

# Nietzsche intérprete da agonística grega

## *Nietzsche interpreter of the Greek agonistic*

**Renato Nunes Bittencourt**

seminarioppgf@yahoo.com.br

Doutor em Filosofia pela UFRJ

### Resumo

Este texto aborda a influência do espírito de competitividade grega – a agonística – ao longo da obra de Nietzsche, não apenas em seus escritos helenísticos, mas também nas suas obras de maturidade. Pretende-se analisar a importância que o filósofo alemão concede para essa disposição, cuja máxima expressão teria sido alcançada através das obras de Homero, Hesíodo e Heráclito. A agonística preconiza a constante superação de forças entre os homens, tendo como meta o desenvolvimento de obras que possibilitem a afirmação da excelência humana e a superação de uma visão de mundo pessimista, decadente, em prol da afirmação da beleza e da glória, tornando-se, conseqüentemente, um dos grandes temas da filosofia de Nietzsche: a criação de valores afirmativos da vida através da interação de forças que garantem a vitória contra a inércia e a fraqueza dos instintos vitais.

**Palavras-chave:** Nietzsche; Competitividade; Criatividade; Justiça; Helenismo.

### Abstract

This paper broaches the greek competitiveness spirit's influence – the agonistic – along Nietzsche's work, not only on his helenistic writings, but also on his maturity works. It is intended to analyse the importance that the german philosopher gives to this disposition, whose greatest expression would have been reached through, Homer, Hesiod and Heraclitus. The agonistic professes the constant strength overcoming among the men, intending to achieve the development of works that makes possible the affirmation of human excellence and the overcoming of a pessimistic, decadent world view, on the behalf of the beauty and glory affirmation, becoming, consequently, one of the considerable Nietzsche's philosophy theme: the creation of life's affirmative values through of the interaction of powers that ensure the victory against the inertia and the weakness of the vital instincts.

**Key words:** Nietzsche; Competitiveness; Creativity; Justice; Hellenism.

### Introdução

Certamente, não é exagerado afirmarmos que uma das maiores manifestações da intensidade da filosofia de Nietzsche reside na importância que o pensador alemão concede, ao longo de sua obra, ao espírito de competição (a agonística), considerada de suma importância na formação sócio-cultural da Grécia Antiga, disposição representada em especial pelas narrativas épicas de Homero, pela poesia de Hesíodo e pela "filosofia trágica" de Heráclito de Éfeso. A disposição agonística se caracteriza por preconizar a constante superação de forças vitais por meio da interação competitiva entre os seres humanos, tendo como meta o desenvolvimento de obras e atividades que possibilitem a afirmação da excelência humana e a superação de uma visão de mundo pessimista, decadente e enfraquecida, em prol da afirmação da beleza, da

superação dos limites pessoais e da glória do gênero humano. A agonística, nesses termos, é um instrumento cultural que exerce um efeito psicofisiológico na vida do indivíduo, pois este, ao ingressar em uma dada disputa, deve progressivamente eliminar disposições existenciais que impeçam o desenvolvimento pleno da expansão das suas forças vitais e, por conseguinte, da sua saúde. Na rivalidade competitiva, cada pessoa se encontra na necessidade de superar as suas limitações individuais para que possa vencer o seu oponente, e nesse processo ela amplifica o seu quantum de forças de tal modo que a sua vitalidade intrínseca se torna mais resistente e capaz de superar adversidades até então incontornáveis.

A partir da influência que adquire através do estudo das obras desses três grandes gênios da cultura grega, Nietzsche encontrará inspiração para desenvolver sua própria perspectiva de disputa e rivalidade, ao longo de sua criação intelectual, sendo assim o interlocutor entre os três citados "mestres" dessa exuberante civilização grega que pautava sua existência na afirmação da beleza como elemento ordenador do mundo, sem que deixemos, entretanto, de utilizar as obras de outros pensadores cujas perspectivas convergem axiologicamente com a temática nietzschiana e com os objetivos propostos neste ensaio, circunstância que evidenciará o quanto as reflexões de Nietzsche sobre a agonística grega e elementos afins servem de base para a adequada compreensão do mundo grego do período pré-socrático.

### **A Questão Homérica**

Nietzsche considera Homero um grande expoente do princípio apolíneo, impulso da natureza que se desdobraria em dimensões éticas e estéticas. O apolinismo proporcionaria a superação de uma concepção de mundo caótica, tenebrosa e fugaz, o titanismo, em prol da instauração do mundo olímpico.<sup>1</sup> O princípio apolíneo estabiliza o mundo grego assolado pelas misérias do medo e da tristeza, que retiravam desse solo sagrado a sua vitalidade e beleza naturais. Nietzsche, ao analisar em *A Disputa de Homero* a questão de transição da visão de mundo titânica para a consciência olímpica da luz, da alegria e da beleza, se indaga:

Mas o que se encontra *por trás* do mundo homérico, como local de nascimento de tudo o que é helênico? Neste mundo, somos elevados pela extraordinária precisão artística, pela tranquilidade e pureza das linhas, muito acima da pura confusão material: 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 terrível, para o produto de uma fantasia acostumada ao horrível. Que existência terrestre reflete estes medonhos e perversos mitos teogônicos? – Uma vida dominada pelos filhos da noite, a guerra, a obsessão, o engano, a velhice e a morte (NIETZSCHE, 1996, p.75)

Conforme o comentário de Walter Friedrich Otto, "Apolo é o mais grego de todos os deuses. Se o espírito grego veio a imprimir-se primeiro na religião olímpica, é Apolo quem o

---

<sup>1</sup> Hesíodo considera que o primeiro existente foi o Caos (cf. *Teogonia*, v. 116). Para compreensão da presença do titanismo na cultura grega originária, cf. *Teogonia*, vs. 617-721, onde Hesíodo narra a "Titanomaquia" e a decorrente a superação dessa visão de mundo tenebrosa pela gloriosa cultura olímpica.

manifesta de forma mais clara” (OTTO, 2005, p. 68).<sup>2</sup> Não é sem mérito que Apolo é proclamado por Homero como o melhor dos deuses (HOMERO, *Ilíada*, Canto XIX, v. 413).

