

A MORTE POLÍTICA EM TIRTEU

TEODORO RENNÓ ASSUNÇÃO

*Departamento de Letras Clássicas, Faculdade de Letras
Universidade Federal de Minas Gerais*

Ouvimos com alguma insistência em Tirteu a contraposição de duas atitudes possíveis na guerra: a fuga vergonhosa ou o medo e o enfrentamento ou a coragem. A primeira é sinalizada negativamente: “não iniciéis uma fuga vergonhosa ou uma fuga pânica” (10w, 16); “não fujais” (10w, 20); “não vos assusteis com a multidão de homens nem a temais” (11w, 3); “que se esqueça de todo da fuga vergonhosa” (12w, 17). A segunda, positivamente: “Tende coragem” (11w, 2); “e direto à vanguarda um homem sustenha o escudo” (11w, 4); “os que ousam (...) ir ao corpo-a-corpo e à vanguarda” (11w, 11-12); “mas próximo indo ao corpo-a-corpo com grande lança ou espada ferindo pegue um homem” (11w, 29-30). Até mesmo o modo do ferimento participa desta polaridade: enquanto “é empolgante ferir por trás as costas de um homem que foge” (11w, 17-18), “é vergonhoso um cadáver caído na poeira ferido por trás nas costas pela ponta de uma lança” (11w, 19-20). O que é vergonhoso não é o fato de ter sido ferido, já que o ferido pela frente (12w, 26) é chorado por toda a cidade, mas sim o de o ter sido nas costas, posição que indicaria a atitude de fuga.

Se a valorização positiva da coragem basta para caracterizá-la como a atitude própria do guerreiro, a negação do medo ao invés de apagá-lo irá sim enunciá-lo como emoção possível na situação-limite que é a guerra. E é a definição deste limite que permitirá re-situar a coragem como atitude face à morte, atitude a que será contraposta não mais a do medo, mas a do apego à vida: a covardia. Pois a guerra, enquanto situação que intensifica a iminência da morte, tornando frágil o limite entre existência e não-

existência, exigirá do guerreiro uma decisão total. É então que as imagens de Tirteu se tornam radicais e podem nos estranhar com uma aparente ponta de sem-sentido.

Retomando uma distinção (fenomenológica) de M. Heidegger em *Ser e Tempo* (2.^a seção, cap. 1), podemos descrever duplamente a morte frente à qual o guerreiro se posiciona: a morte do outro, que se apresenta aos olhos do observador afetando inclusive o seu estar-no-mundo, mas não representando para ele a impossibilidade de existir; e a própria morte. Da morte do outro trata Tirteu quando diz que “um homem não se torna valente (ἀγαθός) na guerra se não resistir olhando o assassinio sangrento e não buscar, postando-se de perto, ferir os inimigos” (12w, 10-12). A segunda condição para tornar-se valente é a disposição, quem sabe o desejo, de matar o inimigo. O imperativo moral aqui é: odiar, matar. Já a primeira condição é a capacidade de presenciar o assassinio sangrento e resistir. Mas o assassinio não sendo especificado como “dos inimigos”, podemos pensar que eventualmente ele seja o de um companheiro, o de um amigo ou mesmo o de um irmão. A menção à resistência não é gratuita, pois, se assistir à morte de um inimigo pode ser uma experiência forte que afete uma pretensa segurança de estar no mundo, muito mais forte será se a morte for a de um ser próximo ou querido. As obras de Ares são designadas como “destrutivas” ou, em uma tradução mais literal, “invisibilizantes” (11w, 7), e o epíteto do deus é “o-de-muitas-lágrimas” – o que não exclui o prazer na violência ou a negra alegria de aniquilar um ser humano, se este é um inimigo.

Mas é quando trata da morte própria que Tirteu propõe um modo radical de coragem: o desprezo à vida. Após a exortação para “que um homem sustenha o escudo (indo) direto à vanguarda” (11w, 4), ele precisará o modo: “tornando odiosa a vida, e as negras Κήρες da morte queridas como os raios de sol” (11w, 5-6). O ódio à vida é complementado pelo amor à morte. Atentemos, no entanto, à forma de Tirteu designar aqui a morte, pois ele não diz simplesmente “morte” (θάνατος), e sim “as negras Κήρες da morte” (θάνατου μελαίνας Κήρας). Se θάνατος (morte) está escrito com minúscula e portanto não está personificado, o mesmo não ocorre com Κήρες. E se podemos interpretar θάνατος no seu sentido corrente de passagem ao estado de morto, devemos, para figurarmos as

