

## **APOLO DE DUAS FACES**

*Renato Nunes Bittencourt*

### **RESUMO**

Neste artigo analisamos as críticas de Giorgio Colli sobre a interpretação nietzschiana acerca da tipologia valorativa do princípio apolíneo, expressão de uma experiência ética e religiosa caracterizada pelo rigoroso respeito pela justa-medida. Para Colli, Nietzsche apenas se deteve nos postulados caracteres serenos do apolinismo, desviando-se das suas qualidades terríveis. Todavia, com base nos próprios textos de Nietzsche, criticamos essa tese, pois o filósofo alemão apresenta em suas obras helenísticas evidentes contribuições para a compreensão do apolinismo como uma experiência marcada também pela violência.

**Palavras-chave:** Nietzsche; Apolinismo; Giorgio Colli; Helenismo.

### **Introdução**

Nietzsche identifica no princípio apolíneo a grande potência engendradora da cultura grega da Antiguidade. Com efeito, para defender tal perspectiva, Nietzsche se pauta na tradição mítica que proclama a instauração da era olímpica como superação do titanismo, marcado pela afirmação do caos e pela destruição desenfreada de todo tipo de expressão de vida.<sup>80</sup> O titanismo estava imediatamente associado a um modelo de interpretação afetiva e moral da existência pautado sobremaneira pelo pessimismo prático e pela tristeza, estados depressivos decorrentes da compreensão terrível da efemeridade da condição humana (NIETZSCHE, 1993, p. 41). A própria ideia de “titã”, se nos pautarmos numa breve reflexão filológica grega, já denota a presença de uma

---

<sup>80</sup> Contextualizando esse tema com a tradição mítico-poética, cabe ressaltar que Hesíodo enuncia na *Teogonia*, v. 116, que o primeiro existente foi o Caos.

disposição afetiva marcada pelos impulsos de vingança, pois a palavra “titã” vem do grego *titen*, “vingado”.

O titanismo, enquanto visão de mundo, expressa simbolicamente o intenso medo do indivíduo grego diante do deparo do tremendo poder de transformação da realidade natural, poder esse exercido pela imposição de uma violência coercitiva, que viola as mais basilares esferas de justiça. Os Titãs são forças brutais, elementares, nas quais o espiritual é pressentido pela consciência da humanidade grega apenas em estado rudimentar (GRIMAL, 1987, p. 28).

Conforme Nietzsche realça, essa compreensão tenebrosa acerca da existência levaria o povo grego ao completo estatelar de sua própria pujança criadora, se porventura esse posicionamento diante da vida não fosse satisfatoriamente transformado, abrindo caminho assim para o desenvolvimento de uma nova interpretação da realidade: a valorização os elementos da vida, da criação, de uma natureza divinizada nos seus inúmeros modos de expressão, que encontra na luz solar a sua radiação vital (NIETZSCHE, 1993, p. 37).

O princípio apolíneo estabiliza o mundo grego assolado pelas misérias medo e da tristeza, que retiravam desse solo sagrado a sua vitalidade e beleza naturais. Com efeito, como uma cultura alojada em um território tão belo e aprazível poderia continuar vivendo subjugado pelo terror, pela doença, pela violência selvagem, em suma, sob condições tão ásperas? Era em verdade uma grande contradição para a ordem olímpica de mundo existir uma cultura calcada no pessimismo existencial e na submissão ao arbítrio titânico, enquanto havia tanta beleza disponível em cada fragmento da natureza circundante da Grécia.

### **Apolo, o pacífico**

O mito apolíneo, tal como exposto na épica homérica e na narrativa teogônica hesiódica, é a capacidade humana de representar o suposto lado grotesco da existência através de uma forma bela, por meio da expressão imagética do divino, que se representa

espaço-temporalmente sempre na sua configuração harmoniosa da beleza, uma condição indispensável para que a essência apolínea se revele na sua plenitude. Se houve outrora uma era de trevas, o incentivo aos grandes feitos humanos e a dignidade do trabalho tornam a vida humana bela e plena de alento de criação. Graças ao mito divino dos deuses olímpicos, o mundo grego perdeu a sua coloração terrífica. Pierre Grimal, em *A Mitologia Grega*, corrobora essa ideia ao afirmar sobre a cultura grega que, “graças ao mito, o sagrado perdeu os seus terrores” (GRIMAL, 1987, p. 12).

A importância do poder simbólico do mito é que ele revela a sacralidade absoluta porque relata a atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra deles, assim como descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo.<sup>81</sup> A esfera olímpica, ao solapar a arbitrariedade desenfreada dos velhos Titãs, proporciona o florescimento de uma nova era na Hélade, marcada pela alegria, pela beleza, pela luminosidade e pelo encantamento do indivíduo diante do mundo circundante, que se torna a partir de então um solo sagrado que preconiza a plenitude de todos os viventes. Zeus é proclamado pela tradição mítica como a divindade maior que comandaria a partir de então os rumos do universo, estabelecendo do Olimpo a sua autoridade e poder sobre todas as coisas (HESÍODO, *Teogonia*, vs. 881-937).

