

# Dioniso e Apolo em Nietzsche: uma recepção peculiar da Grécia Antiga

Dionysus and Apollo in Nietzsche:  
a peculiar Ancient Greece reception

RACHEL GAZOLLA\*

**Resumo:** Nietzsche tem uma leitura muito própria sobre a cultura da Grécia Antiga, de modo que sua visão de Dioniso e Apolo não pretende acompanhar o que foram tais deuses para os gregos ou para a Filosofia nascente. Fascinado pela tragédia grega, pois suas linhas mantêm o combate em todos os níveis e são, ao mesmo tempo, Teatro e Religião, o filósofo vê as máscaras de Apolo e a dilaceração típica de Dioniso nessas apresentações do século V a.C., o que vem a servir à sua própria reflexão crítica da racionalidade moderna na qual está ele inserido. Pretende-se apontar algo dessa problemática comparando com a cultura grega vista historicamente e independente da abordagem nietzschiana.

**Palavras-chave:** Dioniso. Apolo. Máscaras. Mito. Símbolo.

**Abstract:** Nietzsche has a very own reading about the culture of Ancient Greece, so that his vision of Dionysus and Apollo didn't intend to follow what were such gods to the Greeks or to the nascent Philosophy. Fascinated by Greek Tragedy, because their lines keep the fight on all levels and are, at the same time, Religion and Theatre, the philosopher sees Apollo masks and the disruption typical of Dionysus in these presentations from the 5th century BC, which serves his own critical reflection on modern rationality in which he is inserted. It is intended to point out something of this problem comparing with Greek culture historically seen and independent of the nietzschean approach.

**Keywords:** Dionysus. Apollo. Masks. Myth. Symbol.

---

\* Doutora em Filosofia. Professora de História da Filosofia Antiga na Faculdade de São Bento de São Paulo. Editora da Revista Hypnos de Estudos Greco-Romanos. E-mail: rachelgazolla@gmail.com

1. Em *O nascimento da tragédia no espírito da música* (1871), Nietzsche lê os trágicos gregos a partir do par Dioniso-Apolo, partícipes do oráculo de Delfos, que servem à reflexão do filósofo para fundar sua noção central de *Der Wille zur Macht*. Apesar de não se preocupar com uma leitura “científica” da Grécia Antiga – como entendemos a expressão hoje –, Nietzsche tem intuições notáveis sobre essa cultura, principalmente sobre o sentido do trágico, pois este guarda força destrutiva e criativa, de uma só vez, o que lhe interessa para criticar o tipo de desenvolvimento do Ocidente. É conhecida sua postura nessa obra quanto ao par Dioniso-Apolo. Dioniso indica o que o filósofo nomeia como “fundo das coisas” (§ 7), o indizível sem forma, sem imagem, o “coro alegre de sátiros” que se move atrás do mundo fenomenal, esse mesmo mundo que acreditamos, dogmaticamente, ser como o vemos.

Na cultura arcaica grega, é possível afirmar duas categorias para ler o mundo, segundo L. Gernet (1976) – a do visível e a do invisível – e imaginar o invisível que se oculta enquanto tal exposto de algum modo em multiplicidade de formas visíveis, em singularidades visíveis, o que parece ter impulsionado a visão nietzschiana de Dioniso como esse oculto que vem a mostrar-se em máscaras com formas e formas, vindo a ser outra e mais outra. As divindades gregas fazem parte do invisível, como se sabe, mas se mostram em variadas figurações aos humanos. Ora, Dioniso é o mais oculto de todos os divinos na medida em que adquire variados rostos e não tem nenhum a rigor, de modo que o *lógos* com sentido claro não o alcança. Dioniso “vive” na quase ausência de temporalidade e espacialidade, escapa ao conhecimento que podemos ter, tema caro aos filósofos.

Sendo assim Dioniso, Apolo é seu companheiro, como quis Nietzsche, expressando-se como um deus oracular, luminoso, estético, arqueiro, amante de ritos, transportador de doenças e curas, acompanhante de Dioniso no templo de Delfos. É absolutamente necessário para a reflexão de Nietzsche que os dois deuses estejam unidos: se Dioniso é lido como força, vitalidade, potência, invisibilidade, evasão, fundamento do que não se pode falar sem nossas categorias para o conhecer sensível, Apolo é a máscara de Dioniso encravada nos seres vivos, nas intermináveis formas sentidas e pensadas por nós. Nada mais distante, se assim for, da cultura mítica grega. Se Nietzsche considera, como veremos, a expressão da potência fundante de tudo que vive como sendo Dioniso, pensa que da multiplicidade vital inefável e invisível pode nascer para a luz o fenômeno, as coisas que nos aparecerem como singu-

laridades. É uma bela intuição, sem dúvida, sobre múltiplo e uno que a filosofia grega bem refletiu nos textos que nos chegaram. O que pode haver de similar entre Nietzsche e a cultura grega antiga no que respeita às duas divindades?

