



Friedrich Nietzsche

La lucha de Homero

@10enFilosofia

LA LUCHA DE HOMERO

Prologo para un libro que no se ha escrito

(Obra póstuma)

(1871-72)

I

Cuando se habla de *humanidad*, se piensa en lo que *separa* y distingue al hombre de la naturaleza. Pero tal separación no existe en realidad; las propiedades *naturales* y las propiedades *humanas* son inseparables. El hombre, aun en sus más nobles y elevadas funciones, es siempre una parte de la naturaleza y ostenta el doble carácter siniestro que aquélla. Sus cualidades terribles, consideradas generalmente como inhumanas, son quizás el más fecundo terreno en el que crecen todos aquellos impulsos, hechos y obras que componen lo que llamamos humanidad.

Así vemos que los griegos, los hombres más humanos de la

antigüedad, presentan ciertos rasgos de crueldad, de fiereza destructiva; rasgo que se refleja de una manera muy visible en el grotesco espejo de aumento de los helenos, en Alejandro el Grande, pero que a nosotros los modernos, que descansamos en el concepto

muelle de humanidad, nos comunica una sensación de angustia cuando

leemos su historia y conocemos su mitología. Cuando Alejandro hizo

taladrar los pies de Batís, el valiente defensor de Gaza, y ató su cuerpo

vivo a las ruedas de su carro para arrastrarlo entre las burlas de sus soldados, esta soberbia se nos aparece como una caricatura de Aquiles,

que trató el cadáver de Héctor de una manera semejante; pero este mismo rasgo tiene para nosotros algo de ofensivo y cruel. Vemos aquí el

fondo tenebroso del odio. Este mismo sentimiento nos invade ante el

espectáculo del insaciable encarnizamiento de los partidos griegos, por

ejemplo, ante la revolución de Corcira. Cuando el vencedor en una

batalla de las ciudades establece, conforme al derecho de la guerra, la

ciudadanía de los hombres y vende a las mujeres y a los niños como

esclavos, comprendemos, en la sanción de este derecho, que el griego

consideraba como una seria necesidad dejar correr toda la corriente de

su odio; en ocasiones como éstas se desahogan sus pasiones

comprimidas y entumecidas; el tigre se despierta en ellos y en sus ojos

brilla una crueldad voluptuosa. ¿Por qué se complacían los escultores

griegos en representar hasta el infinito cuerpos humanos en tensión,

cuyos ojos rebosaban de odio o brillaban en la embriaguez del triunfo;

heridos que se retuercen de dolor, moribundos exhalando el último

gemido? ¿Por qué todo el pueblo griego se embriaga ante el cuadro de

las batallas de la Ilíada? he temido muchas veces que nosotros no

entendiéramos esto de una manera suficientemente *griega*, que nos estremeceríamos si alguna vez lo entiéramos a la *griega*.

¿Pero qué hay detrás de todo el mundo homérico, cuna del mundo

helénico? En éste, la extraordinaria precisión artística de la línea, la

calma y pureza del dibujo nos elevan sobre el asunto; los colores por

una extraña ilusión artística, nos parecen más luminosos, más
suaves,

más calientes; sus hombres más simpáticos y mejores; pero ¿por
qué

temblamos cuando, desprendidos ya de la mano de Homero, nos
internamos en el mundo prehomérico? Entonces nos encontramos
en la

noche y en la oscuridad, tropezamos con los engendros de una
fantasía

habituada a la horrible. ¡Que existencia terrestre reflejan aquellas

leyendas teogónicas repulsivas y terribles! Una vida en la cual
reinan los

hijos de la noche, la discordia, la concupiscencia, el engaño, la vejez
y la

muerte. Recordemos el asfixiante ambiente de los poemas de
Hesíodo,

aún más condensado y entenebrecido y sin ninguna de aquella
suavidad

y pureza, que irradiaba sobre la Hélade, de Delfos y de los distintos

lugares de los dioses; mezclemos este aire pesado de la Beocia con
la

sombría sensualidad de los etruscos; esta realidad nos dará
entonces un

mundo mítico, en el que Urano, Cronos y Zeus y las luchas de los

Titanes nos parecerán un alivio; la lucha, en esta atmósfera sospechosa,

es la salud, la salvación; la crueldad de la victoria es el punto

culminante de la alegría de vivir. Y así como en realidad el concepto del

derecho griego se ha derivado del asesinato y del pecado de homicidio,

la más noble cultura toma su guirnalda de triunfo del altar de este

pecado. Aquella sombría época traza un surco sangriento por toda la

historia griega. Los nombres de Orfeo, Museo y sus cultos, revelan a que

consecuencias llevó la incesante contemplación de un mundo de lucha y

de crueldad, a la idea de la vanidad de la existencia, a la concepción de

la vida como un castigo expiator, a la creencia en la identidad de la vida

y la culpabilidad. Pero estas consecuencias no son específicamente

helénicas; en ellas vemos el contacto de la Grecia con la India y en

general con el Oriente. El genio helénico tenía ya preparada otra

contestación a la pregunta “¿qué significa una vida de guerra y de

victoria?”, y esta contestación la hallamos en toda la extensión de la

historia griega.

