre no plano ontológico, mas no fenomenológico. Afinal, Hesíodo reconhece que os deuses prescrevem o conflito como indissociável dos assuntos humanos, não podendo ser evitado por completo. Como mencionado anteriormente, a punição na forma de Pandora, que liberta o sofrimento contra a humanidade como represália à audácia de Prometeu, suspende a possibilidade de um futuro utópico. Em última análise, não há tanto uma divisão absoluta entre formas positivas e negativas de conflito quanto há a afirmação de que ambas são coextensivas e que, portanto, é por vezes impossível discernir entre as duas. A constatação de Nagler também orienta a leitura de Acampora, que afirma:

Nietzsche entende o nascimento ou concepção da disputa criativa como indicativo do reconhecimento de que o que nos inspira a lutar também pode ser aquilo que nos inspira a buscar a excelência: destruição e criação são os polos de um contínuo da expressão do mesmo impulso. (ACAMPORA, 2013, p. 20, tradução nossa).

Embora a dualidade na forma em que as Érides são apresentadas na obra de Hesíodo seja idiossincrática ao autor, ela encerra conceitualmente o tema central que subjaz todos os textos do ciclo épico, particularmente os textos homéricos: a incidência da discórdia é localizável em passagens emblemáticas da *Iliada* e da *Odisseia* que reiteram a visão mitificada de que toda forma de competição é uma negociação instável entre violência e cooperação.

No livro 23 da *Iliada*, o duelo a princípio amistoso entre Diomedes e Ájax durante os jogos fúnebres em honra a Pátroclo quase encontra um desfecho trágico se não fosse pela intervenção de Aquiles; o clímax da *Odisseia* no livro 22 se resume ao fim do cortejo matrimonial competitivo organizado pelos pretendentes da nobreza de Ítaca que são impiedosamente mortos por Odisseu; mais flagrante, no livro 20 da *Iliada*, a ordem divina sustentada pelos olímpianos é desfeita quando os próprios deuses lutam entre si para proporcionar a vitória aos heróis os quais pessoalmente protegem.

Na realidade, Nietzsche vê nesse espírito heroico de Homero o pioneiro de uma disposição mais afirmativa já que, para o autor, Homero representa a transvalorização de uma visão que entende o trabalho como a finalidade da existência humana (consagrado por Hesíodo) para uma na qual a força é o agente que sanciona significado à realidade, e não o fatalismo que reduz a humanidade à labuta (ACAMPORA, 2002, p. 31-2).

Thalman (2004, p. 381-3) identifica a origem histórica desta preocupação cultural: a separação entre uma “boa” e uma “má” discórdia é reflexiva da atitude primitiva grega que começa a encarar o conflito fundamentado na aspiração da nascente pólis em buscar a instrumentalização da violência para a manutenção da nova gestão de Estado que passa a se constituir no século VIII A.E.C.<sup>2</sup>

Essa divisão é a tradução do esforço coletivo em redirecionar o antagonismo destrutivo das sociedades aristocráticas da Idade das Trevas grega — onde prevaleciam vontades corporativas socialmente entrópicas — tanto para expedições militares contra inimigos externos, os quais tornavam expediente a demonstração heroica de bravura, como também para canalizá-las em exposições públicas competitivas para cultivar efeitos socialmente integrativos, uma vez que o agonismo por excelência, como descreve Nietzsche, afirma a legitimidade da busca pessoal por prestígio alicerçado num arranjo de regras sancionado e fixado pela comunidade, o qual deve ser respeitado para que o próprio funcionamento da competição possa ocorrer. Os critérios de avaliação, por sua vez, são flexíveis porque se deslocam conforme o desempenho extraordinário de certos jogadores excedem o padrão avaliativo previamente

2 A conclusão de Thalman coincide com o que Nietzsche vê como a orientação moral das sociedades primitivas: o Estado pré-moderno acomoda a violência para assegurar sua preservação, de modo que “certos impulsos fortes e perigosos, como o espírito empreendedor, a temeridade, a sede de vingança, a astúcia, a rapacidade, a ânsia de domínio, que até então tinham de ser não apenas respeitados como socialmente úteis [são] cultivados e acentuados (porque necessitava-se constantemente deles em meio aos perigos do todo, contra os inimigos deste)” (NIETZSCHE, ABM, 201). Assim, “o maior dos prazeres para homens em estado de guerra, numa comunidade pequena e sempre ameaçada, onde reina a mais severa moralidade [é o] prazer na crueldade” (Id., A, 18).

estabelecido, proporcionando um ecossistema baseado na dinamicidade de modelos de valoração. Em suma, o conflito é restringido segundo princípios de reciprocidade.