2. Sabemos que o século XIX, com suas largas reflexões sistemáticas e expressões poéticas românticas, foi bastante incisivo para o pensamento atual: que se lembre de poetas como Hölderlin, dos textos de Schiller, Schelling e Hegel, de estudiosos alemães dos gregos (penso em Erwin Rohde, Schleiermacher, Schlegel, Walter Otto, Diels-Kranz, Jaeger entre outros mais recentes como Gernet, Burkert, Vernant, Colli). Há recolhimentos de textos antigos da cultura grega antiga, bem organizados, os seus mitos, a sua filosofia, textos sobre os quais nos debruçamos continuamente. É possível supor que Nietzsche, à sua época, conhecesse muito bem parte desse assunto. Afinal, o cuidado do filólogo que ele foi e de sua requintada investigação dos mitos e dos primeiros sábios gregos, além do diálogo filosófico profundo com a racionalidade de sua própria época, levou-o a afirmar, em suas últimas reflexões, que cito em parte, referentes ao § 1050 dos textos nomeados *Eterno Retorno*:<sup>1</sup>

Esta contrariedade do dionisiaco e do apolíneo no interior da alma grega é um dos grandes enigmas pelo qual me senti atraído frente à essência grega... o grego dionisiaco tinha necessidade de tornar-se apolíneo: isso significa quebrar sua vontade de medida, de simplicidade, de ordenação a regra e conceito. O desmedido, o deserto, o asiático estão em seu fundamento; a bravura do grego consiste no combate com seu asiatismo...

A afirmação de um obscuro combate que guarda o asiático, à diferença do que diziam os pensadores e recolhedores acima citados, é pensado por Nietzsche como o grande e potencial começo da civilização, antes das máscaras se estruturarem como Apolo, como *constructo* que acaba por ser nossa própria historicidade nessa visão. O século XIX, forte na invenção de uma História, sintetizou e desenvolveu o passado do homem dando-lhe certo rumo e sentido específicos. Poderia ter sido outro o rumo, outro o sentido, diz Nietzsche, na *Genealogia da Moral* (G.M.II,§16). Nossa racionalidade construiu uma interpretação do mundo e de si mesma tão peculiar, que não pôde perceber-se como túmulo possível de si mesma e do gênero que a tem, nós mesmos. É este o tema que ronda nossas cabeças: a possível extinção da raça humana dada sua própria força objetivada numa determinada direção.

<sup>1</sup> Uso a tradução de Rubens Rodrigues Torres para a col. Pensadores, 1.ed. Abril, S. Paulo, 1974.

Ora, nossas raízes esquecidas são as do próprio Dioniso, para Nietzsche. Trata-se, então, de perguntar o que há na Grécia Antiga que tanto agrada ao filósofo para que escrevesse algo inspirado nessa mesma racionalidade que ele redobra, disseca e critica, e que não necessariamente tem a ver com a cultura grega antiga. O solo que lhe interessa é o do mito como expressão humana mais próxima de Dioniso. Por quê? Em que medida é possível colher na reflexão nietzschiana o dionisismo que ele lê nos textos antigos, reflexão distante daquela que conseguiu compor a via da historiografia?

Que há uma aproximação entre Dioniso e Apolo os próprios gregos não negariam. O próprio oráculo de Delfos, que guarda Apolo numa metade do ano, e Dioniso na outra metade, é expressão dessa aproximação. No entanto, está claro que a interpretação de Nietzsche serve aos seus propósitos, isto é, serve à sua crítica a uma racionalidade que se arvora mais dominante do que a própria vida de que faz parte. E é a noção de vida que corre nos meandros do seu pensamento, a vida como Vontade de Poder, como luta e tensão entre forças tantas vezes expostas nos seus aforismos, construída (sim, é um *constructo*, não se pode escapar a isso) pela racionalidade do século XIX de um lado, e a especificidade de um grande pensador, de outro. Afinal, Nietzsche critica essa mesma racionalidade que lhe propicia construir a crítica argumentativa a ela, e disso ele sabe. Qual Sísifo, ele não tem outro caminho.

3. Vejamos uma possível interpretação a esse par divino na Grécia Antiga. Apolo e Dioniso estão presentes no mito e rito, no modo de ler o mundo onde os homens não têm porque desprezar o pensar da coisa pensada. Dizer a coisa, sentir a coisa é uma só e mesma apreensão, sem intermediários, é doação imediata de sentido não interpelada entre humano-divino. A época abandonou essa possibilidade, herdeira de séculos de esquecimento do conhecer mítico. Nietzsche, distante do mito mas seduzido por ele, está imerso na antiga questão refletida pela filosofia grega, principalmente por Platão: o símbolo.