Considera-se que, a partir desta circunstância, se proporcionou a formação de uma Grécia serena, bela, harmoniosa, adepta de uma sabedoria prática de vida caracterizada especialmente pelo apaziguamento do ânimo individual, pelo respeito ao autoconhecimento, equilíbrio e moderação, proporcionados pela prática da “justa medida”, conforme as inscrições inseridas no renomado Templo de Delfos: “nada em excesso” e “conhece-te a ti mesmo”, prescrições que sintetizam a essência do apolinismo. Nessa concepção, havia ainda a valorização do estado de sonho e da contemplação suave da beleza da aparência, como meio do homem conseguir se desvencilhar dos aspectos obscuros e grotescos da existência concreta, pois a contemplação da bela imagem, representada na figura resplandecente dos deuses os dos corpos saudáveis, apazigua os tormentos do homem (NIETZSCHE, 1993, p. 28-30). A visão de mundo homérica, tal como representada na sua narrativa poética, enuncia de forma intuitiva o estabelecimento social da disciplina ética apolínea, pois a relação intrínseca entre beleza plástica e harmonia do ânimo se encontrava nitidamente na sabedoria de vida que Homero transmite ao antigo mundo grego através das suas narrativas heróicas. Para Nietzsche,

O culto às imagens da cultura apolínea, tenha essa se exprimido no templo, na estátua ou na epopéia homérica, tinha o seu fim sublime na exigência ética da medida, que corre paralela à exigência da beleza. A medida, colocada como exigência, só é possível onde a medida, o limite é cognoscível (NIETZSCHE, 2005, p. 22).

Por conseguinte, na dimensão apolínea, mesmo as guerras humanas e a destruição são adornadas com o tênue véu ilusório da beleza, que tornava aprazível para a existência qualquer tipo de evento que viesse a motivar no grego o sentimento de tristeza ou desgosto, decorrentes da impotência do ser humano em superar um nível de poder mais intenso do que o constituinte de sua individualidade. A ilusão apolínea representa o anseio de se transfigurar a dor e a contradição da existência, em uma miríade de reflexos belos e aprazíveis para a existência humana. Desse modo, o indivíduo poderia contemplar uma natureza harmoniosa, ordenada e, por isso, bela, atingindo assim um supremo gozo pela vida.

Todavia, podemos afirmar que a superação sobre os aspectos tenebrosos da existência concretizou-se de modo mais primoroso através da “educação homérica”, modelo de vida alicerçado na exaltação da virilidade, da disputa, da coragem e do anseio pela glória, posto que, nessa visão de mundo, existia a concepção de que uma existência tediosa, desprovida do brilho e da satisfação pessoal originadas pela superação das adversidades nas pelejas, não pode ser de modo algum considerada digna de ser vivida. O valor concedido ao espírito de competição possibilitava o desenvolvimento da existência saudável do povo grego, cujos homens, adeptos de uma vida de luta cuja pujança estava marcada nas suas disposições de ânimo, jamais poderiam renegar, pois consideravam as adversidades e dificuldades da existência como poderosos estimulantes para a superação de forças, jamais como se fosse um evento de caráter maléfico, aniquilador. Inclusive, para enaltecer a excelência de seus divinos heróis, Homero concede-lhes

---

<sup>2</sup> É digno de nota que Walter Burkert (1993, p. 285) corrobora essa idéia de W. F. Otto.

na sua narrativa o momento de destaque pessoal, a "aristia", para que a singularidade dos feitos grandiosos do homem valoroso fosse evidenciada, para que toda a Hélade pudesse atestar a magnitude de seus empreendimentos guerreiros.

A partir dessas características destacadas, podemos defender a hipótese de que os heróis olímpicos descritos por Homero eram extremamente aptos para as práticas de guerras e disputas entre grupos e povos, em decorrência dessa predisposição natural para o confronto interativo. Em vista das colocações precedentes, é imprescindível que façamos o seguinte questionamento: Como Homero, sendo considerado o gênio apolíneo por excelência, poderia coadunar com a destruição e a violência, tal como constantemente exposto nas suas gloriosas narrativas épicas? Na verdade, uma leitura atenta das suas obras demonstra que Homero não enaltecia o aniquilamento irrefreável entre os homens, chegando ao ponto de fazer Zeus repreender severamente Ares por seus terríficos impulsos belicosos. Com efeito, Ares é o deus que Zeus menos estima (HOMERO. *Ilíada*, Canto V, vs. 889-898). Mais ainda, na própria narrativa homérica se enuncia a idéia de que a guerra é um mal (HOMERO, *Ilíada*, Canto XIX, vs. 221-224). Esse tipo de guerra mortal, que em geral não era movido por qualquer propósito cultural e pela exaltação da criatividade do gênio humano, encontrará ressonância imediata na ação sempre destrutiva da "Má Éris", que jamais proporciona algo benfazejo para os homens (HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v. 16). Nietzsche, propondo uma solução para esse enigma, enuncia a seguinte indagação: "Por que todo o mundo grego se regozijava com as imagens de combate da *Ilíada*?" (NIETZSCHE, 1996, p. 75). Uma possibilidade de solucionarmos tal problema, talvez, resida no significado concedido pela cultura apolínea ao acontecimento da morte dos célebres heróis homéricos: através da aspiração de se obter o reconhecimento público pela realização de feitos distintos, cada homem adquiria coragem para enfrentar os desafios impostos pelo destino, de modo que o choque entre os guerreiros se tornava uma situação inevitável.