Essa nova era se estabelece quando Zeus sobrepuja o seu violento progenitor na “Titanomaquia”, eliminando da face da Terra a estirpe dos selvagens e malévolos Titãs (HESÍODO, *Teogonia*, vs. 617-721). Os valorosos deuses do Olimpo fizeram triunfar a ordem, o direito e a beleza. A Titanomaquia e a Gigantomaquia são o testemunho, para os gregos, de que seu mundo se impôs a algo estranho; é o símbolo da vitória grega sobre o mundo bárbaro, sobre a força bruta e sobre o horror (SNELL, 2005, p. 33). Em verdade essa é uma nova criação do mundo, pois que a partir dessa era de supressão do medo e das trevas, a vida aflora em sua exuberância divina. Todo processo de criação brota de um

---

<sup>81</sup> Essa questão é tratada de forma diligente por Mircea Eliade em *O Sagrado e o Profano*, mais especificamente na p. 86.

estado de plenitude. Os deuses criam por um excesso de poder, por um transbordar de energia (ELIADE, 2001, p. 86). É Apolo, a expressão divina do belo, da harmonia, do equilíbrio e da justiça, que seria, segundo a interpretação nietzschiana, considerado como o artífice da instauração da nova ordem divina na Hélade: “O mesmo impulso, que se materializou em Apolo, engendrou todo o mundo olímpico e, nesse sentido, Apolo deve ser reputado por nós como o pai desse mundo” (NIETZSCHE, 1993, p 35).

Conforme o entusiástico comentário de W. F. 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 manifesta de forma mais clara” (OTTO, 2005, p. 68).<sup>82</sup> Por essas qualidades, Apolo é proclamado por Homero na *Ilíada* (Canto XIX, v. 413) como o melhor dos deuses. Como forma de se contrapor aos tenebrosos horrores titânicos, a cultura olímpica institui um meticuloso sistema de conduta baseado na moderação e no equilíbrio das ações individuais. Trata-se da concretização da “justa medida”.<sup>83</sup> Essa prédica proclamava a rigorosa necessidade do grego apolíneo viver no mais puro equilíbrio das suas ações, a fim de evitar a realização de atitudes similares aos excessos titânicos, que poderiam conduzir o povo grego ao declínio de sua vitalidade criadora e das suas instituições sociais.

Para se efetivar tal projeto de moderação ética, se tornava necessário que o grego conhecesse os limites da sua própria individualidade, separando-a minuciosamente da esfera do “outro”. Certamente a grande importância da compreensão consciente dos próprios limites pessoais consistia no fato de que ela impedia justamente que um dado indivíduo cometesse ações que comprometessem a integridade física e a propriedade privada das demais pessoas. Nessas condições, para que alguém possa agir socialmente de

---

<sup>82</sup> É digno de nota que Walter Burkert, em *Religião Grega na época clássica e arcaica*, p. 285, corrobora essa ideia de W. F. Otto.

<sup>83</sup> Há que se destacar que a prédica apolínea da “justa medida” se perpetuaria ao longo do desenvolvimento ético da cultura grega na atividade filosófica de Aristóteles, o qual, na sua *Ética a Nicômacos*, II, 6, 1206 a-b, define a ação virtuosa como aquela que se mantém racionalmente equilibrada entre dois extremos viciosos, o excesso e a falta.

maneira equilibrada e convenientemente justa, é necessário que essa pessoa, primeiramente, conheça intrinsecamente a si mesma. Daí decorre a justificativa para as celebérrimas prédicas “nada em excesso” [*Méden Agan*] e “conhece-te a ti mesmo” [*Gnothi Sauton*].<sup>84</sup> Essas sagradas sentenças encerram de forma precisa a essência vital do espírito apolíneo. Conforme argumenta Nietzsche,

Esse endeusamento da individuação, quando pensado sobretudo como imperativo e prescritivo, só conhece uma lei, o indivíduo, isto é, a observação das fronteiras do indivíduo, a medida no sentido helênico. Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida, e, para poder observá-la, o autoconhecimento (NIETZSCHE, 1993, p. 40).

Tais prédicas foram representadas historicamente no pórtico do Templo de Delfos, local sagrado considerado pela religiosidade olímpica como o grande centro do mundo, pois que situado junto ao umbigo da terra (ônfalo), santuário no qual os antigos gregos ouviam a sabedoria do mais importante oráculo apolíneo; este seria uma tentativa humana de controlar e compreender o seu destino, suprimindo assim o terror humano diante das adversidades da vida cotidiana, nem sempre caracterizada pela segurança e pelo domínio das situações de risco que ameaçam a existência individual e coletiva.<sup>85</sup>

A moderação apolínea da conduta humana evita o cometimento de deslizos que podem levar um indivíduo a se envolver em situações inextricáveis, cujo resultado final não raro era a morte. O ato de se conhecer a si mesmo, por sua vez, significa a limitação

---

<sup>84</sup> Essa prédica, importante destacarmos, serviu de mote para o pensamento socrático-platônico na sua busca pela racionalidade e a sua inerente supervalorização da lucidez da consciência humana, conforme podemos ver exposto em *Fedro*, 229e, *Filebo*, 48c, *Primeiro Alcibíades*, 124b.

