

Ulisses vs. Polifemo: vingança ou justiça?

Rodrigo Duarte (UFMG)

Talvez não seja errado dizer que o conceito de humanidade é concomitante à constatação, por nossos ancestrais mais remotos, de que havia uma diferença fundamental entre eles e as outras classes de seres que compunham o seu ambiente mais próximo, tais como as pedras, as plantas e os animais privados do dom da fala. Tanto é que mitologias das mais diferentes origens, em relatos sobre o aparecimento dos seres humanos, apontam, de algum modo, para a especificidade desses diante das outras coisas. Isso não impediu, no entanto, que, em narrativas posteriores à mencionada constatação, a auto-compreensão da humanidade enquanto diferente do restante dos seres se apresentasse como que entrelaçada ao ambiente natural que a circundava, o que durante muito tempo terá sido mesmo uma característica evidente em inúmeros relatos míticos.

Um estágio ulterior dessa experiência, é a consolidação paulatina da crença de que a diferenciação entre humanos e não-humanos se dá especificamente pelo fato de que aqueles são dotados de racionalidade *stricto sensu* enquanto esses não o são. A consolidação desse ponto de vista, num processo longo e tortuoso, veio a desembocar na consciência da distinção entre relações humanas baseadas pura e simplesmente na força e aquelas mediadas pela razão enquanto âmbito através do qual a concórdia e a compreensão preferencialmente poderiam ser alcançadas e, onde isso não fosse possível, alguma forma de compensação seria proporcionada à parte ofendida numa contenda ou, na pior das hipóteses, seria infligida punição à parte ofensora. Como procurarei tornar claro adiante, um conceito bastante tradicional de justiça, o qual até hoje demonstra vitalidade, adveio exatamente dessa concepção da razão como potencial mediadora dos conflitos humanos, seja numa esfera mais individual, seja numa envolvendo grupos humanos maiores ou até mesmo nações inteiras.

Foram necessários milênios até que o ponto de vista supramencionado estivesse plena e explicitamente estabelecido enquanto filosofema propriamente dito e um estágio intermediário da consciência da diferenciação entre ações humanas

fundamentadas na razão e aquelas tipicamente baseadas na violência (que se gostaria de atribuir às forças da natureza, atuando sem qualquer controle) pode ser encontrado em narrativas ficcionais, nas quais os protagonistas não são seres humanos, mas exatamente animais, ainda que o seu conteúdo diga respeito muito mais àqueles do que a esses. Tais narrativas, como é amplamente sabido, se consolidaram num gênero literário próprio que adquiriu o nome de “fábula”, do qual um bom exemplo é a famosa passagem do poema épico *Os trabalhos e os dias*, de Hesíodo, sobre o gavião e o rouxinol:

Agora uma fábula falo aos reis mesmo que isso saibam. Assim disse o gavião ao rouxinol de colorido colo no muito alto das nuvens levando-o cravado nas garras; ele miserável varado todo por recurvadas garras gemia enquanto o outro prepotente ia lhe dizendo: ‘Desafortunado, o que gritas? Tem a ti um bem mais forte; tu irás por onde eu te levar, mesmo sendo bom cantor: alimento, se quiser, de ti farei ou até te soltarei. Insensato quem com mais fortes queira medir-se, de vitória é privado e sofre, além de penas, vexame’.¹

Com o relatado na fábula, em que se expressa claramente a chamada “lei do mais forte”, Hesíodo, cujo objetivo em *Os trabalhos e os dias* é exatamente exortar à ação eticamente correta, não está absolutamente de acordo, manifestando logo em seguida sua posição:

Que peixes, animais e pássaros que voam devorem-se entre si, pois entre eles Justiça não há; aos homens [o Cronida/rd] deu Justiça que é de longe o bem maior; pois se alguém quiser as coisas justas proclamar sabiamente, prosperidade lhe dá o longevidente Zeus; mas quem deliberadamente jurar com perjúrios e, mentindo, ofender a Justiça, comete irreparável crime: deste, a estirpe no futuro se torna obscura, mas do homem fiel ao juramento a estirpe será melhor.²

Desse modo, Hesíodo sugere que, para além do âmbito da natureza, no qual imperam relações de força, na cultura há a necessidade de mediações que, baseadas em considerações de caráter racional – ainda que, como aqui é o caso, mediadas por uma concepção de justiça divina –, levam a renunciar ao uso da força em prol de um entendimento, no qual haveria o supramencionado tipo de

¹ Hesíodo, *Trabalhos e Dias*. Tradução de Mary de Camargo Neves Laferin: *Hesíodo. Os trabalhos e os dias*. São Paulo: Iluminura, 2006, p. 35 et seq.