Κήρες em um contexto de guerra, apelar para duas passagens da literatura grega arcaica: uma da *Iliada* e a outra do *Escudo de Héracles* atribuído a Hesíodo. Ainda que admitida uma possível clichêização do termo Κήρες em Tirteu, a aproximação é sugestiva pois revela a face de terror da morte. Na *Iliada* (18, 536-538) vemos uma destruidora Κήρ “sustendo vivo um recém-ferido e outro não ferido, e que a outro morto arrasta pelos pés para o tumulto, e em torno dos ombros tem vestes vermelhas do sangue dos homens”. Já no *Escudo de Héracles* (249-257), a minúcia é maior: “Κήρες azul-sombrias, entrebatendo brancos dentes, terríveis, aterrorizantes, sangrentas e inabordáveis sustinham a luta em torno dos que caíam; e todas então se lançavam para beber o negro sangue; e o que primeiro agarrassem estendido ou caindo recém-ferido, em torno dele jogavam as grandes unhas, e a alma descia no Hades para o Tártaro gelado; e logo que elas satisfaziam a sede com sangue humano, o abandonavam para trás e retornando se lançavam de novo à multidão e ao combate”. O que as imagens tentam descrever como um esvaziamento do sangue ou do fluido vital é o momento de perda da vida, e a Κήρ surge como figura que representa ou nomeia aquilo que há de inapreensível ou inabalável na morte: o confronto com o “além do limiar”, com a “voragem aberta do outro lado”¹ (segundo as palavras de J. P. Vernant em “Figures féminines de la mort”), o que não nos impede de caracterizá-la como violência. São negras as Κήρες em Tirteu, e o adjetivo pode tanto evocar o sangue humano quanto a ausência da luz que é signo de vida. O negro está para a morte assim como a luz está para a vida. E as Κήρες, no momento do combate, tornam-se “queridas como os raios de sol”, isto é, como a própria vida, já que na poesia grega (como demonstrou Ch. Mugler em “*La lumière et la vision dans la poésie grecque*”) a luz do sol aparece como elemento que alimenta toda vida, e “chamar um ser à existência (...) é chamá-lo à luz”, sendo “a morte (...) a privação da luz na sombra do Hades”.² E o paradoxo está em escolher a vida como termo de comparação para a morte no instante em que se busca a expressão daquilo que é mais caro ao ser

¹ VERNANT, J. P. *L'individu, la mort, l'amour*. Paris: Gallimard, 1989; p. 134.

² HUGLER, Charles. *La lumière et la vision dans la poésie grecque*. *Revue des Études Grecques*. v.72, p. 57-59, 1960.72, 1960; p. 57-59.

humano. Este detalhe basta para reconsiderar, como inapropriada, a idéia de um amor exclusivo e patológico pela morte em Tirteu.

Detivemo-nos em um momento de intensa força expressiva da idéia de desprezo à vida em Tirteu. Ele não é o único. Na primeira exortação de 10w (13-14) ouvimos: "(...) pelos filhos morramos não mais poupando as vidas (ψυχέων)". E um pouco mais adiante (verso 18): "não vos apegueis à vida combatendo homens". O verbo que traduzo aqui por "apegar-se à vida" é φιλοψυχέω, e uma outra tradução possível é "ser covarde". A relação entre os dois sentidos do verbo pode nos indicar um caminho para compreender a reafirmação em Tirteu da postura de exposição máxima à morte, de risco total no combate. O que está em jogo é o conceito mesmo de vida. A vida como mera conservação das funções biológicas não tem valor algum para Tirteu. Desta também participam os animais e os escravos. A vida que interessa conservar é a vida de cidadão, livre para decidir politicamente seu destino. E esta só pode ser garantida pela coragem de arriscá-la em combate. Parece, pois, preferível morrer a ser escravizado. Conseqüentemente, como lembra H. Arendt em *The Human Condition*,

a filoyuciva (amor à vida) e a covardia foram identificadas ao servilismo. Assim, Platão (República, 386 A) cria ter demonstrado o servilismo natural dos escravos pelo mero fato de que eles não tinham preferido a morte à servidão.³