A morte dos grandes heróis homéricos era então um acontecimento digno de veneração imorredoura, que se tornava o estímulo maior para que cada indivíduo desenvolvesse sempre um posicionamento ativo diante da vida, triunfando sobre a paralisia imposta pelo medo e sobre as suas próprias limitações pessoais. Dessa maneira, apesar do extremo poder de destruição manifestado pela conduta do guerreiro homérico, suas disposições e intenções eram absolutamente distintas das práticas monstruosas efetivadas pelos membros da era titânica, na qual não havia nenhum respeito pela vida e pela harmonia, mas somente a exaltação do caos e destruição despropositada. O herói apolíneo agia motivado por fins absolutamente contrários aos preconizados pelo titanismo, pois o seu propósito principal residia ao demonstrar a sua excelência, residia na vontade justa de civilizar o mundo bárbaro, através da expansão da visão de mundo olímpica. Desse modo, podemos dizer que tais guerreiros não pretendiam, em hipótese alguma, motivar o inexorável aniquilamento dos seres vivos e o retorno do universo ao estado de caos primordial, mas, pelo contrário, proporcionar a exaltação dos valores vitais do ser humano como reflexo da própria glória dos deuses olímpicos, de modo que a excelência dos nobres heróis e os seus respectivos atos singulares fossem enaltecidos pelo povo no decorrer do tempo. Afinal, o herói homérico primava acima de tudo pelo reconhecimento dos homens, pelo enaltecimento

glorioso de seus feitos. A ação do nobre guerreiro, no mundo homérico, é uma obra de arte encarnada, viva, de modo que todos os seus atos adquiriam o estatuto glorioso de grandiosidade e esplendor.

Após essas explicações, avancemos para um episódio homérico de suma importância para o desenvolvimento deste escrito: podemos considerar que um dos principais eixos narrativos da *Ilíada* de Homero reside no antagonismo figadal existente entre Aquiles e o principal combatente dos guerreiros troianos, Heitor, antagonismo que atinge o seu ápice quando Heitor mata Pátroclo, jovem muito caro a Aquiles (HOMERO. *Ilíada*, Canto XVI, vs. 818-822). Após finalmente ocorrer um ansiado duelo entre os dois heróis, Aquiles extermina o guerreiro troiano (HOMERO. *Ilíada*, Canto XXII, vs. 317-363).

Entretanto, podemos dizer que o espírito de disputa se manifesta antes desse confronto decisivo através do discurso de Tétis, a qual afirma a Aquiles que, se porventura este viesse a matar o seu grande rival Heitor, não tarde ele sofreria da mesma sina. Eis as palavras de Tétis ao seu filho Aquiles: "Curta existência terás, caro filho, a assim resolveste/ pois logo após o trespasso de Heitor, quer o Fado que morras" (HOMERO. *Ilíada*, Canto XVIII, vs.95-96). Vale ressaltar que, no Canto XIX, a sina fatal de Aquiles novamente é revelada, através de seu cavalo Xanto, inspirado pela deusa Hera. "Hoje, impetuoso Pelida, serás por nós salvo, sem dúvida/ mas já tens próximo o dia em que deves morrer, não nos culpes/ que nisso a culpa será de um deus forte e da Moira impiedosa." (HOMERO. *Ilíada*, Canto XIX, vs. 408-410). Tal fatalidade pode obter explicação pelo respeito ao próprio sentido da disputa, posto que, uma vez destruído o grande oponente de Aquiles, o único homem plenamente capaz de se igualar a ele em feitos imponentes, não fazia mais sentido para que o valoroso guerreiro continuasse existindo e, por conseguinte, unindo a sua grande virilidade heróica com os seus companheiros. Essa situação-limite decorre da inexorabilidade da regra da agonística: uma vez cessada qualquer qualidade de disputa, motivada pela extinção de um grande rival, o vencedor deve encontrar um novo antagonista, de elevado nível técnico. Comentando essa perspectiva grega, Nietzsche dirá: "Cada grande heleno passa adiante a tocha da disputa; em cada grande virtude, incendeia-se uma nova grandeza" (NIETZSCHE, 1996, p. 80).

Se porventura não existir a possibilidade de se desenvolver um jogo de rivalidade entre potências similares, o guerreiro deve ser afastado das disputas imediatamente, o que ocorre com Aquiles, através de seu aniquilamento, evento que, no entanto, garante ao herói a eternidade de seu nome. Afinal, se porventura Aquiles continuasse vivendo, esse fato poderia proporcionar em curto espaço de tempo a sua própria ruína pessoal, pois a sua vida de guerreiro, marcada pela superação e pelo esforço, seria abandonada em prol da vida pacata, sendo a sua morte na flor da idade, no auge de sua fama, que permite a ampliação e perpetuação da sua glória entre os homens.

No caso de Aquiles, homem de disposição extremamente belicosa e impetuosa, a sua retirada da guerra de Tróia seria para ele uma situação muito dolorosa. Como prêmio por seus atos de bravura, seria concedida ao herói a "morte gloriosa", uma vez que, somente através de

sua queda individual, um herói de tal importância poderia adquirir a imortalidade do renome, conquistando a sua presença na memória do povo e dos poetas, ao recordarem e cantarem os seus grandes atos. A morte humana granjeava uma justificação irrefutável, pois a iminência da imortalidade do renome superava a inexorável morte física do corpo, e, certamente, era muito melhor morrer em estado de glória do que com a estrutura orgânica decadente em decorrência do peso da idade. Devemos ter sempre em mente que, na ética apolínea, buscar a refrega é a atitude própria do herói. (MOSSÉ, 1989, p. 47). Aquilo que o afasta da relação agonística era considerado como mal por excelência, pois a cultura grega obteve a sua glorificação mediante os esforços coletivos dos seus grandes homens, e não através de esperanças intervencções transcendentais de forças divinas. Nos momentos mais adversos da história do mundo grego, os grandes feitos heróicos proporcionaram a continuidade dos seus valores e instituições. Ao interpretar o sentido da agonística para a vida a partir da filosofia de Nietzsche, Scarlett Marton elucida esta importante questão, ao afirmar que, "para que ocorra a luta, é preciso que existam antagonistas. E, como ela é inevitável, sem trégua ou termo, não pode implicar a destruição dos beligerantes." (MARTON, 2000, p.56).