Porém, para que se mantenham os efeitos positivos da disputa, é preciso que as ambições dos competidores residam no equilíbrio delicado de uma rede de relações sustentada, paradoxalmente, pela tensão. Quando a disposição cultural necessária para a manutenção do *ágon* vacila, personalidades demasiadamente gananciosas obtêm a abertura para alcançar um prestígio excepcional cujo grau as torna imunes de serem contestadas pelos concidadãos através dos meios regulares dispostos pela competição, ameaçando tornar obsoleta a própria existência do *ágon*, que deve ser suprimido por aqueles que buscam monopolizar o poder, demonstrando que “o elemento agonístico é também o perigo em todo desenvolvimento; superestimula o impulso criativo — o caso mais feliz no desenvolvimento; quando vários gênios se impõem mutuamente limites uns aos outros.” (NIETZSCHE, FP 5 [146], primavera-verão de 1875).

Da mesma maneira, na *Ilíada*,

a força aparece como a realidade e a ilusão suprema da vida. A força, para Homero, é divina na medida em que representa uma superabundância de vida que resplandece no desprezo da morte (...); é detestável na medida em que contém (...) um impulso cego que sempre a empurra até o fim de seu caminho, para sua própria abolição e obliteração dos próprios valores que engendrou. (BESPALOFF, 1947, p. 44-45 apud SCHEIN, 1984, p.84, tradução nossa).

A celebração enérgica de Éris por Homero, argumenta Nietzsche, inspira as gerações futuras de tal maneira que as relações sociais são configuradas especificamente para alimentar o potencial arrebatador do conflito, contribuindo, assim, para a ascensão do mundo helênico.

O reconhecimento da discórdia como condutora da cultura grega é conseqüentemente o reconhecimento do agonismo como uma determinada organização de forças que propicia o exercício da vontade individual por múltiplos sujeitos, cuja expansividade cria inevitavelmente um campo de disputas no qual se enfrentam perspectivas antagônicas. De acordo com Nietzsche, o conflito é, dessa maneira, o instrumento que o homem emprega para maximizar suas potencialidades.

Essa observação embasa um *ethos* compreensivo que prescreve a correspondência entre aspirações pessoais e o engrandecimento da pólis — a busca por excelência individual eleva o prestígio da nação quando o triunfo por parte dos atletas ou poetas inscritos em competições esportivas e literárias aprofundam a deferência da pólis da qual o competidor se declara cidadão.

A manifestação política do agonismo é atestada na centralidade do ostracismo no sistema jurídico ateniense, que, ao contrário do comumente assumido pela erudição tradicional, constata Nietzsche, não se limitava somente a uma medida institucional para impedir a

concentração de autoridade nas mãos de políticos imperiosos e famintos por conquista absoluta, mas é sentenciada acima de tudo para inspirar o desenvolvimento cívico que garante a circulação de poder ao assegurar a pluralidade mediante a manutenção da disputa entre vários atores no processo deliberativo. Assim, a sanção do agonismo é o reconhecimento de que

Pode-se derrotar um oponente de pelo menos duas maneiras: ou convocando um desempenho superlativo de si mesmo, vencendo ao superar sua oposição, ou diminuindo as capacidades do oponente, minando sua excelência ao diminuir sua oposição. Um efeito deste último é o de baixar o nível de exigência para o que é considerado o melhor. Assim como os indivíduos podem manifestar esses modos de ação, as culturas e instituições podem regular, facilitar e encorajar diferentes formas de competição que promovam e recompensem diferentes formas de atividade. (ACAMPORA, 2013, p. 20, tradução nossa).

Por outro lado, uma moral letárgica que pressupõe a “compaixão para com todos os sofrimentos e a reivindicação de uma igualdade de direitos políticos” (SALANSKIS, 2016, p. 113) reverte toda conjuntura política baseada na competitividade genuína. No mundo liberal que se sustenta no *ethos* socrático-platônico-cristão e onde se equaliza o conflito a um insulto à harmonia comunitária, a dissolução das instituições que envolvem as pessoas socialmente através da disputa é, para Nietzsche, um sinal do processo de mediocrização do ser humano, sua transformação num animal de rebanho que nega o conflito por considerá-lo perigoso.