Tirteu nem chega a figurar a hipótese de escravidão para os espartanos. O máximo a que ele chega é imaginar a vida do desertor: um pequeno quadro do exílio (10w, 3-10). Obrigado a deixar a cidade e suas terras, ele erra mendigando junto com pai, mãe, esposa e filhos e, odioso para o povo da cidade a que chega, curva-se à horrível pobreza e à necessidade de trabalhar (χρημοσύνη segundo a sugestão de W. J. Verdénus).⁴ A desonra (ἀτιμία) não é apenas perda dos direitos políticos, mas como bem viu H. Fränkel também "a perda da casa e da terra privam o homem e sua família da estima pública".⁵ Não devemos nos esquecer de que na Esparta arcaica o exilado errante, uma vez inexistente à moeda,

³ ARENDT, H. *Condition de l'homme moderne*. trad. G. Fradier. Paris: Calmann-Lévy, 1983; p. 46, nota 1.

⁴ VERDENIUS, W. J. "Tyrteus 6-7 D, a commentary": *Mnemosyne*, v. 22, p. 341, 1969.

⁵ FRÄNKEL, H. *Early Greek Poetry and Philosophy*. trad. M. Hadas e J. Willis. Oxford: Basil Blackwell, 1975: p. 155, nota 7.

pode carregar muito pouca riqueza consigo. Enfim, se ele, além de desfigurar sua linhagem, torna desprezível sua “imagem”, é porque, como observa H. Fränkel, “através da aparência que ele mantém: suas roupas, sua presença e seu modo de vida, ele pretende uma dignidade que ele precisa agora justificar por sua prontidão para morrer”.⁶

A escravidão, no entanto, é figurada para o outro, o adversário. A imagem não é apenas virtual, como pode ser a do exílio, mas fruto da observação do que aconteceu aos messênios após a primeira guerra contra os espartanos, travada, segundo Tirteu (5w, 6), pelos “pais de nossos pais”, isto é, na segunda metade do século VIII a.C. Esta guerra, descrita sucintamente por Tirteu no fragmento 5w, parece ser momento fundador do regime espartano, quando é adotada pela primeira vez a formação em falange (ver Pausânias IV, 8, 1-11) e, após a derrota dos messênios, quando o conjunto deste povo começa a ser escravizado em sua própria terra. O fragmento 6w os apresenta como “asnos esgotados por grandes fardos, levando aos senhores, sob miserável necessidade, metade de todo o fruto que a lavoura produz” e ainda “chorando os senhores, igualmente as esposas e eles, quando o destino funesto de morte atingir um daqueles.” Além da indignidade de serem obrigados a chorar a morte daquele que os violenta, os escravos são forçados à função do trabalho, mais especificamente o cultivo da terra. Eles são responsáveis em Esparta pela subsistência e manutenção da vida, entendida em seu sentido elementar, biológico. São eles os produtores da vida material. E é isto justamente que permitirá aos cidadãos espartanos o tempo livre integral para se dedicarem à vida pública. E vida pública aqui é quase sinônimo de guerra. Pois, como formula com justeza J. P. Vernant, se “o político pode se definir como a cidade vista de dentro (...), a guerra é a mesma cidade em sua face voltada para fora”.⁷ Mas, justamente em Esparta, dadas as características peculiares de seus escravos – nativos em seu território, falando sua própria língua e continuando a constituir família,⁸ e, mais ainda, após a segunda guerra messênica (século VII a.C.) numa proporção numérica talvez dez vezes

⁶ *Idem*, p. 154, nota 6.

⁷ VERNANT, J. P. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Mouton & Co, p. 17, 1968, cap. 2.

⁸ Ver para a caracterização dos hilotas: em GARLAND, Y. *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris: La découverte, 1984.

maior do que a do corpo de cidadãos⁹ —, a cidade será vista por dentro, segundo a expressão de Plutarco, como um “acampamento militar permanente”. A proporção numérica e, sobretudo, a possibilidade de manter a identidade cultural, característica que os diferenciava do escravo-mercadoria estrangeiro, que era o tipo mais comum no mundo grego, irão fazer dos *hilotas* uma ameaça interna constante e talvez justifiquem a necessidade de um constante treino e demonstração de forças militares por parte dos cidadãos espartanos. Pois diferentemente do modelo ateniense, apresentado por Péricles na “Oração fúnebre” (Tucídides 2, 39), em que o cidadão, sem nenhuma especialização guerreira, se torna um combatente se a ocasião o exigir, em Esparta é a função guerreira, exercitada obsessivamente, que será correspondida pela cidadania.