No citado caso de Aquiles, a interpretação usual considera muito corretamente que o fato de ele ter aniquilado Heitor foi uma manifestação plenamente desmedida, sob o iracundo efeito da *hybris*, assim como quando Aquiles ultraja o corpo de Heitor, uma grave afronta ao código grego que preconiza o cuidadoso respeito ao corpo de um herói morto. Contudo, também podemos considerar que o ato de se interromper o processo de instauração da luta, ou seja, o impedimento do desenvolvimento do espírito agonístico, é, por certo, uma atitude terrivelmente desmedida, pois a disputa é um elemento essencial da vida do guerreiro homérico, de maneira que excluir esse evento do cotidiano é atentar contra os próprios princípios básicos da vigorosa concepção homérica da vida.

### **A Boa Éris de Hesíodo**

Convergindo com o valoroso espírito da disputa da narrativa homérica, Hesíodo demonstra a extrema importância do sentimento de competitividade entre os homens, de modo que eles anseiem sempre pela superação de suas limitações pessoais e a manifestação da excelência de suas obras, através da Boa Éris, pois que

Esta desperta até o indolente para o trabalho:/ pois um sente desejo de trabalho tendo visto/ o outro rico apressado em plantar, semear e a/ casa beneficiar; o vizinho inveja ao vizinho apressado/ atrás de riqueza; boa Luta para os homens esta é;/ o oleiro ao oleiro cobiça, o carpinteiro ao carpinteiro/ o mendigo ao mendigo inveja e o aedo ao aedo (HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, vs. 20-26).

Podemos dizer que a questão interessante da disputa em Hesíodo consiste na possibilidade de se demonstrar que essa vocação intrínseca para a competitividade não se estende apenas nas lutas corporais propriamente ditas, mas também nas práticas desportivas, nas atividades

políticas, nas artes liberais e no trabalho manual.<sup>3</sup> O heroísmo não se manifesta só nas lutas em campo aberto, entre os cavaleiros nobres e seus adversários, mas também na luta silenciosa e tenaz dos trabalhadores com a terra dura, atividade que exige disciplina, qualidade de valor imorredouro para a formação humana (JAEGER, 1995, p. 85).

O trabalho, em Hesíodo, é uma forma de experiência vital e de conduta religiosa: na cultura dos cereais, é através do esforço e de sua fadiga, estritamente reguladas, que o homem entra em contato com as forças divinas, pois esse processo meticuloso exige a ponderação da justa medida na avaliação das energias corporais necessárias para a realização das atividades campesinas. Para Vernant e Vidal-Naquet,

O trabalho é para Hesíodo uma forma de vida moral, que se afirma em oposição ao ideal do guerreiro; é igualmente uma forma de experiência religiosa, ansiosa por justiça e exigente que, ao invés de exaltar-se no deslumbramento das festas, penetra toda sua vida pela realização estrita das atividades cotidianas (VERNANT & VIDAL-NAQUET, 1989, p. 13).

O trabalho institui novas relações entre os deuses e os homens: estes renunciam à *hybris*, e aqueles, por outro lado, garantem aos que trabalham dignamente a riqueza com os rebanhos de ouro (VERNANT, 1990, p. 252) Aos homens, cabe a aplicação do conselho divino: “se nas entranhas riquezas desejar teu ânimo, assim faze: trabalho sobre trabalho trabalha” (HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, vs. 381-382).

Ao comentar a aplicação hesiódica da “Boa Éris” nas atividades agrícolas, em decorrência do fato de o divino aedo ser um homem cuja vida se estabeleceu mediante o cultivo da terra, Vernant considera que a *Dike* do agricultor consiste em tornar a Éris em virtude, transferindo a luta e a emulação do terreno da guerra ao do labor, onde, em lugar de destruir, constroem, em lugar de semear as ruínas, produzem a abundância fecunda (VERNANT, 1990, p.49). Nessas ocupações, cada homem deveria tentar ultrapassar um adversário que estivesse à sua altura de qualidade, de modo a possibilitar a continuidade da vontade de competição, sendo, por conseguinte, plenamente capaz de mitigar o poder da Má Éris, que representaria, por sua vez, os impulsos titânicos de destruição (HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, v. 14). Por conseguinte, através dessa prática afirmativa dos valores da vida, a luta e os impulsos de conservação do ser humano deixavam de constituir um traço exclusivamente destrutivo, para que conquistassem o sentido de disputa, e assim, de prazer e superação dos limites corporais.

A partir dos seus estudos helenísticos, Nietzsche reconhecia como característica essencial do grego olímpico a disposição constante para a prática da guerra, fato este que poderia motivar o aniquilamento dessa nobre qualidade de homem de forma demasiado célere. Nessas condições, a solução mais viável para esse problema consistiria na moderação dos impulsos de violência e de morte, através da canalização do instinto de disputa para o plano das artes, da política e dos esportes, nas quais todos os gregos teriam a oportunidade de expandir suas forças vitais que,

<sup>3</sup> Para mais detalhes da relação da disposição erística no trabalho humano, vejamos a nota 44 da p. 62 de *Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga*, de J-P. Vernant e P. Vidal-Naquet: “A Éris subsiste na era da cidade, nas artes que têm um caráter estético ao mesmo tempo que utilitário, como a decoração de louças de luxo na cerâmica”.

uma vez liberadas para a criação de obras valorosas, engrandeceriam o renome de suas instituições. Nietzsche destaca, em *A Disputa de Homero*, que o objetivo da educação agônica era o bem da coletividade, da sociedade cidadina. Nessas condições, cada grego deveria desenvolver suas forças corporais até o estágio em que tal empreendimento pudesse constituir o máximo de benefícios para a coletividade, trazendo por sua vez o mínimo de danos (NIETZSCHE, 1996, p. 82).