<sup>85</sup> Para mais detalhes acerca dessa questão, vejamos os comentários de E. R. Dodds: “Sem Delfos a sociedade grega mal teria conseguido suportar as tensões às quais estava sujeita na era arcaica. A esmagadora atmosfera de ignorância e de inseguranças humanas, o horror do *phthonos* divino e do *miasma* – o peso acumulado de tudo isso teria sido insuportável sem a segurança que um conselheiro divino onisciente poderia oferecer, segurança de que por detrás do casos aparente havia conhecimento e finalidade” (DODDS, 2002, p. 81). Para uma compreensão pormenorizada da formação histórica do Templo de Delfos, é de grande importância a leitura da obra de Luiz Alberto Machado Cabral, *O Hino Homérico a Apolo*, na qual o autor, entre as páginas 59-76, dedica uma série de considerações historiográficas e filológicas sobre esse renomado santuário apolíneo.

rigorosa do humano na sua própria condição existencial, de tal modo que ele não atravesse as fronteiras do divino, subentendo-se, com isso, um reconhecimento do poder e da magnificência dos deuses (SNELL, 2005, p. 185). A sabedoria começa com a consciência da finitude e da precariedade de qualquer vida humana (ELIADE, 1978, p. 94). Cabe ao homem aprender a viver na obediência harmoniosa aos códigos estabelecidos pelos deuses, que assim o determinam não como uma forma de exercerem um jugo tirânico sobre a humanidade, suprimindo as suas mais ínfimas manifestações de singularidade, mas pela própria compreensão de que ao menor gesto desmedido, toda a ordem civilizada ameaça ruir. Hesíodo expõe em *Trabalhos e Dias*, vs. 210-216: “Louco quem pretende medir-se com os mais poderosos; vê-se privado da vitória e à vergonha associa sofrimentos”

O conhecimento de si no apolinismo não é uma interpretação psicológica, a constituição de um mundo interior, uma consciência reflexiva, mas um espelhamento na figura, na imagem do deus, um jogo de espelhos, pelo qual o homem se vê como belo reflexo do deus da beleza e da medida, que ele mesmo criou (MACHADO, 2006, p. 209).<sup>86</sup> “Procurei e investiguei a mim mesmo”, disse Heráclito (Fragmento 101 DK), abrindo mão do saber dedutivo e demonstrativo transmitido pela pretensa sabedoria dos intelectuais de sua era. Conforme Nietzsche destaca, “Apolo quer conduzir os seres singulares à tranquilidade precisamente traçando linhas fronteiriças entre eles e lembrando sempre de novo, com suas exigências de autoconhecimento e comedimento, que tais linhas são as mais as leis mais sagradas do mundo” (NIETZSCHE, 1993, p. 68). Afinal, elas proporcionam a estabilidade e a segurança de um mundo sustentado pelo apego aos aspectos

---

<sup>86</sup> Walter Burkert elabora reflexão semelhante em *Religião grega na época clássica e arcaica*, p. 294.

ordenados da natureza, perante a qual passamos a viver em estado de respeito e harmonia.<sup>87</sup>

De acordo com a exortação de Hesíodo, todos devemos escutar a justiça e não alimentar a insolência, que é um mal tanto para o homem de baixa condição como também para o nobre, que pela jactância é esmagado (HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, vs. 213-215). Já Heráclito diz que a insolência é preciso extinguir, mais do que o incêndio (Fragmento 43 DK). A sapiência grega desde os seus primórdios evidencia a importância de uma conduta moderada em todas as ocasiões, uma prédica de rigor, inexorável.

A partir do momento em que a esfera apolínea valorizava a prática da “justa medida”, todas as instituições sociais da cultura grega da era olímpica elaborariam expressões imediatamente vinculadas a esse modo do indivíduo vivenciar harmoniosamente a realidade e se relacionar de maneira honesta e segura no âmbito social com os demais indivíduos. Como expõe Hesíodo em *Trabalhos e Dias*, vs. 471-472: “A Boa ordem é o melhor dos bens / para os homens mortais e a desordem o pior dos males”.

A imagem simbólica que podemos fazer de Apolo, para Nietzsche, é a da divindade que consagra e purifica o Estado Grego diante de todas as influências destrutivas que pretendiam abalá-lo de sua firme estrutura social (NIETZSCHE, 1996, p. 57); sua consciência divina de ordem e equilíbrio não se coadunava com a discórdia titânica nem com a visão de mundo macabra transmitida por essa esfera incivilizada.

Esse processo de comedimento da atividade humana em sua vida cotidiana decorre da compreensão do espírito de equilíbrio proporcionado pela vivência religiosa apolínea, que, para maior glória da saúde e da beleza, de modo algum suprime o valor da criação artística. Arte e religião estavam intimamente ligadas para os gregos antigos, ou

---

<sup>87</sup> Para enriquecimento da ideia acima enunciada, vejamos como Hesíodo encerra *Trabalhos e Dias* através de uma prédica muito bela: “Afortunado e feliz é aquele que, todas essas coisas / conhecendo, trabalha sem culpa perante os imortais, / consultando as aves e evitando transgredir as normas” (vs. 826-828).

melhor, eram idênticas. O mesmo instinto que produz a arte produz a religiosidade grega. A arte é a florescência, a plenitude da natureza, que somente se torna divina através de sua ligação com a arte (HÖLDERLIN, 1994, p. 82).