Neste contexto, portanto, tanto interna quanto externamente, é a disposição para a morte em sua dupla modalidade ou, em outros termos, a coragem é o critério para definir o cidadão. Nesta esfera pública por excelência que é a πόλις espartana, a garantia da vida aparece como assunto privado e menor, e valores como o bem-estar, tão importantes para nossa moderna sociedade intimista, são ofuscados por outros como o poder e a glória, considerados como possibilidades de transcender o individual.¹⁰

Isto, por outro lado, não exclui de todo a preocupação com a esfera privada, pois, como vimos no quadro do exilado, a humilhação da família e a perda das terras, isto é, da propriedade de um bem imóvel numa economia não-monetarizada, podem atingir de tal forma o indivíduo que ele perca as características mínimas de cidadão. Seria, além disso, necessário considerar a terra não apenas como um bem entre outros, mas como elemento sagrado que mantém a vida com seus frutos e recebe os restos dos mortos. É também impensável um cidadão sem seu lote de terra.¹¹ Por isto, no chamado à luta “por esta terra” (10w, 13), podemos ler “terra” na sua dupla dimensão privada e política.

⁹ Sugestão de Claude MOSSÉ em *La vérité sur Sparte* em *La Grèce ancienne*. Paris: Seuil, 1986: p. 66.

¹⁰ Talvez não seja gratuito o esquecimento de Tirteu por toda uma tradição crítica que, formada no individualismo romântico, acostudou-se a identificar a poesia quase exclusivamente com a lírica e esta, por sua vez, com temas da esfera privada.

¹¹ Ver para o tratamento da questão da propriedade da terra o subcapítulo “Domaine privé: la propriété” no cap. 2 de “Le domaine public et le domaine privé” da obra já citada de H. ARENDT.

Não posso, porém, deixar de mencionar uma outra razão possível para a atitude tão reiterada em Tirteu de ir ao encontro da morte, expondo a vida ao máximo risco. É N. Loraux, em seu artigo "*La 'belle mort' spartiate*",¹² quem chama a atenção para o caráter utilitário do risco. E ela o faz referindo-se aos versos em que Tirteu afirma que "os que ousam (...) ir ao corpo-a-corpo e à vanguarda morrem em menor número e salvam a retaguarda" (11w, 11-13). Esta razão não era estranha a Xenofonte, que parece ter glosado Tirteu quando, após atribuir a Licurgo a máxima de que "uma bela morte é preferível a uma vida de vergonha", diz que, "de fato, examinando bem a coisa, ver-se-á que há menos mortos entre os que praticam esta máxima que entre os que preferem fugir do perigo" (*República dos Lacedemônios*, 9, 1). O arriscar-se não só reduz as chances de morte em combate como ilumina, caso o guerreiro retorne vitorioso, sua vida com a doçura do reconhecimento público. Não encontramos em Tirteu o extremismo moral de um Aquiles, para quem a glória está indissolúvelmente ligada a uma morte em idade jovem. A morte heróica deixa de ser critério absoluto para a glória. Não é a morte enquanto evento o que consagra publicamente o guerreiro, mas sim sua disposição para a morte, sua relação com esta possibilidade última. Seria, portanto, ainda uma vez inadequado falar aqui de uma negação da vida ou de uma paixão suicida, mesmo que ela tivesse como objetivo uma outra vida mais durável na memória das futuras gerações. Pois

se (o guerreiro) fugir da Khvr da dolorosa morte, e vencendo com a lança conquistar brilhante glória, todos o honram, tanto jovens quanto velhos, e experimentando coisas agradáveis chega ao Hades. E envelhecendo se distingue entre os cidadãos, e ninguém quer feri-lo nem em seu respeito nem em seu direito, e todos nos conselhos, tanto os de sua idade quanto os mais velhos, lhe cedem lugar (12w, 35-42).

Se o próprio Tirteu descreve como horrenda a morte em combate de um velho (10w, 21-27), excluindo-se assim a glória da morte heróica, nada impede que, tendo arriscado a vida na guerra quando jovem, um cidadão envelheça cumulado de honras públicas. Ele apenas não será, como um

¹² LORAUX, N. *La 'belle morté Spartiate*. *Ktéma* v. 2, p. 110, 1977.

guerreiro em plena posse de suas forças (um *véος*), “admirável para os homens (...) e desejável para as mulheres” (10w, 29).