Prosseguindo nas suas leituras e interpretações das obras de Hesíodo, Nietzsche considera que o sentimento que deve brotar da disputa entre dois rivais valorosos jamais pode ser o ódio ou a vingança, expressões concretas da Má *Éris* que se caracterizam psicologicamente como afetos reativos e degenerativos da vitalidade corporal; pelo contrário, pela figura do rival deve se nutrir a amizade ou mesmo o amor, pois a existência de um antagonista fornece ao homem guerreiro o genuíno fundamento da sua vida, pela possibilidade de se praticar os exercícios que evidenciam a sua excelência, permitindo, assim, a renovação das suas forças vitais. Conforme Nietzsche comenta no *Ecce Homo*,

*Poder ser inimigo, ser inimigo – isso pressupõe talvez uma natureza forte, é em todo caso condição de toda natureza forte. Ela necessita de resistências, portanto busca resistência: o pathos agressivo está ligado tão necessariamente à força quanto os sentimentos de vingança e rancor à fraqueza. (...) – A força do agressor tem na oposição de que precisa uma espécie de medida; todo crescimento se revela na procura de um poderoso adversário – ou problema: pois um filósofo guerreiro provoca também os problemas ao duelo. A tarefa não consiste em subjugar quaisquer resistências, mas sim aquelas contra as quais há que investir toda a força, agilidade e mestria das armas – subjugar adversários iguais a nós... Igualdade frente o inimigo – primeiro pressuposto para um duelo honesto. Quando se despreza não se pode fazer a guerra; quando se comanda, quando se vê algo abaixo de si, não há que fazer a guerra (NIETZSCHE, 2001, p. 31-32).*

Podemos considerar que o afeto de afinidade de um homem valoroso pelo seu antagonista se manifesta através do código aristocrático que preconiza o respeito fidedigno entre os rivais, de modo que o vilipêndio contra a honra de um guerreiro valoroso era considerado como grave expressão de descortesia. Tal situação decorre da compreensão de que são a partir destas interações de forças, dos intensos choques de potências, que o agonista adquire a capacidade de superar os seus limites corporais, as suas próprias dores, sendo, por tal ato, glorificado e enaltecido pelo seu povo. Portanto, o guerreiro educado na arte da competição deve reconhecer que sua honra, glória e importância perante os olhares de sua sociedade decorrem diretamente da existência de um rival que esteja situado no seu nível de força, capaz de competir de igual para igual, o que podemos atestar pelos comentários de Vernant, ao considerar que “toda rivalidade, toda *éris*, pressupõe relações de igualdade. A concorrência jamais pode existir senão entre iguais.” (VERNANT, 2002, p. 50). Acrescentando mais argumentos para tais fatores, devemos ressaltar que os gregos, em prol da renovação constante do círculo da disputa, não eram de modo algum favoráveis à hegemonia de um competidor vencedor sobre os seus demais concorrentes por uma grande extensão de tempo, certamente por considerarem que tal fato retira dos competidores vencidos as disposições de ânimo necessárias para a prática de uma nova disputa. Afinal, os agonistas derrotados ficariam acostumados a ser constantemente vencidos pelo conquistador. Nietzsche, elucidando essa disposição agônica, apresenta o interessante caso

do valoroso Hermodoro, banido da comunidade dos efésios por ter pretendido, durante a realização de uma batalha, se sobressair em relação aos seus companheiros (NIETZSCHE, 1996, p. 80). É digno de nota destacar que essa situação gerou uma violenta invectiva de Heráclito contra os seus concidadãos:

Mercia que os efésios adultos se enforcassem e aos não-adultos abandonassem a cidade, eles que a Hermodoro, o melhor homem deles e o de mais valor, expulsaram dizendo: que entre nós ninguém seja o mais valoroso, senão que se vá alhures e com outros (HERÁCLITO. Fragmento 121 DK)

Para evitar que ocorressem situações que provavelmente poderiam vir a prejudicar o processo vital da disputa, a cultura grega instituiu o ostracismo, ou seja, a pessoa pública, que porventura viesse a se perpetuar no poder ou em uma posição importante na sua sociedade, deveria ser afastada de seu cargo, de modo que outros homens viessem a ocupar o seu lugar, garantindo assim o movimento de forças antagônicas no desenvolvimento da *pólis*.<sup>4</sup> Conforme Fustel de Coulanges destacou de modo pertinente em *A Cidade Antiga*, o ostracismo não era um castigo, mas uma precaução tomada pela *pólis* contra um cidadão que se suspeite vir a algum dia perturbá-la (FUSTEL DE COULANGES, 1998, p. 250).

Para Nietzsche, o sentido original desta instituição singular é um meio de estímulo, em que se eliminam aqueles que se sobressaem continuamente, para que o jogo da disputa desperte novamente (NIETZSCHE, 1996, p. 81). Dessa forma, se impossibilitava a cristalização do poder nas mãos de um homem com aspirações hegemônicas, pois a manutenção da saúde política de uma comunidade depende do conflito de idéias entre grupos opostos, para que o governante sempre seja pressionado a realizar uma administração proba dos recursos públicos, de modo a beneficiar o florescimento contínuo das forças criativas da sociedade. Nietzsche, demonstrando a influência dessa concepção agonística na sua compreensão da política moderna, afirma: "Quase todo partido vê que está no interesse de sua autoconservação que o partido oposto não esgote a sua força; o mesmo vale para a grande política." (NIETZSCHE, 2006, p. 35).

Em *A Disputa de Homero*, Nietzsche, ao comentar cerca a questão das práticas competitivas da Hélade, se refere a uma situação curiosa, típica da engenhosidade dos gregos antigos: estes criaram uma espécie de antepassado similar do que denominamos atualmente por prêmio de *hors concours*. Esse mérito se caracterizava por considerar que uma pessoa, de tão excelente na prática de sua atividade, não poderia competir com os demais concorrentes, devendo receber, no entanto, uma premiação destacada nos torneios, para que as suas qualidades inquestionáveis fossem exaltadas, simultaneamente ao fato de que outros competidores pudessem também demonstrar as suas habilidades, sem que ficassem sob a sombra da imponência gloriosa do grande vencedor. Nietzsche, ao analisar essa questão, considera que os gregos viam-se obrigados a afastar o grande vitorioso das disputas pelo fato de acreditarem que o elemento principal que torna uma competição agradável e estimulante tanto para os participantes como para o público espectador consistiria no grau de dificuldade que ela

---

<sup>4</sup> Claude MOSSÉ, em *O Cidadão da Grécia Antiga*, no "Pequeno Léxico das Instituições", dedica, na p. 119, valorosas colocações sobre o ostracismo na *pólis* grega. Dentre os autores clássicos, há que se ressaltar que Aristóteles, na *Política*, Livro III, Cap. VIII, 1284 a-b, tece importantes comentários sobre a instituição do ostracismo grego.

apresenta na trajetória do campeão na conquista da vitória. Afinal, podemos comprovar essa importância nos tempos atuais: torneios nos quais se conhece de antemão um provável vencedor, ou que determinado competidor conquista todas as etapas de um campeonato, mitigam o estímulo de superação de forças daqueles que se empenham, por meio de todas as suas forças, em alcançar a heróica consagração.