² *Ibidem*, p. 37.

compensação por uma ofensa recebida, seja pela punição do ofensor, seja pelo recebimento de recompensa pelo ofendido.

Certamente, essa visão nunca foi ponto pacífico na história das ideias e o brilhantismo da argumentação de Sócrates, na *República*, contrario à opinião de Trasímaco da Calcedônia, segundo a qual “o justo não é mais nem menos do que a vantagem do mais forte”³, não calou definitivamente para a posteridade a virulência da posição do sofista. Apesar disso, tenho como ponto de partida que a vingança pode ser vista como *uma* expressão da violência explícita e a justiça advém da mencionada tentativa de mediação racional dos conflitos, sendo que, como procurarei mostrar a seguir, uma pura e simples disjunção entre ambas também não satisfaz totalmente.

Isso porque, ainda que a distinção entre justiça e vingança tenha penetrado no imaginário da cultura ocidental como um dos pilares da civilização que sempre acreditou ser o oposto da barbárie, sua história colecionou exemplos de irrupção de forças assemelhadas às naturais no seio de relações tidas como essencialmente humanas – condição classicamente conhecida como “reificação”, i.e., situação em que pessoas adquirem características de coisas. A percepção filosófica desse fato se insinuou em importantes momentos do pensamento ocidental, mas sua consideração explícita e lapidar ocorre pela primeira vez na *Dialética do esclarecimento*, de Adorno & Horkheimer.

Apenas a título de recordação, refiro-me à idéia central dessa obra, expressa no seu capítulo inicial “Conceito de esclarecimento”, segundo a qual a premência do uso da racionalidade por parte dos seres humanos, no sentido de se protegerem das poderosas forças naturais, capazes de os aniquilar, determinou o desenvolvimento da razão de modo totalmente unilateral, afastando a possibilidade de ela ser um fim em si mesma e confinando-a cada vez mais na condição de mero meio. Milênios de desdobramentos desse processo desembocaram numa situação em que não são mais apenas as catástrofes naturais que ameaçam a humanidade; mas ela própria, com sua racionalidade instrumental plenamente desenvolvida, se tornou o maior perigo para si mesma. Apenas para ficar em dois dos casos mais eloquentes mencionados por Adorno & Horkheimer, os regimes totalitários e a cultura de massas são fenômenos

³ Platão, *A República* (338c). Tradução de Carlos Alberto Nunes. In: Platão, *Diálogos*. Vol. VI-VIII. Belém, Universidade Federal do Pará, 1976, p. 58.

que exemplificam bem os reflexos, na contemporaneidade, desse desenvolvimento de origem imemorial, que possui ressonâncias éticas, epistemológicas e estéticas⁴.

No que tange à antiguidade desse processo, já no mencionado primeiro capítulo da *Dialética do esclarecimento* há muitas referências não só aos mitos ancestrais, mas também ao *epos* grego – agora não mais concernentes a Hesíodo como na referência à fábula do gavião e do rouxinol, mas à *Odisséia*, de Homero –, sendo que a mais famosa dessas referências diz respeito ao canto 12, relativo ao artifício de Ulisses para sair incólume do poder mortífero das sereias⁵. Entretanto, os elementos que mais nos interessam aqui se encontram no “Excurso I: Ulisses ou mito e esclarecimento”, especialmente no que tange ao encontro do herói com o ciclope Polifemo, na segunda parte do canto 9.

À abordagem crítica desse encontro, por Adorno & Horkheimer, precede uma interessante discussão sobre o que faz das personagens mitológicas que representam a natureza indômita ser o que eles são. Suas crueldades contra os humanos, que poderiam ser interpretadas como uma reação à invasão de seus territórios – uma espécie de vingança contra os invasores –, faz parte, segundo os autores, de maldição à qual essas próprias personagens estão submetidas e que as leva a se repetirem indefinidamente. Os subterfúgios arquitetados por Ulisses para ludibriá-las, na medida em que são bem sucedidos, significam não apenas a permissão ao herói para prosseguir no seu périplo de volta ao lar, mas também o fim da sina maldita daquelas potências mitológicas, o qual coincide também com o seu fim, na medida em que essa era sua razão de ser:

Cada uma das figuras míticas está obrigada a fazer sempre a mesma coisa. Todas consistem na repetição: o malogro desta seria o seu fim. Todas têm os traços daquilo que, nos mitos punitivos do inferno – os mitos de Tântalo, de Sísifo, das Danaides –, se fundamenta no veredicto do Olimpo. São figuras da compulsão: as atrocidades que cometem representam a maldição que pesa sobre elas. A inevitabilidade mítica é definida pela equivalência entre essa maldição, o crime que a expia e a culpa que dele resulta e reproduz a maldição. A justiça traz até hoje a marca desse esquema. No mito, cada ponto do ciclo faz reparação ao

⁴ Para uma apresentação resumida dessa obra, v. Duarte, Rodrigo, *Adorno/Horkheimer e a Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2002.