## 2 O ESTADO GREGO

No ensaio *O Estado Grego*, Nietzsche novamente evoca Homero para explorar a interação tensional de morais antitéticas, e conclui que a sacralidade conferida à vida humana é uma espécie de muleta metafísica sobre o qual o homem amansado se apoia para justificar seu apego desesperado à vida diante do horror do sofrimento sem sentido.

Esse sentimentalismo moderno estipula uma concepção de Estado que, quando comparado à aceção grega, é subtraído de dispositivos institucionais mediante os quais o conflito encontra extravasão, como aquelas encontradas no tiranicídio e no ostracismo (KALYVAS, 2016, p. 28). Isso se dá porque, para a democracia deliberativa habermasiana, a finalidade da governança é a circunscrição de perspectivas díspares que se nivelam por intermédio do diálogo racional, tido como passo preliminar para o estabelecimento da consensualidade que por sua vez pressupõe a preservação da ordem ideal (MOUFFE, 1999, p. 749).

Nesse contexto, o homem pacificado reinterpreta os mecanismos que inspiravam o cotidiano grego: para ele, a soberania é incompatível com a alternância de poder, uma vez que a consensualidade se baseia num processo de centralização que legitima a si mesmo ao definir como exemplar um temperamento que é receptível à servidão. Em outras palavras, a penalização de perspectivas que violam as convenções morais torna-se indispensável para a

conservação do regime social. Nessa busca por um denominador comum, o objetivo da leitura plebeia de “cultura” é a domesticação do homem, uma vez que se fixou como impreterível a restrição do conflito que ameaça aviltar os resignados e vulneráveis. A índole humanista

escasseia cada vez mais a ocasião e a necessidade de educar o sentimento para o rigor e a dureza; e agora todo rigor, até mesmo na justiça, começa a perturbar a consciência; uma elevada e dura nobreza e responsabilidade própria chegam quase a ofender e despertar desconfiança, “o cordeiro”, mais ainda “a ovelha”, vence na estima. (NIETZSCHE, ABM, 201).

De todo modo, Nietzsche afirma que o sentido do processo histórico de transformações culturais é figurado no embate entre distintas cosmovisões, sendo que aquela que surge vitoriosa o faz impondo-se àquela que a antecede. Assim, o Estado é inerentemente violento, pois sua operação depende do domínio e da restrição da individualidade, baseada no assujeitamento — seu sentido é “arrogância, usurpação, ato de violência.” (NIETZSCHE, GM, II, 17). A concepção contratualista, segundo a qual a paz é normativa, é, pois, uma mistificação, já que todo direito e dever cívico procedem em algum momento da violação da soberania individual.

Diante disso, Nietzsche explica que os helênicos abraçavam com orgulho a crueldade<sup>3</sup> que é inerente à política, pois em torno do Estado e de seus mecanismos que dão formação à sociedade e à cultura o homem se despersonaliza ao submeter-se como instrumento de sua vontade, só afirmando a si mesmo e a própria plenitude na medida em que age como erupção de seus impulsos. Homero é novamente mencionado quando indaga que

Essa rivalidade sangrenta de uma cidade contra outra, de uma facção contra outra, essa cobiça mortífera das pequenas guerras, o triunfo do tigre sobre o cadáver do inimigo abatido, em poucas palavras a renovação ininterrupta daquelas cenas de batalha e horror em Tróia, em cuja contemplação vemos Homero mergulhar cheio de entusiasmo, como autêntico heleno — em que sentido interpretar tal barbárie inocente do estado grego? (CP, O Estado Grego, § 10).

De qualquer maneira, a universalização do liberalismo às custas da ética militar grega demonstra que, embora o uso sistemático da brutalidade tenha sido o requisito para a emergência da identidade social do homem, a transfiguração dos sistemas morais ressignificam a estrutura política adjacente – a função do Estado é repensada com base na nova conjuntura ideológica.

3 “Retirando o termo “crueldade” de seu horizonte hermenêutico tradicional, comumente marcado por acepções moralizantes e psicopatológicas, (...) [há] a ideia de que, sem um elevado grau de sacrifício, a eticidade do costume não poderia arvorar-se a núcleo ontológico do dever, isto é, caso não conseguisse, em estágios “semis selvagens”, empreender uma luta sangrenta no interior da alma do homem, neutralizando ou simplesmente extirpando os contra-impulsos avessos ao amansamento das forças indóceis da animalidade humana.” (BARROS, 2016, p. 169).