No entanto, o afastamento do herói das disputas e competições geralmente motivava situações terríveis, como até mesmo o declínio do seu estado de glória. Podemos destacar o caso de Miltíades, tal como relatado por Heródotos em sua *História* e comentado por Nietzsche em *A Disputa de Homero*: devido aos seus feitos grandiosos realizados na batalha de Maratona, ele foi isolado do convívio de seus companheiros, em um pico solitário. Por não conseguir lidar com a privação das disputas e da possibilidade de extravasar suas energias corporais, o herói sofreu de distúrbios psíquicos que motivaram uma série de atribulações em sua vida: ao pretender se vingar de Lisagoras, um antigo desafeto da cidade de Paros que outrora o desonrara, o herói se aproveita do seu prestígio e requisita aos atenienses o fornecimento de naus e dinheiro para empreender uma incursão nesse local. Sofrendo heróica resistência dos habitantes de Paros, Miltíades estabelece maquinações para realizar seu ávido objetivo, cometendo o sacrilégio de invadir o Templo de Deméter, pois lhe fora aconselhado que, ao tocar em algum objeto sagrado, obteria a força necessária para a realização do seu projeto. Acometido por um pânico súbito no local sagrado, sofrera um grave ferimento, encontrando-se na necessidade de retornar para Atenas; tanto pior, o infeliz herói recebera em seu regresso a acusação de ter enganado os seus concidadãos, e em seu julgamento correu o risco de ser condenado à morte, mas articulações políticas e a manifestação do povo em seu favor permitiram a comutação da pena capital numa multa, mas Miltíades morreria pouco tempo depois, vítima do ferimento em Paros, em estado de completa desgraça (Cf. HERÓDOTOS, *História*, VI, 109-110; 132-136; NIETZSCHE, 1996, p. 84-85).

O herói preconiza a exaltação dos seus feitos e, para isso, precisa que exista um conjunto de homens que reconheçam a sua grandiosidade, mas a impossibilidade de participar de competições é uma situação terrível, pois os seus impulsos destrutivos não são transformados em criação e aprimoramento pessoal. Nessas condições, o vencedor que é afastado de um determinado tipo de disputa deve ingressar em outra modalidade, com o intuito de continuar escoando a sua vitalidade intrínseca em relações agônicas, sem se deprimir com a ausência de competitividade na sua vida.

Através da predominância ontológica da "Boa Éris" sobre a sua antítese maléfica, o espírito grego superou a tenebrosidade primordial existente na ideia de emulação, transformando-a numa experiência dignificante e gloriosa para todo homem movido pelo ideal de afirmar qualitativamente a vida. A cultura agônica se sustentava na experiência religiosa de um vislumbre olímpico pela saúde, pela ampliação das forças vitais. Conforme argumenta Vernant,

As qualidades físicas são eminentemente valores religiosos – juventude, força, rapidez, destreza, agilidade, beleza – as quais o vencedor testemunha no decorrer do ágon e que aos olhos do público se encarnam em seu corpo nu (VERNANT, 1990, p. 326).

Portanto, para que exista um certame de grande qualidade, é necessário que os competidores estejam nivelados por cima, de modo que o potencial de cada um seja demonstrado no mais alto grau de qualidade não só nas estimulantes atividades esportivas, mas em todas as circunstâncias que exijam a expressão das qualidades vitais de indivíduos em competição.

### **Heráclito e a afirmação do caráter cósmico da Éris**

Heráclito de Éfeso considerava que a essência do universo seria constituída por um permanente conflito de forças, e que as transformações da realidade, inseridas no grande devir cósmico, decorreriam necessariamente dessa característica primordial, intrinsecamente presente em todos os elementos constituintes do universo. Conforme Heráclito expressa no Fragmento 91 DK: "Em rio não se pode entrar duas vezes no mesmo, nem substância mortal tocar duas vezes na mesma condição; mas pela intensidade e rapidez da mudança dispersa e de novo reúne (...)". Essa qualidade intrínseca que perpassa a totalidade de toda natureza leva Heráclito a afirmar a célebre sentença de que "o combate (*polémos*) é de todas as coisas pai, de todas rei, e uns revelou deuses, outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres" (Fragmento 53 DK).

Inclusive, há que se destacar que, por vislumbrar a eternidade dos antagonismos entre as forças e os elementos constituintes do mundo, Heráclito critica o ato pacificador de Homero, quando este, no episódio final da *Odisséia*, através do imperativo da deusa Atena, ordena a seu protegido Odisseu que subjogue seu anseio de revanche, proclamando o estabelecimento da paz entre os litigantes.<sup>5</sup> Podemos considerar que, se Homero porventura finaliza esta epopéia de modo conciliador, tal fato talvez seja motivado pela tentativa de pretender demonstrar ao homem grego a importância da capacidade de se desvencilhar da influência da desmedida e do aniquilamento, disposição similar a que Hesíodo seguiria através da valorização da Boa *Éris*, conforme vimos anteriormente. Portanto, no momento crucial da narrativa, se porventura Odisseu viesse a se vingar de seus adversários de modo implacavelmente, ele estaria destruindo o instinto saudável de competição, efetivando assim a terrível discórdia mortal, vinculada ao titanismo pré-olímpico. No entanto, podemos defender a hipótese de que, talvez, Heráclito tenha criticado a postura de Homero por acreditar que o poeta pretendesse suprimir qualquer instinto de disputa em prol da paz cósmica, permanência e conservação das forças vitais.