Nesta sociedade voltada para a guerra, a identidade do cidadão é configurada pelo modo como ele é visto e tratado publicamente. Ele apenas irá se reconhecer no olhar do outro. E as valorações deste olhar, desta opinião terão como crivo precisamente o comportamento na guerra. E comportamento aqui não quer dizer apenas modo de reagir psicologicamente, mas sobretudo decisões, atos. E o feito guerreiro, por seu lado, caracteriza-se pela publicidade.

O que não está manifesto em Tirteu é a figuração do tratamento que seria dado ao covarde em sua cidade, já que do exílio do desertor sabemos alguma coisa. Pois assim como a possibilidade da difamação é o que dá existência positiva ao elogio, assim também o tratamento infame é o complemento negativo necessário do tratamento honroso. Podemos apenas, através da inversão, imaginar que “todos querem ferir o covarde em seu respeito e em seu direito” e que “ninguém nos conselhos lhe cede lugar”. Mas o que lemos nas entrelinhas de Tirteu está explicitado em Xenofonte, na *República dos Lacedemônios* (9, 4-5), quando ele diz que na Lacedemônia seria vergonhoso “receber o covarde em sua mesa e lutar com ele no ginásio”. Nos jogos e coros ele é relegado aos lugares desprezados; “na rua, ele deve ceder o passo; nas assembléias, levantar-se mesmo diante dos mais jovens que ele (...)”.

Mas a morte em combate, na posição de risco máximo – a vanguarda –, não representa para Tirteu mera aniquilação, pura negatividade. Não sabemos suas idéias sobre o que aconteceria ao indivíduo após a morte: não chega ele nem a esboçar a natureza da *ψυχή* no reino dos mortos, tal como figurada, por exemplo, no Canto 11 da *Odisséia*. O que encontramos não passa de uma menção ao Hades (12w, 38), que parece funcionar como fórmula metafórica para designar a morte. E isto porque Tirteu, assim como concebe uma relação com a própria morte que diz respeito ao guerreiro vivo, assim também conceberá uma imortalidade do guerreiro morto, mas somente na memória dos vivos – a morte, portanto, sendo apreensível apenas na sua relação com os vivos. Como na tradição épica, a possibilidade, através de um alto feito e sobretudo de uma morte heróica, de se inscrever na memória coletiva é a resposta mais adequada encontrada

por esta sociedade guerreira para a angustiante questão da precibilidade humana. Daquele que perde sua vida caindo na vanguarda são “notáveis entre os humanos o túmulo e os filhos e os filhos dos filhos e a geração seguinte; e jamais a nobre glória é destruída nem seu nome, mas mesmo estando sob a terra torna-se imortal” (12w, 29-31). É muito clara aqui a preocupação com o renome da linhagem, mas mesmo este necessita da dimensão pública para vir à existência. É a cidade, pois, o espaço em que se pode ter acesso a este ser que transcende a brevidade da vida individuada. Pois o que morre arriscando-se na vanguarda e “dando glória à cidade, ao povo e ao pai” (12w, 24), “este choram tanto jovens quanto velhos e toda a cidade está afligida por uma dolorosa saudade dele” (12w, 27-28).

Um dos meios de conservação da memória, meio plástico voltado para a visão, já foi citado: o túmulo. O outro, cujo alcance é muito maior e que se destina ao ouvido, o canto, palavra ritmada, é sugerido pelo poeta logo no primeiro verso de seu maior poema conservado (12w): “nem lembraria nem em verso (λόγῳ) um homem eu poria (...)” – índice discreto, mas não menos seguro, do poder do poeta de conferir realidade a uma existência sempre ameaçada pela mortalidade e o esquecimento. E o critério para ser ou não lembrado, isto é, ser ou não objeto de um canto, é antecedido pela negação de uma série de valores admitidos na tradição agonística aristocrática: velocidade, habilidade na luta, força física, beleza, riqueza, poder político e destreza no discurso (12w, 2-8). O único critério suficiente é a “impetuosa combatividade” (θοῦρις ἀλκή) ou, como quer uma tradição tradutória, “coragem”. O problema do termo ἀλκή é que o sentido da raiz ἀλκ-, segundo o *Dicionário Etimológico* de Pierre Chantraine,¹⁵ seria antes o de defender-se do que o de atacar, mais concorde com o do adjetivo “impetuosa”. Mas os contextos em que a expressão θοῦρις ἀλκή aparece na *Iliada*, isto é, geralmente antes da entrada em combate e tendo como termo oposto o medo (φόβος), parecem justamente justificar a tradução de ἀλκή por “coragem”, não muito distante da por “combatividade” (*Wehrhaftigkeit*), sugerida entre as outras de “combate” ou “defesa” (*Abwehr*) por H. Fränkel (*Gnomon* III, p. 383). E o verbo de que θοῦρις ἀλκή é objeto em Homero é coincidentemente

¹⁵ CHANTRAINE, P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. 1. Paris: Klincksieck, 1983: ἀλέξω: p. 57-58. v.1.