Devemos dizer que as regras da justa medida, quando aplicadas em uma forma individualizada, levam a uma configuração física que se constitui de maneira plenamente bela, pois que o equilíbrio decorre da harmonia, e esta sempre se expressa plasticamente de maneira bela. Aliás, é importante destacarmos que a beleza é expressão da harmonia das formas perfeitas de um corpo, da rígida proporção eqüitativa das suas partes. Nada pode destoar na estrutura plástica desse corpo, a fim de que nele se expresse a perfeita proporcionalidade equilibrada do belo. Winckelmann, ao analisar a beleza intrínseca da arte grega, afirma “que a influência de um céu sereno e puro se fazia sentir desde a mais tenra idade, mas os exercícios físicos, praticados em boa hora, davam forma nobre à sua estrutura corporal” (WINCKELMANN, 1993, p. 41).

Os gregos são justamente admiráveis por seu senso de beleza, de estrutura, de beleza e de ordem. Essa representação da beleza do corpo milimetricamente proporcional pode ser encontrada na escultura, uma modalidade artística genuinamente apolínea, pois o escultor grego da era olímpica, ao imaginar a exuberância gloriosa das divindades, expressava plasticamente essa qualidade de beleza inigualável, respeitando justamente as regras da forma perfeita.<sup>88</sup> Segundo 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

---

<sup>88</sup> Para a compreensão pormenorizada desse tema podemos aproveitar a contribuição de Maria Cristina dos Santos de Souza, que em seu ensaio “A arte apolínea como expressão da natureza enquanto instinto político (Estado) na obra de Friedrich Nietzsche”, p. 90, afirma que “Os cidadãos gregos se espelhavam no brilho e na perfeição dos deuses para alcançar a superioridade humana. Entretanto, eles nunca poderiam desejar possuir a mesma intensidade do brilho divino. Era imperativo que essa beleza e resplandecência divina fossem transpostos para o domínio humano, como “justa medida”. Espelhando-se nos deuses, os homens deveriam procurar a perfeição nos limites de sua existência enquanto individualidade, os quais podiam somente ser delimitados pelas leis da *pólis*, expressão imediata dessa ética do respeito ao equilíbrio natural nas normas políticas”

exigência, só é possível onde a medida, o limite é cognoscível (NIETZSCHE, 2005, p. 22).

Os gregos apolíneos, ao enaltecerem o resplendor dos deuses olímpicos, projetavam nestes a manifestação miraculosa das belas formas, pois que estas, quando imaginadas e contempladas pela mente humana, proporcionavam ao indivíduo a aquisição de um estado de bem-estar afetivo. Como adendo ao tema tratado, vejamos o comentário de Gianni Vattimo: “Os deuses olímpicos são o meio com que os gregos suportam a existência, da qual viram a caducidade, a alternância dolorosa de vida e morte, sofrendo-as profundamente por causa de sua exasperada sensibilidade” (VATTIMO, 1990, p.17)

Nas figuras gregas o mais nobre contorno une ou circunscreve todas as partes da mais bela natureza e das belezas ideais; ou melhor, o contorno é, nos dois setores, o conceito mais elevado (WINCKELMANN, 1993, p. 49). Para esses gregos, o sentido da existência espelhava-se nos deuses, pois tudo o que há de grande e vivo no mundo neles se manifesta límpida e claramente. Nenhum elemento vital e natural é rejeitado e todas as forças agem, também entre os deuses olímpicos, não de forma sombria e tormentosa, mas serena, livre e pacificada (SNELL, 2005, p. 38). A visualização contemplativa da beleza motivava a instauração do júbilo pelo existir na consciência popular do apolinismo, apaziguando os seus afetos de tensão e de medo diante da percepção terrífica da mutabilidade do mundo (NIETZSCHE, 1993, p. 40). A arte apolínea, cultuadora da expressão de beleza na aparência das formas, visa então estabelecer a quietude do ânimo individual, tornando a vida cotidiana de todo indivíduo plenamente aprazível de ser vivida. “Assim como as profundezas do mar permanecem sempre calmas, por mais furiosa que esteja a superfície, da mesma forma a expressão nas figuras dos gregos olímpicos mostra, mesmo nas maiores paixões uma alma magnânima e ponderada.” (WINCKELMANN, 1993, p. 53). De fato as obras gregas apolíneas, primando pela beleza de suas formas,

“expressavam uma nobre simplicidade e uma grandeza serena” (WINCKELMANN, 1993, p. 53).

A intensa luz natural contida na gloriosa divindade de Apolo banhava de tranqüilidade o âmago do homem olímpico, que projetava no mundo circundante a beleza harmônica do deus, representada principalmente no mundo dos sonhos, estado de consciência por excelência para a manifestação da cintilação mágica do espírito apolíneo (NIETZSCHE, 1993, p. 28). Lucrécio já destacara que foi no sonho que se apresentou ante os homens as esplendorosas figuras dos deuses (*Da Natureza*, V, vs. 1169-1182). Apropriando-se dessa ideia, Nietzsche salienta que

Essa alegre necessidade da experiência onírica foi do mesmo modo expressa pelos gregos em Apolo: Apolo, na qualidade de deus dos poderes configuradores, é ao mesmo tempo o deus divinatório. Ele, seguindo a raiz do nome “o resplendente”, a divindade da luz, reina também sobre a bela aparência do mundo interior da fantasia (NIETZSCHE, 1993, p. 29).