Por considerar o mundo como fluxo de forças em movimento constante, tal como o despreocupado jogo das crianças, qualquer proposta de fixidez e cessação de disputas poderia prejudicar o processo primordial da natureza, marcado pela constante tensão dos contrários, da

<sup>5</sup> Heráclito diz no Fragmento 42DK: "Homero merecia ser expulso dos certames e açoitado, e Arquíloco igualmente". Eis a citada exortação de Atena, na *Odisséia*, digna da ira heraclitiana: "Ponde, Itacences, um fim a essa horrível e inglória matança, e separai-vos, sem perda de sangue, o mais presto possível! Isso disse ela; de todos o pálido medo se apossa. Cheios de grande pavor, então, eles as armas deixaram das mãos cair, quando ouviram a voz ressoante da deusa. Para a cidade fugiram visando a salvar a existência. Mas o divino Odisseu, por maneira terrível gritando, a perseguiu-los se atira, como águia de vôo altaneiro. Nesse momento Zeus Crônida um raio atirou fumegante, que foi cair bem ao pé da donzela de Zeus poderoso. A de olhos glaucos, Atena, então disse a Odisseu valoroso: 'Filho de Laertes, de origem divina, engenhoso Odisseu, põe logo termo a essa guerra funesta. Não seja isso causa de se irritar contra ti Zeus potente, nascido de Crono.' Alegrementemente, Odisseu ao conselho de Atena obedece. Pacto de paz permanente firmou entre os grupos inimigos a de olhos glaucos, Atena, a donzela de Zeus poderoso." (Cf. HOMERO, *Odisséia*, Canto XXIV, vs. 531-548.)

qual resulta a verdadeira harmonia do mundo.<sup>6</sup> Viver a perspectiva trágica é viver a satisfação de uma alegria primordial no jogo de criar e destruir o mundo individualizado, como faria uma criancinha mexendo displicentemente na areia do mar. Conforme comenta Jeferson Retondar, o lúdico tende a se manifestar arrastando os indivíduos para a emoção pura, e o movimento do jogar-brincar literalmente não visa outra coisa que não a autossatisfação do jogador brincante (RETONDAR, 2007, p. 53). Para Michel Maffesoli, a vida como jogo é uma espécie de aceitação de um mundo tal como ele é, quer dizer, um mundo marcado pelo efêmero (MAFFESOLI, 2003, p. 78).

Nietzsche, ao interpretar a questão da agonística em Heráclito, percebe no pensamento do "Obscuro" a presença de uma ideia perspicaz e surpreendente: a transposição do espírito da disputa, situado na esfera das ações cotidianas, para a dimensão universal, através da afirmação de um princípio cosmogônico totalizante. Desse modo, as disputas entre os homens, consideradas nos seus mais diversos níveis de atividades, decorreriam imediatamente do reflexo desse conflito cósmico primordial, que possibilita a transformação contínua de todas as coisas e entes do mundo, o processo divino do devir. Nietzsche afirma que

Incessantemente uma qualidade se cinde em si mesma e se divide nos seus contrários: permanentemente esses contrários tendem de novo um para o outro. O vulgo, é verdade, julga reconhecer algo de rígido, acabado, constante; na realidade, em cada instante, a luz e a sombra, o doce e o amargo estão juntos e ligados um ao outro como dois lutadores, dos quais ora a um, ora a outro cabe a supremacia. O mel é, segundo Heráclito, simultaneamente amargo e doce, e o próprio mundo é um jarro cheio de mistura que tem de agitar-se constantemente. Todo o devir nasce do conflito dos contrários; as qualidades definidas que nos parecem duradouras só exprimem a supremacia momentânea de um dos lutadores, mas não põem termo à guerra: a luta persiste pela eternidade afora. Tudo acontece de acordo com essa luta, e é esta luta que manifesta a justiça eterna (NIETZSCHE, 2002, 42).

Podemos constatar que Nietzsche, através dessa citação, direciona a sua atenção para o caráter cósmico da disputa, pois esta, em Heráclito, não mais se restringe ao plano das ações cotidianas, contingentes e particulares, mas expressa a essência do universo, a força primordial que proporciona a renovação da vida de todos os seres, através do perpétuo jogo de criação e destruição. Se os homens se caracterizam por medirem suas forças através de jogos e competições para que possa prevalecer o melhor, simplesmente estariam, talvez de modo inconsciente, representando o princípio erístico do universo. Tal intuição primordial leva Nietzsche a afirmar que

Só um grego era capaz de fazer dessa representação o fundamento de uma cosmodicéia; é a Boa *Éris* de Hesíodo, transfigurada em princípio cósmico, é a idéia de competição dos gregos singulares e da cidade grega, transferida dos ginásios e das palestras dos *agons* artísticos, da luta dos partidos políticos e das cidades entre si, para o mais universal, de maneira que a engrenagem do cosmos nela gira. Assim como cada grego luta, como se apenas ele tivesse razão e como se um critério infinitamente seguro da decisão judiciária definisse em cada instante para que lado tende a vitória, assim também lutam entre si as qualidades, segundo regras e leis invioláveis, imanentes ao combate (NIETZSCHE, 2002, p. 42-43)

Desse modo, torna-se absolutamente imprescindível a presença do nome de Heráclito entre os grandes agonistas gregos, pois o Efésio teria realizado a síntese entre o código de

<sup>6</sup> Respectivamente Fragmento 52 DK "O Tempo é criança brincando, jogando; de criança o reinado"; Fragmento 51 DK: "Não compreendem como o divergente consigo mesmo concorda; harmonia de tensões contrárias, como de arco e lira" e Fragmento 8 DK : "O contrário é convergente e dos divergentes nasce a mais bela harmonia, e tudo segundo a discórdia".