⁵ Cf. Adorno, Theodor W. & Max Horkheimer. *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, p. 49 et seq. Para as citações neste texto usamos a tradução de Guido de Almeida: *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985, p. 43 et seq.

precedente e ajuda assim a instalar como lei as relações de culpa. É a isso que se opõe Ulisses⁶.

O trecho acima introduz um elemento importante para essa discussão: o fato de que certa compreensão de justiça pode não ser tão nitidamente oposta à violência explícita, expressa, por exemplo, nos atos de vingança. Isso também porque faz parte do arsenal de artifícios de Ulisses o sangue frio que lhe permite se refrear de cometer atos vingativos na primeira oportunidade que têm, de modo que sua investida posterior, por mais violenta que possa ser, seja como que legitimada. Adorno & Horkheimer dão vários exemplos dessa estratégia, seja em relação a Polifemo, a Antinoo ou aos pretendentes de Penélope, concluindo que:

“Todavia, a renúncia de Ulisses ainda não tem um caráter definitivo, mas apenas de adiamento: as vinganças que ele se proíbe, no mais das vezes ele as perpetra depois de uma maneira ainda mais perfeita: o sofredor é o paciente. (...) Já na paciência de Ulisses, e de maneira muito nítida após a matança dos pretendentes, a vingança se transforma num procedimento jurídico: é justamente a satisfação finita da ânsia mítica que se torna o instrumento objetivo da dominação. O direito é a vingança abdicante”⁷.

Quando se lê, no mesmo contexto, que “o direito das figuras míticas é o direito do mais forte”⁸, pode-se perguntar até que ponto isso se coaduna com o afirmado acima sobre ser o direito “a vingança abdicante”, já que nessas figuras míticas não há o cálculo típico das ações de Ulisses, mas tão somente uma explosão de violência. Na verdade, no percurso da primeira para essa última concepção existe um processo de “esclarecimento”, através do qual as relações de força se tornam algo muito mais sutil do que a pura e simples realização da violência mítica. Como anteriormente anunciado, esse processo se torna evidente pela análise feita por Adorno & Horkheimer do canto 9 da *Odisséia*, mais especificamente do episódio na ilha dos ciclopes.

Mais uma vez com o intuito de “refrescar a memória”, lembremos que, ao se ver, juntamente com seus companheiros, na iminência de ser devorado por Polifemo (que inclusive já tinha deglutido seis deles), Ulisses concebe o plano que salvaria sua vida e a dos seus homens remanescentes. Esse consistiu em embebedar o ciclope com

⁶ Ibidem, p. 63.

⁷ Ibidem, p. 246.

⁸ Ibidem, p. 64.

o irresistível vinho presenteado por Marão, filho do sacerdote Evantes, de modo que aquele adormecesse profundamente. Simplesmente matá-lo não seria efetivo, pois a pedra que fechava a caverna era tão pesada que só o próprio Polifemo poderia abri-la. Desse modo, o jeito seria cegá-lo de seu único olho, o que foi feito com um afiado bastão em brasa, ocasionando em Polifemo uma ruidosa fúria, a qual despertou os ciclopes vizinhos.

Nesse ponto, é importante lembrar que, antes de adormecer, ao receber de Ulisses o delicioso vinho, o ciclope quis saber o seu nome e o ardiloso herói lhe respondeu com uma palavra de sonoridade muito semelhante à do seu nome verdadeiro (Odiseu) – *oudeis* –, a qual quer dizer em grego “ninguém”. Como resultado dessa astúcia, quando os outros ciclopes indagaram Polifemo: “– Alguém está te matando?” e ele respondeu: “– Camaradas, é Nulisseu! Ninguém me agride, Ninguém me mata.”⁹ Tal resposta, naturalmente, despreocupou os ciclopes vizinhos que voltaram para suas respectivas cavernas, livrando Ulisses e seus homens da ameaça de serem por eles trucidados.