O sonho é também uma mensagem divina, conforme diz Homero (*Ilíada*, Canto I, v. 63). Através dessa suave ilusão apolínea que confortava e apazigua o coração do homem apolíneo, os tormentos, as dores e os sofrimentos da vida foram revestidos como que por uma espécie de véu brilhante que exibia somente a glória e a beleza do mundo, impedindo assim que este indivíduo apolíneo imergisse na desordem titânica, marcada pela mera contingência e pela ausência de um fundamento teleológico do existir. Isso não significa que o apolinismo possuísse uma compreensão de progresso da cultura humana enquanto expressão de um aprimoramento moral e civilizatório conquistado no decorrer do tempo, pois a mais bela eternidade aspirada pelo grego apolíneo era a conquista de um renome imorredouro. A finalidade maior dessa cultura luminosa era, portanto, afirmar a divindade da beleza, representada na harmonia das formas equilibradas dos corpos e na sobriedade das próprias ações humanas. De acordo com a explanação de Rosa Maria Dias sobre o esplendor apolíneo,

Apolo é o nome grego para a faculdade de sonhar; é o princípio de luz que faz surgir o mundo a partir do caos originário; é o princípio ordenador que, tendo domado as forças cegas da natureza, submete-as a uma regra (DIAS, 1994, p. 26).

A visão do sofrimento e a consciência de absurdidade da vida bloqueavam o ímpeto do homem grego para a ação, o que impedia o desenvolvimento sadio da cultura olímpica, pois esta se constituiu através do somatório dos esforços singulares dos homens criativos que derrotam as adversidades tenebrosas da existência. A associação de Apolo com o poder vivificador da luz do Sol vitalizava as disposições de ânimo dos antigos gregos, uma vez que a claridade do dia expulsava da vista de cada indivíduo a fixação da consciência na obscuridade da vida. Por sua vez, a experiência do sonho apolíneo velava a verdade essencial de um mundo marcado pela constante destruição e discórdia que se aniquilava todo tipo de expressão da vida, através de sutis artifícios de encanto e ofuscamento da visão de dor que afligia o antigo homem grego (NIETZSCHE, 1993, p. 29).

A magnitude da bela forma exerce um poder de encantamento das disposições cognitivas e afetivas do ser humano, fazendo-o se alegrar diante da contemplação da exuberância da natureza, do grande ordenamento existente na configuração de todos os processos vitais (NIETZSCHE, 1993, p. 40). Poderíamos dizer, sob certa perspectiva, que esse culto ao belo motivava uma espécie de fuga do indivíduo grego diante das circunstâncias mais problemáticas do seu existir cotidiano, o que concede ao princípio de beleza um efeito lenitivo dos desgostos afetivos do grego apolíneo; entretanto, o desvio do olhar desse indivíduo diante da realidade contraditória e dilacerante não era motivado por questões ascéticas, negligenciadoras dos valores do corpo e da própria vida como um todo, mas sim por uma necessidade afetiva da cultura olímpica direcionar o seu enfoque de consciência cotidiana para as condições que reforçavam as disposições ativas de sua conduta.

O processo onírico apolíneo velava ao indivíduo a realidade brutal do mundo, marcada pela constante destruição e discórdia que aniquilava todo tipo de expressão da

vida, através dos sutis artifícios da ilusão, que proporcionavam o encantamento das disposições pessoais mediante a violenta percepção da dor (NIETZSCHE, 1993, p. 29). O homem apolíneo percebia no mundo harmonizado pela ordem olímpica uma realidade divina que se torna visível e nitidamente compreensível, revelada através das belas formas. Conforme argumenta W. F. OTTO: “Essa cosmovisão da poesia homérica é clara e coerente. Em parte alguma ela enuncia fórmulas conceituais à maneira de um dogma; antes se exprime vivamente em tudo que sucede, em tudo que é dito e pensado” (OTTO, 2005, p. 11). O mundo homérico enaltece a simplicidade da beleza, instância capaz de diluir a complexidade das circunstâncias determinantes da realidade, em favor do apaziguamento interno de cada ser humano. Segundo a interpretação inquiridora de Nietzsche,

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 tranqüilidade 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).

Como Homero, sendo 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 nos 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 (*Iliada*, Canto V, vs.889-898). Na própria narrativa homérica se enuncia a ideia de que a guerra é um mal (*Iliada*, Canto XIX, vs. 221-224) Esse tipo de guerra mortal, que em geral não era movido por qualquer propósito cultural, encontra ressonância imediata na ação sempre destrutiva da anteriormente citada “Má Éris”, que

jamais proporciona algo benfazejo para os homens (HESÍODO, *Trabalhos e Dias*, v. 16). Nietzsche, vislumbrando uma solução para esse enigma grego, enuncia a seguinte indagação: “Por que todo mundo grego se regozijava com as imagens de combate da *Ilíada*?” (NIETZSCHE, 1996, p. 75).

Uma possibilidade de respondermos tal aporia 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 encarar 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 permanente, 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.