Em vista disso, os diferentes imperativos que regulam o modo por meio do qual as interações sociais são subsumidas surgem a partir de uma constelação de estados fisiológicos conflitantes que buscam definir a realidade a partir de um arranjo institucional mais adequado para a realização de suas aptidões individuais. Essa disputa de perspectivas que explica a obsolescência dos ideais gregos remonta ao momento no qual se pode visualizar a estratificação social segundo os moldes de uma tipologia moral binária: a de senhor-escravo.

### 3 GENEALOGIA DA MORAL, PRIMEIRA DISSERTAÇÃO

A exploração mais metódica da influência homérica na conceituação da dualidade moral proposta por Nietzsche é encontrada na primeira dissertação da *Genealogia da Moral*. Na obra, o filósofo ataca as conclusões utilitaristas que defendem que a emergência da moralidade nas sociedades humanas encontra origem a partir daqueles a quem ações altruístas foram praticadas, de modo que algo é julgado correto enquanto considerado expediente ao bem-estar coletivo. A qualidade moral “boa”, portanto, teria surgido quando sua função social se tornou tão introjetada que as circunstâncias do seu surgimento desapareceram da memória pública.

Contudo, a moral, sugere Nietzsche, não é fruto do consentimento humano, mas da tensão do conflito social, despontada das classes superiores que procuravam distanciar-se do que é cultivado pelas classes subordinadas, confirmando suas prerrogativas pelo conceito que Nietzsche denomina de *páthos da distância*: para sustentar suas prerrogativas, a aristocracia se valia da opressão dos súditos ao reverenciar a si mesma como a razão ordenadora da realidade para a qual tudo é redutível à conservação da sua autoridade.

Para Nietzsche, o nobre seria moldado por sua imprudência ao permitir-se tornar participante do conflito e, por iniciativa pessoal, enquadra as convenções sociais de modo que pode periodicamente, por meio do combate, transfigurar-se em válvula de escape para seus impulsos animais mais sombrios. Numa passagem sugestiva, Nietzsche afirma que

Na raiz de todas as raças nobres é difícil não reconhecer o animal de rapina, a magnífica besta loura que vagueia ávida de espólios e vitórias; de quando em quando este cerne oculto necessita desafoço, o animal tem que sair pra fora, tem que voltar à selva — nobreza romana, árabe, germânica, japonesa, **heróis homéricos**, vikings escandinavos: nesta necessidade todos se assemelham. (NIETZSCHE, GM, I, 11, grifo nosso).

Na *Iliada*, essa demanda é figurada na *aristeia* (derivativo de areté, “excelência”), passagens que evidenciam a bravura militar de um determinado herói que se entrega a demonstrações de brutalidade extasiante e selvageria ritualística no campo de batalha, empreendidas ocasionalmente pelos personagens em seu esforço de fazer seu prestígio ser reconhecido. Nos livros 20-22 da *Iliada*, por exemplo, “[a] *aristeia* de Aquiles (...) [o] destaca como uma força mortal e demoníaca de destruição que mal reconhece seus limites humanos.” (Schein, 1984,

p.35, tradução nossa). A partir da associação entre a catalogação de ideais aristocráticos que maximizam a importância do perigo para o desenvolvimento pessoal e do heroísmo marcial, o protagonismo da *aristeia* tem como finalidade apresentar como “a guerra e a morte são a própria vida — o meio em que a vida é vivida e através do qual ela se torna algo.” (Schein, 1984, p. 35, tradução nossa).

Em contrapartida, a existência do nobre é ameaçada desde o início: enquanto a classe guerreira vê a disputa como fonte de nutrição e vitalidade, os sacerdotes, resignados por natureza, encaram-na como ameaça existencial. O ressentimento que cultivam do sentimento de inadequação para as atividades que constituem o estilo de vida viril é fruto da repressão dos “impulsos que, uma vez contidos (...), tornam os sacerdotes os maiores odiadores e os levam a operar uma transvaloração da forma nobre de valorar como meio para a realização de sua desforra.” (PASCHOAL, 2005, p. 97). Logo, pela primeira vez em grande escala, desenha-se um código moral que estabelece a correspondência entre virtude e renúncia ao conflito, pois assim “os miseráveis somente são os bons, apenas os pobres, impotentes, baixos são bons, os sofredores, necessitados, feios, doentes são os únicos beatos, os únicos abençoados, unicamente para eles há bem-aventurança” (NIETZSCHE, GM, I, 7).