μνάομαι, “lembrar-se”. Teremos então a fórmula: μνήσαθε θουρίδος ἀλκῆς, “lembrai-vos da impetuosa combatividade” (por exemplo, na *Iliada*, em 6, 112; 8, 174; 11, 287; 15, 487; 17, 177),¹⁴ que Tirteu retomará numa seqüência não mais diretamente exortativa, mas mediada por uma discussão sobre a excelência.

Também diferente de Homero é em Tirteu a não-vinculação da manifestação sempre instável da ἀλκή com a percepção de um sinal de intervenção divina. Não temos em Tirteu nenhuma descrição de um combate singular com suas possíveis bruscas mudanças de direção, nem alusão alguma à participação dos deuses nas decisões humanas. Tirteu parece, nos seus três grandes poemas, alargar as dimensões de um discurso exortativo, já presente em Homero, introduzindo um forte elemento reflexivo. E o plano em que se decide por uma ou outra atitude de guerra aparece como meramente humano ou, mais precisamente, político.

Retomemos agora a questão da linhagem ou da família. Como vimos, “os filhos e os filhos dos filhos” se beneficiam do renome do cidadão morto em combate. É que a luta e a exigência de arriscar a vida estão associadas a um duplo objeto: à terra e aos filhos (10w, 13; 12w, 34). Que relação necessária haverá, pois, entre a condição de guerreiro-cidadão e a de pai?

Nicole Loraux, em “*Hebe et andreia: Deux versions de la mort du combattant athénien*”, comenta, de passagem, que o guerreiro homérico é “um eterno filho, sempre pensado, enquanto κοῦρος, em sua relação com um velho pai”, e opõe a este tipo de relação “a tendência geral da ética militar que quer que o bom soldado seja primeiro um pai de família”.¹⁵ Se o soldado espartano, e apenas ele, identifica-se com o cidadão, e se os filhos são não só objeto da luta como também meio de realização da glória, poderemos pensar que os filhos representam não só a continuidade da espécie, mas também, enquanto futuros cidadãos, a garantia da sobrevivência da cidade e, através da sua memória, dos que, tendo lutado por ela, um dia estarão mortos. Os filhos representam, pois, dupla chance de ultrapassar a morte e a perspectiva do indivíduo: ultrapassagem

¹⁴ SIMONDON, M. *La mémoire et l'oubli dans la pensée grecque*. Paris: Les Belles Lettres, 1982; 1.ª parte, cap. 1, “La mémoire du courage”, p. 22.

¹⁵ LORAUX, N. *Hebe et Andréia: deux versions de mort du combattant athénien*. *Ancient Society*. v. 6. p. 17-18, 1975. 6, 1975; pp. 17-18.

biológica na transmissão do ser e ultrapassagem política na conservação do espaço público da cidade, que é condição para realizar a glória.

Também os trezentos espartanos que Leônidas escolheu para acompanhá-lo nas Termópilas estão “na flor da idade e todos com filhos” (Heródoto 7, 205). Um outro eco desta tradição político-guerreira ressoa, já agora em contexto ateniense, na célebre “Oração fúnebre” de Péricles (Tucídides 2, 14), quando, dirigindo-se aos pais dos mortos, aconselha-os à firmeza se houver esperança de outros filhos, que, no domínio privado, representariam a chance de esquecimento dos filhos mortos e, para a cidade, a dupla vantagem de evitar o despovoamento e trazer a segurança de um compromisso político dos pais: “pois não é possível que deliberem em pé de igualdade e de maneira justa os que não arrisquem também os filhos comprometendo-se como os outros”.