O resto da narrativa – assim como o ardil de Ulisses em relação ao seu nome – é bem conhecido: os hóspedes indesejados conseguem sair da caverna dependurados no ventre das gordas ovelhas do ciclope, ludibriando-o mais uma vez, já que ele passava a mão apenas no dorso dos animais para verificar se os invasores não estavam neles montados. Um detalhe dessa fuga é fundamental para o comentário de Adorno & Horkheimer, a saber, o fato de que, já embarcado na sua frota, juntamente com os companheiros, Ulisses quase pôs tudo a perder ao insistir em se identificar a Polifemo, que na sua reação furiosa, por pouco não conseguiu que as embarcações voltassem à praia trazidas pelas vagas do mar revoltado em virtude das pedras lançadas pelo Ciclope. Assim disse o herói: “– Ciclope, se um dia alguém dos mortais te perguntar pela causa de teu olho vazado – que vergonha! – diga-lhe que a façanha é de Odiseu, o Arrasa-Fortalezas, filho de Laertes, morador de Ítaca.”¹⁰

Essa irresponsável manifestação de Ulisses não fez com que ele deixasse de ser considerado por Adorno & Horkheimer um ícone do processo de esclarecimento,

⁹ Homero, *Odisséia. Telemaquia-Regresso-Ítaca*. Tradução do grego, introdução e análise de Donald Schuller. Porto Alegre. L&PM, 405.

¹⁰ *Ibidem*, 505.

desde que tomado – como não poderia deixar de ser – sob uma ótica inteiramente dialética. Isso porque, na mesma pessoa e, mais ainda, nas mesmas ações dessa pessoa encontra-se encerrada toda a dialética do esclarecimento: por um lado, Ulisses foi absolutamente racional no seu plano de salvar sua pele e a de seus homens, ludibriando quanto à semelhança entre “oudeis” e “Odisseus”: “O cálculo que Ulisses faz de que Polifemo, indagado por sua tribo quanto ao nome do culpado, responderia dizendo: ‘Ninguém’ e assim ajudaria a ocultar o acontecido e a subtrair o culpado à perseguição, dá a impressão de ser uma transparente racionalização”¹¹. Por outro lado, levando-se em conta a relevância, para o esclarecimento, do sujeito racional encarnado na figura de Ulisses, a auto-suspensão de sua identidade só seria admissível para ele enquanto temporária, tendo que ser resgatada exatamente diante daquele para o qual aquela suspensão ocorreu – o próprio Polifemo –, sob o risco de um mergulho no amorfo, que significaria, na prática uma desagregação psíquica possivelmente irreversível. Tendo justamente isso em vista, os autores da *Dialética do esclarecimento* afirmam que,

Na verdade, o sujeito Ulisses renega a própria identidade que o transforma em sujeito e preserva a vida por uma imitação mimética do amorfo. Ele se denomina Ninguém porque Polifemo não é um eu e a confusão do nome e da coisa impede ao bárbaro logrado escapar da armadilha: seu grito, na medida em que é um grito por vingança, permanece magicamente ligado ao nome daquele de quem quer se vingar, e esse nome condena o grito à impotência. Pois ao introduzir no nome a intenção, Ulisses o subtraiu ao domínio da magia¹².

Torna-se claro, aqui, o supramencionado “esclarecimento” no processo que vai da justiça mítica, mais assemelhada a um modo de vingança, à justiça tal como entendemos ainda hoje, mediatizada pela razão. Esse segundo tipo, no entanto, na medida em que se refere à razão-meio e não à razão-fim, é insuficiente para estabelecer a justiça propriamente dita, mas apenas o exercício de poder do mais astuto sobre os incapazes dessa astúcia, de um modo muito mais sutil do que a violência física envolvida nos atos de vingança no sentido tradicional. Levando-se em conta que uma das manifestações mais antigas da racionalidade instrumental foi exatamente o esvaziamento das relações substanciais entre nome e coisa – relação característica dos processos de magia –, compreende-se que o ardid de Ulisses é tão

¹¹ Adorno & Horkheimer, op. cit., p. 71.

¹² Idem.

anti-mitológico que chega a assustá-lo, obrigando-o a realizar a mencionada temeridade de se identificar e quase inviabilizar a tão engenhosamente planejada fuga.