O mito não é símbolo, e só falando dele de fora dele se diz que ele é símbolo. No mito, o que é e se diz são a própria gênese no sentido da raiz da palavra. Interpretar o mito é perdê-lo, mas temos que perdê-lo para, quem sabe, resgatar parte dele, o “sentimento” e saber dele. Vivenciar o mito não é falar sobre ele, como fazemos neste texto tão distante do campo mítico da nossa racionalidade, larga racionalidade, diga-se, abrangente de muitos campos do visível e invisível. Este é o ponto de quebra e Nietzsche tenta, por meio da sagacidade de uma estética

linguística, pensar o mito por meio de imagens que o *lógos* pode produzir: a potência do *lógos* é multifacetária. Ele deve ter conhecido os escritos de Creuzer, que lhe são anteriores (1824) e tão ao gosto da época. É Creuzer quem nos diz – e me permito citar dele algo longo, provocativo e esclarecedor:

... as tribos pastoris, unindo-se às nações agrícolas e recebendo delas seus costumes melhores e idéias religiosas mais apuradas, pagam o preço de sua independência pelas benfeitorias da civilização. A vida leve e vagante dos nômades... tornam as habitações fixas sob um regime uniforme e mais severo... Na Grécia, somente ela ... não pôde associar-se à forma monárquica (como se colocarão as nações agrícolas), assim, a parte religiosa dessa antiga legislação ali se mantém a favor de Baco... Também ali o vencedor do Oriente, o manarca por excelência, o grande Dioniso, conserva seu trono ideal. (CREUZER, 1825, p. 79)

Percebe-se o sentido que Nietzsche quer recolher do que nomeou dionisismo. A imediatez contra a distância formada pelas categorias posteriores do conhecer humano (*Gaia Ciencia* §111), vinculadas à sobrevivência humana pelas vias das normas; contra o *constructo* que é a própria civilização, vitoriosa em afastar os segredos da natureza e as divindades. Assim, o real transforma-se no próprio símbolo, isto é, na *interpretação* do que é. No entanto, parece claro que para um grego antigo, seu possível dionisismo e apolinismo, nada têm a ver com a reflexão nietzschiana. Não é menos claro que Dioniso é um deus ao qual as leis não conseguem aplicar-se, uma vez que ele não é domável. Mas será preciso domá-lo de algum modo. Ora, também Apolo é um deus difícil, miticamente, para os homens, e Nietzsche o transforma no deus simbólico por excelência, o deus das máscaras claras, das formas luminosas que esconde e dá “voz” ao Dioniso oculto: Apolo, o intérprete do mundo. Sendo este um grande deus da adivinhação, em Delfos ele fala por símbolos e diz o que é, diz aquilo que dispensa primariamente o símbolo e o diz em palavras, por isso, em símbolos de difícil compreensão. Então, Nietzsche tem suas razões, em nada aleatórias, para haver escolhido esses dois deuses entre muitos pares possíveis.

4. Por que esse par divino no *Nascimento da tragédia*...? No §10 deste texto lemos: “...Pela tragédia o mito chega ao seu conteúdo mais profundo, à sua forma mais expressiva...”. Ora, para o filósofo, a morte de uma religião ocorre quando há sistematização de sua história e é perdido o *sentimento* do mito, ou seja, da vivência direta do mito sem as máscaras interpretativas e apolíneas que se sobrepõem ao longo do tempo; ou, se se quiser, dos símbolos que explicam um mito. Por isso, a crítica ácida a Eurípides, trágico que ousou

criar Dioniso mascarado e personagem de *As Bacantes*, ou a Sócrates, herói platônico dos diálogos, máscara de Platão. No entanto, não há como produzir arte sem símbolos, já sabemos, pois a arte é o que carrega o belo que interessa a Nietzsche. Então, ele não pode simplesmente criticar os construtos e sim analisá-los. O modo de salvar Dioniso e Apolo para nós, herdeiros do mito, será resgatando o Belo na arte – no caso, na tragédia grega (ou na música de Wagner, em 1871). O que é o belo na tragédia?

5. Ao lermos os textos de J-P Vernant sobre o trágico, sabemos do “civismo” da tragédia, o que não deveria interessar a Nietzsche caso tivesse conhecido tal versão. O belo trágico, além de manter a tensão das forças mais primárias do ser humano em consonância com a natureza – pelo destino e pelo seu *daímon* (expressão da Moira inexorável de cada um) –, mostra-se para o filósofo como um “eterno fluir indestrutível” a que ele nomeia Dioniso (§18 NT); exatamente esse aspecto do trágico dá a ele a abertura para uma *Psicologia*, como dirá (§3 NT).