bravura homérica, que instiga o herói a valorizar a vida de luta, de conflito, e a Boa *Éris* de Hesíodo, que estende esse sentimento de rivalidade aos homens como um todo, possibilitando assim a constante superação dos limites pessoais de cada um, o aperfeiçoamento das capacidades e o profundo respeito pela dignidade do trabalho como modo de se enaltecer a rigorosa justiça dos deuses. As transformações do mundo decorrem de uma necessidade estética de criação, e não de uma regra inexorável de aprimoramento de nível metafísico e moral. O mundo e a vida são poderosos e belos da forma como o são e, por conseguinte, tudo aquilo que ocorre está para além de bem e de mal (valores normativos da moral), pois a inocência do devir pressupõe a ausência de qualquer perspectiva moral. Heráclito afirmara sabiamente que, para o deus são belas todas as coisas e boas e justas, mas os homens tomam umas como injustas, outras como justas (HERÁCLITO, Fragmento DK 102). Aproveitando a força retórica dessa sentença, Nietzsche afirma que tudo aquilo que existe é justo e injusto e em ambos os casos é igualmente justificado (NIETZSCHE, 1993, p. 69)

Nietzsche, dessa maneira, enfocou a sua interpretação para o caráter de relação imanente que existiria entre o microcosmo, relacionado com as diversas modalidades do âmbito da disputa entre os homens, e o macrocosmo, o eterno conflito universal entre os contrários, propulsora do movimento do mundo, evento imprescindível da natureza, que a visão trágica de Heráclito desvelou de modo surpreendente.

### **Considerações Finais**

Conforme visto ao longo desta exposição, a valorização da disputa entre os gregos antigos era uma disposição axiológica constante, de modo que certamente tais homens souberam utilizar de forma produtiva o legado que a genialidade de Homero, Hesíodo e Heráclito proporcionaram em prol do desenvolvimento criativo e da continuidade saudável da cultura helênica. Nietzsche, tal como apresentado ao longo deste artigo, influenciado por essa valorosa tradição agonística, insere tal disposição de ânimo em diversos momentos da criação de suas obras. Desse modo, Nietzsche faz de sua filosofia uma atividade agônica contínua contra as valorações consideradas como decadentes e depreciadoras da vida, embate intelectual, cujo propósito consiste em se estimular a superação existencial de tais perspectivas axiológicas mediante a criação de novas interpretações mais intensas e propiciadoras de condições vitais mais afirmativas e favoráveis ao desenvolvimento da singularidade humana e da própria cultura. Nesses termos, não se trata de destruir uma perspectiva existencial ou moral considerada como instância limitadora da vitalidade, mas de superá-la através de uma dinâmica interpretativa mais potente, que gere no indivíduo a superação de si próprio. Afinal, a agonística permite ao que se propõe a praticá-la, não o aniquilamento, pessoal, o declínio das forças instintivas, mas a obtenção da saúde e a consolidação do bem-estar afetivo e corporal. A agonística, portanto, é a grande possibilidade de superação dos limites existenciais, do aperfeiçoamento das capacidades e habilidades pessoais e,

consequentemente, um recurso brilhante para que o homem alcance uma bela felicidade na sua vida e o desenvolvimento justo e equilibrado de suas relações interpessoais.

## Referências bibliográficas

- ARISTÓTELES. (2005). **Política**. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: UnB. 321p.
- BURKERT, W. (1993). **Religião grega na época clássica e arcaica**. Trad. de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian. 640p.
- FUSTEL DE COULANGES, N. D. (1998). **A Cidade Antiga**. Trad. de Fernando de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes. 641p.
- HERÁCLITO. (1997). **Fragmentos** In vol. "Os Pré-Socráticos", col. *Os Pensadores*. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural. 320p.
- HERÓDOTOS. (1985). **História**. Trad. de Mário da gama Kury. Brasília: UnB. 613p.
- HESÍODO. (2003) **Teogonia**. Trad. de J.A.A. Torrano. São Paulo: Iluminuras. 168p.
- \_\_\_\_\_. (2006). **Os Trabalhos e os Dias**. Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras. 104p.
- HOMERO. (2002). **Ilíada**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro. 576p
- \_\_\_\_\_. (2002). **Odisséia**. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro. 432p.
- JAEGER, W. (1995). **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes. 1420p.
- MAFFESOLI, M. (2003). **O Instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. Trad. de Rogério de Almeida e Alexandre Dias. São Paulo: Zouk. 200p.
- MARTON, S. (2000). **Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte, Ed. UFMG. 290p.
- MOSSÉ, C. (1999). **O Cidadão na Grécia Antiga**. Trad. de Rosa Carreira. Lisboa: Ed. 70. 136p.
- \_\_\_\_\_. (1989) **A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo**. Trad. de Emanuel Lourenço Godinho. Lisboa: Ed. 70. 232p.
- NIETZSCHE, F. (1996) "A Disputa de Homero" In: **Cinco Prefácios para cinco livros não escritos**. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras. 96p.
- \_\_\_\_\_. (2006). **Crepúsculo dos Ídolos ou como se filosofa com o martelo**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 160p.
- \_\_\_\_\_. (2001). **Ecce Homo – como alguém se torna o que se é**. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras. 158p.
- \_\_\_\_\_. (2002). **A Filosofia na Idade Trágica dos gregos**. Trad. de Maria Inês Madeira de Andrade. Trad. de Maria Inês Madeira Andrade. Lisboa: Ed. 70. 112p.
- \_\_\_\_\_. (1993). **O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo**. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras. 184p.
- \_\_\_\_\_. (2005). **A visão dionisíaca de mundo**. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. Martins Fontes: São Paulo. 98p.
- OTTO, W. F. (2005) **Os Deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego**. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odisseus. 268p.
- RETONDAR, J. J. M. (2007). **Teoria do Jogo: a dimensão lúdica da existência humana**. Petrópolis: Vozes. 95p.

VERNANT, J-P. (1990). **Mito e Pensamento entre os gregos**. Trad. de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 400p.

\_\_\_\_\_. (2002). **As origens do pensamento grego**. Trad. de Ísis Borges da Fonseca. São Paulo: Difel. 144p.

VERNANT, J-P & VIDAL-NAQUET, P. (1989) **Trabalho e Escravidão na Grécia Antiga**. Trad. de Marina Appenzeller. Papyrus: Campinas. 176p.