Para comprenderla, debemos partir de la consideración de que el genio helénico aceptó este instinto terrible y trató de *justificarlo*, mientras que en el cielo órfico palpita la idea de que una vida fundamentada en tal instinto no es digna de ser vivida. La lucha y el goce del triunfo fueron conocidos, y nada separa el mundo griego del

nuestro tanto como la coloración que de aquí se deriva para ciertos conceptos éticos, por ejemplo: los de la *Discordia* y la Envidia.

Cuando el viajero Pausanias, en su peregrinación por Grecia visitó el

Helicón, le fue mostrado un antiguo ejemplar del primer poema

didáctico de los griegos, *Los trabajos y los días*, de Hesíodo, escrito en

hojas metálicas y muy deteriorado por el tiempo y la intemperie. Pero

vio que, al contrario de los ejemplares usuales, no contenía en un extremo aquel pequeño himno a Zeus, sino que empezaba con la frase

“dos diosas de la discordia hay en la tierra”. Es éste uno de los más notables pensamientos helénicos, digno de escribirse en el pórtico de la

ética griega. “Una de estas diosas merece tantas alabanzas de los inteligentes como la otra censuras, pues cada una de ellas tiene una

disposición de ánimo distinta. Una de ellas predica las disputas
enconadas y la guerra, ¡la crueldad! Ningún mortal puede soportarla,
y
sólo se le tributa culto bajo el peso de la necesidad y por el decreto
de
los inmortales. Esta, como la más vieja, engendra la negra noche;
pero
la otra fue puesta por Zeus, que dirige los destinos del mundo, sobre
las
raíces de la tierra y entre los hombres, porque era mejor. También
se
encarga de impulsar al hombre desdichado al trabajo; y cuando uno
ve
que el otro posee la riqueza de que él carece, se apresura a
sembrar y
plantar y proveer su casa; el vecino rivaliza con el vecino, que se
afana
por el bienestar de su casa. Buena es esta *Eris* para los hombres.
También el alfarero odia al alfarero y el carpintero al carpintero, el
mendigo al mendigo y el cantor al cantor.”

Los eruditos no comprenden por qué figuran en este lugar estos dos
últimos versos que tratan del *odium figulinum*. A su juicio, las
palabras

rencor y *envidia* sólo son apropiadas al carácter de la mala *Eris*; por
eso no vacilan en considerar tales versos como apócrifos o puestos

en este

lugar por azar. Pero esta vez se han sentido inspirados por otra
épica

distinta de la helénica; pues Aristóteles no sentía ninguna
repugnancia

en aplicar estos versos a la buena Eris. Y no sólo Aristóteles, sino
toda la

antigüedad pensaba sobre el rencor y la envidia de otra manera que

nosotros, y participaba de los sentimientos de Hesíodo, que
consideraba

como mala aquella Eris que arrojaba a los hombres los unos contra
los

otros en luchas hostiles y destructoras, y al mismo tiempo alababa a

otra Eris que alimentaba el celo, el rencor y la envidia entre los

hombres, pero no los lanzaba al hecho de la destrucción, sino al

atletismo. El griego es *envidioso* y consideraba esta cualidad, no
como

una falta, sino como el efecto de una divinidad *bienhechora*. ¡Qué

abismo ético entre ellos y nosotros! Por ser envidioso, siente
posarse

sobre él, con ocasión de cualquier demasía de honores, riquezas,

esplendor y felicidad, el ojo receloso de los dioses, y teme su
envidia.

Pero esta idea no lo aleja de las dioses, cuya importancia, por el

contrario, estriba en que con ellos el hombre *nunca* puede contender,

ese hombre que arde en rivalidades contra cualquiera otra criatura viviente. En la batalla de Thamyris con las musas, de Marsias con Apolo,

en la trágica suerte de Níobe, vemos la espantosa rivalidad de dos poderes que nunca pueden entrar en colisión uno con otro: el dios y el

hombre.