O argumento de Péricles é desenvolvido no que parece uma glosa moderna: o aforismo “A importância política da paternidade” de F. Nietzsche:

Quando um homem não tem filhos, não dispõe integralmente do direito de deliberar sobre as necessidades de um Estado particular. É preciso ter, como os outros, arriscado o que possui de mais precioso: só assim o indivíduo se vincula solidamente ao Estado; é preciso considerar a felicidade da descendência, para tomar parte, equitativa e naturalmente, em todas as instituições e respectiva evolução. O desenvolvimento da moral superior depende de que cada indivíduo tenha filhos; este fato libera-o do egoísmo, ou melhor, estende o seu egoísmo ao que é permanente e leva-o a trabalhar com zelo para a consecução de fins que vão para além da sua existência individual.¹⁶

Voltemos, agora sob outra perspectiva, à questão da glória. M. Detienne, em seu artigo *La phalange: problèmes et controverses*, sugere que a cidade grega, a πόλις, nega o sistema de valores épicos que permitia ao feito heróico ser recompensado pela glória individual. Ele cita então dois casos para demonstrar sua proposição.

Quando Cimão, após uma vitória sobre os medos na foz do Estrimón, pediu ao povo uma recompensa, Atenas lhe permitiu erigir três Hermes de pedra no Pórtico dos Hermes, mas a cidade decidiu que ninguém escreveria seu nome ali, para evitar,

¹⁶ NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. trad. C. G. Babo. Lisboa: Presença, 1973. p. 318.

diz Ésquino (Contra Ctesião, 183-186), que a inscrição parecesse glorificar o general antes que a cidade.¹⁷

Já Esparta, segundo Tucídides (1, 132), recusou a “Pausânias, vencedor dos medos em Platéia, o direito de inscrever seu nome sobre a oferenda, comemorando esta vitória”.¹⁸ Parece, assim, que a única glória cuja celebração a cidade tolera é a sua própria. Ora, em Tirteu, que não chega a especificar o modo concreto de celebração do guerreiro morto em combate, não encontramos ainda esta dualidade entre o nome do guerreiro e o da cidade, pois daquele “jamais a nobre glória é destruída nem *seu nome*, mas mesmo estando sob a terra torna-se imortal” (12w, 30-31; o grifo é meu). Parecem coincidir os interesses da cidade e os pessoais, estando portanto ausente a sugestão de um altruísmo absoluto.

Nem por isto deixa de estar marcada a dimensão política da coragem guerreira – aliás, como frisam os historiadores (ver, por exemplo, B. Snell em *Tyrtaios und die Sprache des Epos*, cap. 2), em Tirteu pela primeira vez de modo explícito na história grega. Que um guerreiro “firme na vanguarda permaneça encarniçadamente, (...) arriscando a vida e o audacioso fôlego” (12w, 15), “isto é um bem comum para a cidade e todo o povo” (12w, 15). A idéia de algo comum – mas, na ocorrência, algo de ruim (*Iliada*, 16, 262), isto é, “espantar vespas” – assim como a expressão “para a cidade e todo o povo” – mas então (*Iliada*, 3, 50) referida à grande desgraça que é haver Páris raptado Helena – já estão presentes em Homero,¹⁹ mas não a de um “bem comum” (ξυὸν ἐσθλόν) que designa a coisa pública, ainda melhor definida pela aproximação com “cidade” e “povo”. Mas detenhamo-nos um pouco nos termos πόλις e δῆμος. Como bem observa M. Detienne, em artigo há pouco citado, “a πόλις de Tirteu não é mais a Acrópole, a antiga sede das primitivas realzas”, assim como “δῆμος não é mais simplesmente a ‘região habitada’”.²⁰ A πόλις tende a se identificar especialmente com ἄστυ, a cidade concebida em oposição ao campo, mas guardando um sentido político que o termo ξυὸν ajuda a

¹⁷ DETIENNE, M. “La phalange: problèmes et controverses” In: *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*. Paris: Mouton & Co, 1968; p. 128.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Ver o cap. 2 ξυὸν ἐσθλόν de SNELL, B. *Tyrtaios und die Sprache des Epos*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1969; p. 21-22.

²⁰ DETIENNE, M. op cit, p. 131.

definir, isto é, “o domínio dos negócios comuns”, “o Estado”. O δῆμος oscila entre “o velho sentido de comunidade rural, a significação nova de corpo cívico considerado em sua totalidade e certos valores de ‘comunidade política’ (...)”.²¹ São os dois últimos sentidos que, se pensados num contexto em que o cidadão se identifica ao guerreiro, podem ser aproximados do sentido homérico do termo λαός, isto é, segundo E. Benveniste, “o povo armado”, “a comunidade guerreira”.²² E se aproximamos os termos ἄστυ a πόλις e λαός a δῆμος é porque o próprio Tirteu os usa como quase duplês quando diz que o guerreiro que perde a vida na vanguarda glorifica “a cidade (ἄστυ) e o povo (λαός) e o pai” (12w, 24). A configuração de πόλις, portanto, pode ser dada em Tirteu não só pelos termos ξυνόν e δῆμος, mas ainda por ἄστυ e λαός.