Tombar gloriosamente numa batalha era a maior dádiva que poderia ser conquistada por um grego apolíneo, pois essa morte era o distintivo de nobreza dos heróis, que se elevavam acima da grande massa dos homens comuns, incapazes de inscreverem os seus nomes nos registros imortais da memória coletiva.<sup>89</sup> A morte perpetua a imagem esculpida na lembrança dos semelhantes; concluída, perdura na mente dos pósteros (SCHÜLER, 2004, p. 35). A glória dos homens é palavra viva, levada aos ouvidos da posteridade pelas mil vozes da fama (LORAUX, 1988, p. 22-23).<sup>90</sup> Hesíodo, aliás, fizera da fama uma deusa, justamente por também compactuar com a importância

---

<sup>89</sup> Ressalto que Marcel Detienne apresenta comentários esclarecedores sobre o tema da glória em *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*: “Em uma civilização de caráter agonístico, pode parecer paradoxal que o homem não se reconheça diretamente em seus atos. Porém, na esfera do combate, o guerreiro aristocrático parece obcecado por dois valores essenciais, *Kléos* e *Kudos*, dois aspectos da glória. *Kudos* é a glória que ilumina o vencedor; é uma espécie de graça divina instantânea. Os deuses concedem-na a alguns e negam-na a outros. Ao contrário, *Kléos* é a glória que passa de boca em boca, de geração em geração. Se o *Kudos* descende dos deuses, o *Kléos* ascende até eles” (DETIENNE, 1988, p. 19)

<sup>90</sup> Para mais detalhes dessa questão, Cf. Fábio de Souza Lessa, *O Feminino em Atenas*, p. 75.

dessa experiência da lembrança na vivência cultural dos gregos antigos (*Trabalhos e Dias*, v. 763-764). A morte pode ser considerada como o último grau iniciático do herói no seu processo de elevação acima da efemeridade da condição humana e a sua divinização.<sup>91</sup>

A glória tornava o herói simbolicamente similar aos deuses.<sup>92</sup> Celebrados pelos aedos, os nomes dos heróis, contrariamente aos de outros mortos, que se fundem sob a terra na massa indistinta e esquecida dos *nónymnoi*, dos “sem-nome”, permanecem vivos para sempre, radiantes de glória, na memória de todos os gregos (VERNANT, 2006, p. 47). Na concepção de mundo apolínea, morrer gloriosamente no meio da luta significaria para o herói alcançar o almejado estado apoteótico, no qual este valoroso homem se tornaria uma espécie de monumento incólume perante o olhar de sua sociedade, mais imponente e imperecível que uma estátua de bronze ou pedra. Desse modo a grande roda transformadora de todas as coisas existentes seria incapaz de fazer o povo olvidar a magnitude dos feitos dos homens valorosos. Não se pode considerar completamente morto quem é honrado em cantos épicos, de ampla circulação nas cidades gregas, pois a morte do grande homem não é total quando sua lembrança perdura na fala coletiva (SCHÜLER, 2004, p. 57).

### **Apolo, O Terrível**

A cultura apolínea, apesar de ter conquistado essa ordem social de paz mediante a imposição de severas medidas punitivas contra os infratores das regras estabelecidas, não exigia dos indivíduos o cumprimento doentio da ordem divina, pois que, atuando de maneira tensa e insegura, o grego faria o estado apolíneo ruir sob sua própria estrutura social. A necessidade de se manter a estabilidade na cultura apolínea decorria não de uma

---

<sup>91</sup> Junito de Souza Brandão, em *Mitologia Grega*, v. III, p. 64 desenvolve uma importante reflexão sobre a singularidade do herói, que encontra a sua glória maior na sua própria morte, fato este que o aproxima da majestade da condição divina.

<sup>92</sup> Como adendo ao tema apresentado, é pertinente a leitura de *Homero. Introdução aos poemas homéricos*, de Jacqueline de Romilly, especialmente o capítulo “Os heróis semelhantes aos deuses”, p. 87-97.

mera adequação do indivíduo ao sistema legal vigente, mas da própria harmonia individual aprimorada pelo respeito aos princípios apolíneos. Por conseguinte, a pessoa que vive em estado de paz íntima encontra nas regras sociais, que favorecem justamente a segurança da coletividade, o correlato externo de sua própria serenidade, evitando assim de cometer qualquer atitude que viole o sistema de bem-estar comunitário.

O Estado grego em sua configuração apolínea, quando se encontrava na necessidade de coibir os excessos de alguns indivíduos, seja na vida social cotidiana ou mesmo nas atividades religiosas, realizava tais funções não como uma forma de obter vingança sobre essas ações desequilibradas, mas para manter a ordem social favorável para todos aqueles que estivessem inseridos no âmbito da coletividade grega.

É de grande importância observar que Giorgio Colli, colega de Mazzino Montinari na elaboração da portentosa edição crítica das obras completas de Nietzsche - *Kritische Studienausgabe (KSA)*, afirma em seu ensaio *O nascimento da Filosofia*, p. 12-13, que Nietzsche apenas se detivera, na sua interpretação do apolinismo, nos seus aspectos mais beatíficos, deixando de lado a também força terrífica de Apolo, quando tal se fazia necessária para coibir as ações desmedidas dos indivíduos.