Pero cuanto más grande y elevado es un griego, más luminosa es en él la ardiente llama de la ambición y aquel instinto de rivalidad que

siente contra todo el que recorre su mismo camino. Aristóteles hizo una

vez una lista de tales luchas enemigas, en estilo grandilocuente; entre

los ejemplos que allí figuran está el de que un muerto puede inspirar a

un vivo el sentimiento de la envidia. Aquí califica Aristóteles las

relaciones del colofense Jenófanes con Homero. No comprenderíamos en

toda su intensidad este ataque al héroe nacional de la poesía, si no pensásemos, como también pensó luego Platón, que la raíz de esta acometida es el ansia monstruosa de ocupar el puesto del poeta

derrocado y heredar su fama. Todo griego ilustre enciende la tea de la

discordia; en cada gran virtud arde una nueva grandeza. Cuando el joven Temístocles no podía dormir pensando en los laureles de Milcíades, su instinto, precozmente despierto, se desencadenaba en largas rivalidades con Arístides, por aquella genialidad instintiva que muestra en sus actos políticos y que nos describe Tucídides. ¡Cuán elocuente es aquel diálogo en el que a un afamado contrincante de Pericles le preguntamos quién era el mejor luchador de la ciudad, si él o

Pericles, a lo que contesta: “aun cuando yo lo derribo, niega que ha caído, consigue su intento y persuade a los que le ven caer”.

Si queremos contemplar este sentimiento sin velo alguno, en su manifestación más ingenua, el sentimiento de la necesidad de la lucha si

ha de subsistir el Estado, recordemos el sentido primitivo del ostracismo; recordemos las palabras de los efesios con motivo del destierro de Hermodoro. “Entre nosotros ninguno ha de ser el mejor; si

alguno lo es, que lo sea en otra parte y entre otras gentes.” ¿Y por qué

no ha de ser nadie el mejor? Porque entonces la lucha se acabaría y

desaparecería la suprema razón de ser del Estado helénico.

Ulteriormente el ostracismo adquirió otra significación respecto de la lucha: se echó mano del ostracismo cuando se temió que alguno de los

grandes jefes políticos que tomaban parte en la lucha, en el fragor de

ésta se sintiera tentado a emplear medios perjudiciales y perturbadores,

peligrosos para el Estado. El sentido originario de esta singular institución no es el de válvula, sino el de estimulante; se desterraba a

los que sobresalían para que se restablecieran los resortes de la lucha;

es ésta una idea que se opone a nuestro *exclusivismo* del genio en el

sentido moderno, pero que parte del supuesto de que en el orden natural de las cosas siempre hay varios *genios*, que se estimulan recíprocamente, aunque se mantengan dentro de los límites de la masa.

Esta es la esencia de la idea helénica de la lucha: aborrece la hegemonía

de uno solo y teme sus peligros; quiere allegar, como *medio de protección* contra el genio, un segundo genio.

Por medio de la lucha es como se ha de acreditar toda cualidad

sobresaliente, esto es lo que dice la pedagogía popular helénica, mientras que los nuevos educadores nada temen tanto como el desencadenamiento de la llamada ambición. Aquí se teme el egoísmo

como lo *malo en sí*, con excepción de los jesuitas, que piensan en esto

como los antiguos y por lo mismo son los mejores pedagogos de nuestro

tiempo. Ellos parecen creer que el egoísmo, es decir, el interés individual es el más poderoso agente, pero consideran como *bien y mal*

aquella que conviene a sus fines. Mas para los antiguos el fin de una

educación rígida era el bienestar de todos, de la sociedad estatal. Cada

ateniense, por ejemplo, debía desarrollar su individualidad en aquella

medida que podía ser más útil a Atenas y que menos pudiera

perjudicarla. No había allí ambiciones inmoderadas ni descomedidas,

como en las sociedades modernas; cada jovenzuelo pensaba en el bienestar de su ciudad natal, cuando se lanzaba, bien a la carrera, o a

tirar o a cantar; quería aumentar su fama entre los suyos; su infancia

ardía en deseos de mostrarse en las luchas ciudadanas como un instrumento de salvación para su patria; esto es lo que alimentaba la llama de su ambición, pero al mismo tiempo lo que la enfrentaba y la circunscribía. Por eso los individuos en la antigüedad eran más libres,

porque sus fines eran más próximos y más visibles. El hombre moderno,

por el contrario, siente siempre ante sus pasos el infinito, como Aquiles

el de los pies ligeros en el ejemplo de Zenón el Eleata; el infinito le estorba, no puede alcanzar a la tortuga.

Pero así como los jóvenes educados estaban sometidos a este procedimiento de concurso o lucha constante, así también rivalizaban

continuamente entre sí sus educadores. Los grandes músicos como Pindaro y Simónides se miraban mutuamente de reojo; el sofista, sumo

maestro de la antigüedad, contendía con el sofista; el más generalizado

procedimiento de enseñanza, el drama, le fue concedido al pueblo bajo

la forma de grandes combates de los grandes artistas y músicos.