Para Adorno & Horkheimer,

A astúcia da autoconservação vive do processo que rege a relação entre a palavra e a coisa. Os dois atos contraditórios de Ulisses no encontro com Polifemo – sua obediência ao nome e seu repúdio dele – são, porém, mais uma vez a mesma coisa. Ele faz profissão de si mesmo negando-se como Ninguém, ele salva a própria vida fazendo-se desaparecer.¹³

Subjaz à argumentação dos autores a ideia de que o esclarecimento unilateral, tal como se realizou na civilização ocidental, gerou a situação, facilmente reconhecida nas relações capitalistas de trabalho de hoje, segundo a qual a justiça se faz pelo pagamento de salário ao empregado, que fora dessas relações é dono de sua vida e livre para fazer o que quiser, desconsiderando que a violência mítica continua à espreita no fato de que parte do seu trabalho não é paga pelo salário, apropriando-se dessa parcela do que é produzido o proprietário dos meios de produção – o capitalista. Em que pese a relevância desse ponto de vista, ele não é desenvolvido na *Dialética do esclarecimento*, ainda que se insinue muitas vezes ao longo da obra. Numa passagem em que é sugerido mais explicitamente, refere-se à origem remota desse procedimento: “A astúcia como meio de um troca onde tudo se passa corretamente, onde o contrato é respeitado e, no entanto, o parceiro é logrado, remete a um modelo econômico que aparece, senão nos tempos míticos, pelos menos na aurora da antiguidade (...)”¹⁴.

Depois de termos visto que, no *epos* grego antigo na versão de Hesíodo, já se via claramente que, no âmbito humano, as relações não deveriam ser regidas pela força física como ocorre no mundo animal, mas mediadas pela racionalidade, e que sua versão homérica – especialmente a *Odisseia* – comporta uma interpretação como a de Adorno & Horkheimer, segundo a qual a neutralização da violência mítica mediante certo regime do uso da razão significou um “esclarecimento” unilateral, por meio do qual a violência pode continuar a ser exercida, ainda que não necessariamente pelo fisicamente mais forte, pode-se perguntar: em que condições se realizaria a verdadeira justiça?

¹³ Ibidem, p. 65 et seq.

¹⁴ Idem.

Uma possível resposta a essa pergunta já foi sugerida acima, a saber, a racionalidade a ser estabelecida como mediadora das relações não deveria se circunscrever à instrumentalidade, mas estar voltada para os fins, nos termos definidos no indispensável ensaio de Horkheimer, denominado “Meios e fins”. Nele, o autor define a racionalidade-meio como “razão subjetiva”, na medida em que se expressa como método, na mente de um indivíduo, para ajustar meios a fins imediatos, bem ao estilo das estratégias de Ulisses para superar as dificuldades que se lhe apresentam:

Mas a força que definitivamente torna ações razoáveis possíveis é a faculdade de classificação, inferência e dedução, independente do conteúdo específico – o funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento. Esse tipo de razão pode ser chamada de razão subjetiva. Ela é essencialmente concernida a meios e fins, com a adequação de procedimentos a propósitos mais ou menos tomados como evidentes e supostamente autoexplicativos.¹⁵

Essa tipo de razão tem como contraponto o que Horkheimer entende como “razão objetiva”, a saber, um modelo de racionalidade impresso nas coisas, a qual, era na Antiguidade e na Idade Média tão evidente quanto o é hoje a razão subjetiva e, a partir do advento da Modernidade veio progressivamente perdendo força até a situação presente, na qual uma pessoa comum sequer compreende o seu conceito. Nas palavras do autor: “Essa visão afirmava a existência da razão como uma força não apenas na mente do indivíduo, mas também no mundo objetivo – nas relações entre seres humanos e entre classes sociais, nas instituições sociais, na natureza e nas suas manifestações”.¹⁶

É importante observar que, para Horkheimer, onde imperava a razão objetiva, ela nunca prescindiu da razão subjetiva, mas apenas a circunscreveu como parcial e subordinada às suas necessidades. Naturalmente, não é possível desenvolver esse riquíssimo ponto de vista do autor em relação à discussão que foi feita aqui. A título de conclusão, no entanto, fica a indicação de que a deficiência das maquinações de Ulisses se encontra no fato de que elas foram suficientes para livrá-lo dos encantamentos das figuras míticas (como no caso dos lotófagos, de Calipso e de

¹⁵ Max Horkheimer, “Means and Ends”, In: *Eclipse of Reason*. Nova York, Continuum Publishing Company, 1974, p. 3.

¹⁶ *Ibidem*, p. 4.

Circe) e até mesmo da morte (como no caso dos ciclopes e das sereias), mas não para o estabelecimento de uma justiça sem adjetivos, pesando contra o astucioso herói a suspeita de que suas ações eram uma espécie *sui generis* de vingança, na qual as potências míticas eram como que neutralizadas por seus ardis – e nisso ocorria uma espécie de esclarecimento (do tipo “unilateral”) –, sem que se instaurasse algo que, segundo os padrões que atualmente são considerados ideais, pudesse ser reconhecido como direito no sentido estrito do termo.