A rivalidade intra-aristocrática é, entretanto, apenas a incubadora para uma reinterpretação então vindoura dos valores nobres por parte dos hebreus cujo alcance seria ainda mais vasto e devastador, conflagração essa que Nietzsche batiza de “Roma contra Judéia”, dado que “não houve, até agora, acontecimento maior do que essa luta, essa questão, essa oposição moral (NIETZSCHE, GM, I, 16). O exemplo do homem compassivo, consagrado pela imagem de Cristo, é a inevitável consequência do temperamento tipicamente sacerdotal que determinou o *modus operandi* da resistência judaica contra a ocupação romana, que por fim coroou o cristianismo como ferramenta de subversão do modo de valoração aristocrático.

A modalidade em que o ressentimento é expedido é suficiente para distinguir entre dois modos opostos de sensibilidade — entre aqueles que exibem uma saúde vigorosa, encontra-se um ânimo extrovertido que encara o sofrimento como a oportunidade para a sofisticação de sua nobreza, impedindo assim a inércia da sua vontade. Em outras palavras, aquele que exhibe tamanha potência “age e cresce espontaneamente, busca seu oposto apenas para dizer Sim a si mesmo com ainda maior júbilo e gratidão” (NIETZSCHE, GM, I, 10).

Por outro lado, quando sufoca as mágoas, o débil internaliza seu sofrimento ao racionalizá-lo como requerimento para sua homeostase, elegendo para si um algoz contra o qual pode — uma vez imaginado e designado — responsabilizar pelas suas fatalidades: “em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos (...): pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio.” (NIETZSCHE, GM, III, 15). Dessa maneira, quaisquer julgamentos de ordem normativa fluem de demandas fisiopsicológicas para a preservação de um modo de vida particular, resumindo-se a uma “confissão pessoal de seu autor, uma espécie de memórias involuntárias e inadvertidas” (NIETZSCHE, ABM, 6).

Assim, enquanto o espírito nobre se afirma espontaneamente — julga-se feliz por definição — o escravo deve voltar-se para fora afim de criar valores, persuadindo-se a ser feliz. Com base nessa condição de impotência, o ódio se torna o sustentáculo da sua moralidade. Os julgamentos de valor do escravo são moldados em resposta aos valores aristocráticos — alguém é abençoado na medida em que é miserável e vitimizado. Este indivíduo fraco nutre ressentimento para com aqueles que o injustiçaram, sendo esta a condição que estabeleceu para aperfeiçoar seu modo de ser. Ele vê no homem nobre o arquétipo da sua designação de mal, que é o princípio de sua empreitada para construir sua realidade cognitiva, feita de forma reativa e passiva em oposição à superioridade do primeiro. Ao contrário do nobre, é uma abordagem ressentida — uma formulação introspectiva — que defende a eliminação do *ágon* a partir do desejo de livrar-se derradeiramente dos seus opressores. Para o escravo, a produção de valores não demanda a mobilização das suas habilidades para enfrentar seu rival no plano imediato, mas transposta para a realidade transcendente que ratifica seu modo de ser.

Suscetível de comparação é a descrição fisionômica que Nietzsche faz do escravo com Tersites, personagem homérico que fracassa em subverter a expedição grega contra a defesa de Troia: no livro II da *Iliada*, Tersites — descrito como “o homem mais feio que veio para Ílion” (HOMERO, 2013, p. 138) e como fisicamente impotente, já que “tinha as pernas tortas e era coxo num pé” (Ibid.) — tenta dissuadir as tropas argivas a resistirem às ordens de Agamenon. Insolente, presunçoso e rancoroso com seus superiores, para “Aquiles e Ulisses ele era especialmente odioso, pois contra ambos disparava” (Ibid.). A semelhança entre o ânimo ressentido do personagem com a natureza que Nietzsche atribui às classes plebeias não é acidental, na medida em que o nascimento de Sócrates<sup>4</sup>, segundo o filósofo alemão, pode ser visto como a “vingança por Tersites” (NIETZSCHE, FP 6 [13], verão de 1875).