¡Admirable! *También el artista se encona con el artista.* Y el hombre

moderno nada teme más, en un artista, que la lucha personal, mientras

que el griego no reconocía al artista más que en estos encuentros

personales. Allí donde el hombre moderno olfatea la mácula de la obra

de arte, el heleno busca la fuente de su grandeza. Lo que, por ejemplo,

en Platón es de mayor importancia artística en sus diálogos, en su

mayor parte es el resultado de una rivalidad en el arte de la oratoria de

los sofistas, los dramáticos de aquel tiempo, hasta el punto de que pudo

decir: "Ved, yo puedo hacer lo mismo que hacen mis émulos, y lo hago

mejor que ellos, Ningún Protágoras ha concebido mitos más bellos que

yo, ningún dramático ha dado vida a obras tan interesantes como el

Simposion, ningún orador ha concebido tan elocuentes discursos como

yo en el Gorgias; pues bien, yo censuro todo esto y condeno todo arte

imitativo. ¡Sólo la lucha me convirtió en sofista, en poeta, en orador!"

¡Qué problemas plantea esto cuando pensamos en las relaciones de la

lucha con la concepción de la obra de arte!

Si, por el contrario, eliminamos la lucha de la vida griega, vemos al punto en aquel abismo prehomérico la cruel ferocidad del odio y de la

sed de destrucción. Este fenómeno se da muy frecuentemente por desgracia, cuando una gran personalidad es declarada *hors de concours*

por un glorioso hecho a juicio de sus conciudadanos, sustrayéndose de

este modo a la lucha repentinamente. El efecto casi siempre es terrible;

y si de este efecto sacamos la conclusión de que el griego fue incapaz de

soportar la gloria y la felicidad, hablaríamos con más propiedad diciendo

que no podía soportar la fama sin lucha ulterior ni la felicidad una vez

terminada la lucha. No hay ejemplo más elocuente que la suerte final de

Milcíades, colocado en una cima solitaria por su incomparable victoria de

Maratón, y elevado sobre cualquier otro guerrero: allí se entregó a sus

insaciables deseos de venganza contra uno de sus conciudadanos, por el

que sentía un antiguo resentimiento. Por satisfacer estos deseos de

venganza renuncia a la gloria, al poder, a las dignidades y hasta se deshonró. Sintiendo su fracaso, se entregó a las más indignas maquinaciones. Entabló relaciones íntimas e impías con Timo, una sacerdotisa de Deméter, y hollaba de noche el sagrado templo en el que

no se permitía entrar a hombre alguno. Después de haber saltado los

muros y cuando se acercaba al sagrario de la diosa, sintió de repente un

terror singular; descompuesto y casi sin sentido, se sintió lanzado otra

vez por encima de los muros, y cayó sin movimiento y gravemente

herido. El cerco hubo de ser levantado, el tribunal popular le esperaba, y

una vergonzosa muerte manchó el final de una vida heroica, oscurecida

ante la posteridad. Después de la batalla de Maratón se había apoderado

de él la envidia del cielo. Y esta envidia divina se encendió cuando

miraba a los hombres sin rivalidad alguna, desde la solitaria cima de su

fama. No tenía a su lado sino los dioses, y por esto se declaró contra

ellos. Pero éstos le condujeron a la comisión de un delito contra el pudor

y en él sucumbió.

Notemos ahora que así como Milcíades sucumbió, sucumbieron también los más prestigiosos Estados griegos, cuando por el mérito, y la

fortuna llegaron después de una gloriosa lid al templo de la victoria.

Atenas, que había atentado contra la independencia de sus aliados, y

castigaba con rigor las insurrecciones de los oprimidos; Esparta, que después de la batalla de Egospotamos hacía sentir de dura y cruel manera su supremacía sobre la Hélade, precipitó también su caída por

delitos como el de Milcíades. Todo lo cual es prueba de que sin envidia,

sin rivalidad, sin ambición combatiente, el Estado helénico, como el hombre helénico, degeneran. Se hacen malos y crueles, vengativos e

impíos; en una palabra, se vuelven *prehoméricos*, y entonces basta un

terror pánico para conducirlos al abismo y destrozarlos. Esparta y

Atenas se entregan a los persas, como habían hecho Temístocles y

Alcibíades; revelan su helenismo cuando han renunciado a la más noble

idea helénica, la lucha; y entonces Alejandro, la abreviatura y la copia

más grosera de la historia griega, inventa el Panhelenismo y la llamada

Helenización.