A objeção de Colli não é de modo algum pertinente se enfocarmos o fato de que, no decorrer de *O nascimento da Tragédia*, sobretudo no § 4, encontramos apontamentos de Nietzsche acerca da rigidez da lei apolínea diante da punição dos violadores das prédicas da justa medida, assim como a associação do apolinismo ao uso da força quando se objetivava a consecução dos seus objetivos civilizatórios; mais ainda, o fato do apolinismo preconizar ao indivíduo a prática de uma rígida conduta pessoal no cotidiano, a fim de se evitar o desequilíbrio de forças em decorrência de uma ação inseqüente, evidencia a compreensão nietzschiana sobre a severidade ética de Apolo. Ora, porventura Nietzsche não destaca dois episódios míticos que demonstram o aspecto terrífico de Apolo? Mais precisamente, ao citar participação do deus no aniquilamento dos seis filhos de Níobe, enquanto sua irmã Ártemis se encarregara de aniquilar as seis filhas da infeliz

mãe, que cometera o desatino de se vangloriar de sua fertilidade perante Leto, mãe dos deuses punidores, que realizaram tal ato para glorificarem sua mãe diante da infeliz mortal:

Pois de comer se lembrou até mesmo a de belos cabelos,/Níobe, quando perdeu no palácio seus doze rebentos,/seis filhas mais moças, seis filhos no viço da idade.-/A estes Apolo frecheiro matou com seus dardos, pois contra/ Níobe estava agastado; as donzelas por Ártemis foram/ mortas, que a Leto de traças venustas a mãe se gabava/ de tantos filhos ter tido, enquanto a outra só dois concebera,/ os mesmos dois que, com serem tão poucos, aos doze mataram./ (HOMERO, *Ilíada*, Canto XXIV, vs. 602-609).

Não podemos esquecer também que Nietzsche, em seu ensaio “A Disputa de Homero” (compilado em *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*) descreve a reparação que Apolo exerce sobre Mársias, o sátiro que se gabava de ser melhor músico que o deus. Ocorrendo uma competição para que estabelecesse quem de fato era mais habilidoso, Apolo derrota o sátiro, punindo-o com o esfolamento vivo: “Na luta de Tâmiris com as Musas, de Mársias com Apolo, no destino comovente de Níobe, aparece a oposição temporal das duas forças que nunca podem lutar entre si, a do homem e a do deus” (NIETZSCHE, 1996, p. 79). Nessa mesma obra, agora no texto “O Estado Grego”, na página 57 encontramos evidências explícitas da compreensão nietzschiana do poder normativo de Apolo diante dos gregos, quando o filósofo faz referência aos acontecimentos narrados nos versos 44-52 do Canto I da *Ilíada* de Homero, quando este descreve a punição imposta pela divindade aos guerreiros gregos de Agamenon que macularam o sagrado solo de Tróia, obtendo como ato reparador de Apolo as flechas portadoras de peste, que aniquilam tanto os animais como os próprios homens gregos. Conforme salienta Marcel Detienne sobre a ambivalência da ação catártica de Apolo,

Sua arte extrema não é purificar, mas construir o puro com o impuro, mostrando audazmente como, desde o mais informe, dá-se um caminho sem memória, criar o puro novo começo de uma fundação que deseja considerar-se duradoura (DETIENNE, 2001, p.261).

Ao contestar a perspectiva apolínea proposta por Nietzsche, Giorgio Colli também utiliza como pano de fundo a narrativa homérica desses versos do Canto I da *Ilíada*. Todavia, o que Colli se esquecera de dizer é que, na sua ação normativa, Apolo, mesmo quando trazia a morte para aqueles que agiam de maneira contrária aos princípios sagrados da justa medida, fazia com que os indivíduos aniquilados conservassem as feições harmoniosas, os semblantes como que adormecidos, sinal de uma morte verdadeiramente indolor, conforme constatamos na *Ilíada* de Homero, Canto XXIV, v. 757.

Não podemos também deixar de destacar que Apolo, ao punir os infratores, jamais exercia seu poder reparador se fazendo presente diante da turba, mas através das suas flechas divinas que fulminavam os réus a distância, decorrendo daí um dos seus terríficos epítetos, *Kekatébolos*, “aquele que atinge à distância”.<sup>93</sup> Inclusive, Nietzsche assim se refere a Apolo: “Seu olho deve ser “solar”, em conformidade com a sua origem; mesmo quando mira colérico e mal humorado, paira sobre ele a consagração da bela aparência” (NIETZSCHE, 1993, p. 29).<sup>94</sup> Após essa citação, fica nítido que Nietzsche abria a possibilidade do princípio apolíneo, manifestado enquanto regra social de conduta, exercer os seus rigores punitivos contra os indivíduos violadores da ordem coletiva. Dessa maneira, a interpretação nietzschiana acerca da divinização da beleza e da harmonia na esfera apolínea não perde de modo algum a sua pertinência filológica, histórica e filosófica, tampouco é desenvolvida de forma redutora e parcial. É também digno de nota que Rogério Miranda de Almeida, no seu *Nietzsche e o paradoxo*, p. 28, desenvolve objeções similares a essa surpreendente distração de Giorgio Colli. Aproveitando a circunstância, cabe dizer que René Girard comete o mesmo equívoco no seu livro *O Bode*

---

<sup>93</sup> Marcel Detienne, em *Apolo con el cuchillo em la mano*, realiza uma análise filológica da palavra grega *apollýnai*, “fazer morrer”, comentando: “Arqueiro da morte que faz morrer, *apollýnai* em grego, que tão bem se faz eco em seu próprio nome, Apolo” (DETIENNE, 2001, p. 10).