Igualmente importante é comentar o que é considerado “um bem comum para a cidade e todo o povo”: a capacidade de arriscar a vida. Aqui ganha, por vez primeira e de modo radical, formulação a idéia de que a coragem é a virtude política por excelência. Antes mesmo sabemos, pela figuração em Tirteu do desertor, que a coragem é critério de cidadania. E se a percebemos como uma atitude em relação à própria morte, não estranharemos o fato de que em Tirteu a perturbação ontológica causada pela iminência da morte no combate não se traduza em alguma moralidade individualista tingida de piedade estoíca. Pois justamente neste momento em que tudo vacila, a mesquinhez do indivíduo emerge, e com ela, o desejo de grandeza que aparece vinculado ao abandono à causa comum. A imersão na comunidade guerreira é, então, chance de transcendência em um modo de angústia que, como G. Bataille, nomearei “alegria ante a morte”.²³

Mas não só a causa é comum. O próprio modo de combate manifesta a idéia de uma comunidade política. Diferentemente do que ocorre em Homero, onde o grande guerreiro pode decidir sozinho em um duelo ou frente de batalha o destino de uma guerra, em Tirteu a exigência reiterada de combater na linha de frente (ἐν προμάχοισι) aparece associada a esta

²¹ *Idem, ibidem.*

²² BENVENISTE, E. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Éditions de Minuit, 1969: vol. 2, p. 90.

²³ BATAILLE, G. “La alegría ante la muerte” em *Obras escogidas*, trad. J. Jordá. Barcelona: Barral, 1974.

outra de “permanecer uns com os outros” (παρ’ ἀλλήλοισι μένοντες: 10w, 15; 11w, 11). Este “uns com os outros” certamente não descreve com detalhes técnicos a formação em falange, mas já indica que o feito guerreiro passa a ser concebido apenas em um quadro coletivo. E a posição de permanência, de não-recuo, é acentuada pela repetição do verbo μένω (10w, 31-32; 11w, 21-22) e ainda mais intensificada pelos participios que o modalizam: εὖ διαβάς, “de pernas abertas, bem firme”; e ποσὶν ἀμφοτέροισιν στηριχθεὶς ἐπὶ γῆς, “fixado sobre a terra com ambos os pés”. Esta posição aponta para um modo de conduta que – diferentemente do furor infundido pelos deuses no guerreiro homérico, levando-o a, fora de si, realizar façanhas – caracteriza-se pelo controle de si, pelo estado de vigilância, mesmo que não possamos ainda ler aqui uma referência a uma ordem, uma τάξις, implícita em uma tradução livre de μενέτω tal como “permaneça em seu posto” (sugestão de F. R. Adrados na sua edição dos *Elegíacos y yambógrafos* e leitura de M. Detienne em seu artigo sobre a falange). O autocontrole, a firmeza não excluem, no entanto, a perturbação. Esta é indicada por um pequeno gesto que conclui a fórmula descritiva da posição adequada ao guerreiro: “mordendo os lábios com os dentes” (χεῖλος ὀδοῦσι δακῶν: 10w, 32; 11w, 22). A situação é a da entrada em combate; a posição do corpo é de contenção, o que implica não tranqüilidade e sim tensão. O morder os lábios com os dentes, por sua vez, pode ser signo da apreensão com que se entra no momento decisivo em que vida e morte estão em jogo; apreensão que precisaríamos melhor com o termo “angústia”, que, pensada não mais patologicamente enquanto ansiedade, mas tal como redefinida existencialmente por M. Heidegger em *Ser e Tempo*, designa justo a disposição própria da percepção da mortalidade e de uma atitude que vai ao encontro da morte – o que não nos obriga a associá-la a nenhuma serenidade e solidão filosóficas. Muito pelo contrário, está ela associada a uma coragem coletiva que, no entanto, não se deixa dominar de todo pela racionalidade. Pois desta disposição guerreira participa também o júbilo assassino, tal como podemos depreender de um fragmento solto de Tirteu que diz: “tendo no peito o ânimo de um leão inflamado” (13w).