## CONCLUSÃO

À luz do que foi exposto, entendemos que a forma por meio da qual a violência se faz presente nas obras homéricas guarda uma semelhança surpreendente com as reflexões desenvolvidas por Nietzsche para descrever a moralidade senhor-escravo. Nietzsche se apropria da evidência filológica para reconhecer na obra de Hesíodo e especialmente na de Homero os registros históricos que documentam a transfiguração de uma atitude baseada na resignação para uma mais aberta ao exercício de poder imortalizada na *Iliada* e celebrada particularmente pela tradição política de Atenas, atitude essa cultivada com o intuito canalizar o potencial criativo do conflito em exposições públicas competitivas que funcionariam para assegurar a renovação espiritual contínua da comunidade. Assim, concluída a identificação entre Homero e a ética tal como concebida por Nietzsche, é imprescindível destacar que,

4 Nietzsche vê Sócrates, reconhecido por seus contemporâneos por sua “feitura, (...) [que] para os gregos é quase uma refutação” (CI II, 3), como representante de uma sensibilidade vingativa que trouxe o fim à hegemonia aristocrática do mundo antigo, já que seu apreço pela primazia da razão ocorreu em detrimento das práticas marciais associadas à tradição homérica. Essa orientação filosófica, para Nietzsche, deve ser vista como uma extensão da constituição física desprezível de Sócrates que assumiu sua forma criativa no método dialético como instrumento para elevar os desapossados através da dissuasão em oposição à força bruta sob a qual as classes inferiores eram vitimadas e constrangidas.

para a condução de uma investigação mais compreensiva e que, extrapolando tais fins, busca localizar a mentoria intelectual do poeta ao longo de todo o trajeto intelectual do filósofo, exigir-se-ia a análise de um recorte mais amplo da bibliografia de Nietzsche, visto que a tarefa de estabelecer paralelos entre os dois não foi exaurida pela presente pesquisa.

## REFERÊNCIAS

- ACAMPORA, Christa Davis. *Contesting Nietzsche*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- ACAMPORA, Christa Davis. Nietzsche Contra Homer, Socrates, and Paul. *Journal of Nietzsche Studies*, University Park, v.24, n. 1, p. 25-53, outono 2002.
- BARROS, Fernando R. Moraes. Crueldade. In: MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. Página 168.
- BESPALOFF, Rachel. *On the Iliad*. Tradução: Mary McCarthy. Nova Iorque: Princeton University Press, 1947.
- HATAB, Lawrence. Amor Agonis: conflict and love in Nietzsche and Homer. In: PEARSON, James; SIEMENS, Herman. *Conflict and Contest in Nietzsche's Philosophy*. Londres: Bloomsbury Academic, 2018. Páginas 105-121
- HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. Tradução: Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1996.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução: Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia da Letras, 2013.
- KALYVAS, Andreas. The Democratic Narcissus: The Agonism of the Ancients Compared to that of the (Post) Moderns. In: SCHAAP, Andrew. *Law and Agonistic Politics*. Nova Iorque: Routledge, 2016. Páginas 15-41.
- MOUFFE, Chantal. *Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?* Social Research, Baltimore, v. 66, n. 3, p. 745-758, outono 1999.
- NAGLER, Michael. *Discourse and Conflict in Hesiod: Eris and the Erides*. *Ramus*, Cambridge, v.21, n.1, p. 79-96, janeiro 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A Genealogia da Moral*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal – Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução: Paulo César de Souza. 2ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Tradução: Pedro Sússekind. São Paulo: Sette Letras, 1996.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos, ou como se filosofa com o martelo*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo e Ditirambos de Dionísio*. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Philosophical writings*. Nova Iorque: Continuum, 1995.
- PASCHOAL, Antonio Edmilson. *A Genealogia de Nietzsche*. Curitiba: Champagnat, 2005.
- PUCCI, Pietro. *Hesiod and the Language of Poetry*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

SALANSKIS, Emmanuel. Animal de Rebanho. In: MARTON, Scarlett. *Dicionário Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2016. Páginas 112-113.

SCHEIN, Seth L. *The Mortal Hero*. Berkeley: University of California Press, 1984.

THALMANN, William G. "The Most Divinely Approved and Political Discord": Thinking about Conflict in the Developing Polis. *Classical Antiquity*, Berkeley, v.23, n.2, p. 359-399, outubro 2004.