<sup>94</sup> No ensaio *A visão dionisíaca de mundo*, um escrito preparatório para *O nascimento da Tragédia*, encontramos uma versão similar da argumentação nietzschiana: “Seu olhar precisa ser “solarmente” calmo: mesmo que se encolerize e olhe com arrelia, jaz sobre ele a consagração da bela aparência” (NIETZSCHE, 2005, p. 7-8).

*Expiatório*, na p. 64, ao afirmar que Nietzsche, em suas investigações helenísticas, privilegiara apenas os aspectos pacíficos, serenos e benevolentes de Apolo. Percebe-se assim que Girard não estudou atentamente os escritos de juventude de Nietzsche, fundamentais para o entendimento sobre a complexa tipologia apolínea.

### **Considerações Finais**

De acordo com os argumentos apresentados, Nietzsche de modo algum faz de Apolo uma figura unilateral na sua formulação da experiência estética e religiosa do mundo grego antigo, mas um tipo simbólico bifronte, na qual duas qualidades axiologicamente opostas, a beatitude e a justiça implacável, encontram uma poderosa convergência de forças. Afinal, a harmonia interior somente se sustenta se porventura existe um sistema social que coíba ações desmedidas, mesmo que para tanto se tenha que exterminar a vida dos infratores. Dessa maneira, consideramos que as objeções apresentadas por Giorgio Colli em seu ensaio *O nascimento da Filosofia* em relação a uma pretensa visão parcial de Nietzsche sobre as características sagradas do deus Apolo são filosoficamente e axiologicamente improcedentes.

### **Referências Bibliográficas**

- ALMEIDA, Rogério Miranda de. *Nietzsche e o paradoxo*. São Paulo: Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômacos*. Trad. de Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. UNB, 1992.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia Grega*, Vol. III. Petrópolis: Vozes, 1987.
- BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. de M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.
- CABRAL, Luiz Alberto Machado. *O Hino Homérico a Apolo*. Cotia: Ateliê Editorial; Campinas: Ed. da Unicamp, 2004.
- COLLI, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*. Trad. de Federico Carotti. Campinas: Ed. Unicamp, 1996.

DETIENNE, Marcel. *Apolo con el cuchillo em la mano: una aproximación experimental al politeísmo griego*. Trad. de Mar Llinares García. Madrid: Akal, 2001.

\_\_\_\_\_. *Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica*. Trad. de Andrea Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

DIAS, Rosa Maria. *Nietzsche e a Música*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

DODDS, E. R. *Os Gregos e o Irracional*. Trad. de Paulo Domenech Oneto. São Paulo: Escuta, 2002.

ELIADE, Mircea. *História das Crenças e das Ideias Religiosas*, Tomo I, Vol. 2 – Dos Vedas a Dioniso. Trad. de Roberto Gomes de Lacerda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. *O Sagrado e o Profano*. Trad. de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GIRARD, René. *O Bode Expiatório*. Trad. de Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2004.

GRIMAL, Pierre. *Mitologia Grega*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Brasiliense, 1987.

HERÁCLITO. “Fragmentos”. In: Vol. *Pré-Socráticos*, Col. “Os Pensadores”. Trad. de José Cavalcante de Souza. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

HESÍODO. *Teogonia – Trabalhos e Dias*. Trad. de Ana Elias Pinheiro e José Ribeiro Ferreira. Lisboa: INCM, 2005.

HÖLDERLIN, Friedrich. *Reflexões*. Trad. de Márcia C. de Sá Cavalcante e Antonio Abranches. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.

HOMERO. *Ilíada*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

LESSA, Fábio de Souza. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

LORAU, Nicole. *Maneiras Trágicas de matar uma mulher*. Imaginário da Grécia Antiga. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

LUCRÉCIO. *Da Natureza*. In. Col. Os Pensadores. Trad. de Agostinho da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

MACHADO, Roberto. *O nascimento do Trágico – de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. *Sämliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Edição organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. 15 Vols. Berlim: Walter de Gruyter, 1980.

\_\_\_\_\_. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *A visão dionisíaca de mundo*. Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. Martins Fontes: São Paulo: 2005.

OTTO, Walter Friedrich. *Os Deuses da Grécia: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2005.

PLATÃO. *Fedro / Cartas / O Primeiro Alcibíades*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1973.

\_\_\_\_\_. *Parmênides / Filebo*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 1974.

ROMILLY, Jacqueline de. *Homero. Introdução aos poemas homéricos*. Trad. de Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Ed. 70, 2001.

SCHÜLER, Donald. *A Construção da Ilíada – uma análise de sua elaboração*. Porto Alegre: L&PM, 2004.

\_\_\_\_\_. *Heráclito e seu dis (curso)*. Porto Alegre: L&PM, 2004.

SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.

SOUZA, Maria Cristina dos Santos de. “A arte apolínea como expressão da natureza enquanto instinto político (Estado) na obra de Friedrich Nietzsche”. In: Marta Luzie Frecheiras e Márcio Petrocelli Paixão (org.) *Em Torno da Metafísica*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p. 82-97.

VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Trad. de Antonio Guerrero. Lisboa: Editorial Presença, 1990.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Trad. de Joana Angélica d'Ávila. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

WINCKELMANN, J. J. *Reflexões sobre a Arte Antiga*. Trad. de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1993.