A tragédia grega é interpretada como um jogo de forças, um jogo da Vontade de Poder expressa nos símbolos, redobrada no simbólico teatro, nas máscaras, no texto dos personagens, na força da escrita inspirada do poeta, na ágora, em toda a cidade. Trata-se da emergência de muitas máscaras de Dioniso. Não é o símbolo que procura Nietzsche, já que com ele lidamos o tempo todo, mas o que ele, símbolo, configura nos pensamentos e sentimentos de todos os tipos. Afinal, o que falamos? Sobre o que falamos? Como se comunicam os homens? O que pensam, o que sentem? O que são, portanto? Nesta última questão está a aberta a Psicologia nietzschiana, um filósofo-psicólogo que assim se expressa no §26 do *Crepúsculo dos Idolos*: “... Não nos estimamos bastante quando nos comunicamos. Nossas vivências mais próprias não são nada tagarelas...”

Indica o filósofo uma moral para surdos-mudos, pois ao “falarmos” já nos “vulgarizamos”, viramos uma invenção. Em sendo assim, a tragédia consegue explicitar, mesmo usando de palavras, pela simbolização excessiva do teatro, as vozes mais profundas das forças em batalha, forças dionisíacas que se expõem apolineamente no texto e encenação trágicos, texto que colhe a tensão, o terrível, o inesperado com seus heróis tão distantes do nosso cotidiano. Se tivermos razão, Nietzsche deve aos gregos esse excesso e o fato de não terem aprendido o que aprendemos tardiamente porque permaneceram “estrangeiros demais”, isto é, a sobreposição de máscaras não é, ainda, sufi-

cientemente densa. A despeito do desejo de ultrapassar seu asiatismo, os gregos permaneceram de algum modo no *constructo* do desértico, do nômade, mesmo no saber dito filosófico que o filósofo critica mas estuda durante sua doença, até sua paralisia total.

Os gregos tiveram uma cultura artística muito forte, com excesso de simbolismo principalmente na tragédia-teatro. Mesmo assim, não o suficiente para uma indigestão sufocá-los (*Considerações Extemporâneas* I, §1º), por isso somos romanos, diz, mais que gregos, e com eles aprendemos a escrever e a bem falar, são os romanos os guerreiros conquistadores, os grandes retóricos e juristas da civilização ocidental. As virtudes socráticas, considera Nietzsche, só puderam emergir “... porque os gregos as tinham perdido: excitáveis, medrosos, inconstantes... tinham umas tantas razões de sobra para deixarem que se lhe pregassem moral” (*Crepúsculo dos ídolos*, §3 – ‘o que devo aos antigos’).

6. Lembremos que Dioniso é uma divindade estrangeira, temida e inserida nos mitos olímpicos de vários modos, a depender da tradição recolhida nos papiros que nos chegaram. Sem dúvida, ele divide o oráculo de Delphos com Apolo, é dito filho de Sêmele e Zeus; é vítima dos Titãs que ao matá-lo, cozê-lo e comê-lo em festim horrendo (tradição órfica segundo o Papiro Derveni) nos fez a nós, homens, seres híbridos nascidos das cinzas do Titãs fulminados por Zeus pelo festim e do próprio Dioniso, que nelas também estava. Nas *Bacantes*, texto mais tardio de Eurípidés, Dioniso, filho de Sêmele, é seguido pelas bacantes desmembradoras, mas é também a benfazeja divindade do vinho que nos dá o necessário esquecimento das dores.

A tudo isso o filósofo está atento, e também a Apolo, divindade flecheira, matador que surpreende a vítima, adivinho, arqueiro sagaz que aponta para o alvo e o alcança, aquele que esconde e assinala por meio de uma fala oracular. Ele é a expressão mesma do símbolo: indica “o lugar” de onde veio sem mostrar esse lugar. Talvez por isso, Nietzsche lhe dê assento no campo das máscaras, em todos os sentidos, pois é a linguagem o símbolo maior do humano. Como afirma nas *Considerações Extemporâneas* (II, §1) ao criticar os pensadores históricos e suprahistóricos que negam o fluxo da vida redobrando-se em interpretações, caso, por exemplo, do pensador supra-histórico que “... ilumina toda a história dos povos e dos indivíduos de dentro para fora... afastando-se pouco a pouco... da escrita dos signos que continua a jorrar sempre nova...”

Ora, é o jorro dos signos que importa a Nietzsche como indicador de forças primárias, dionísias. Nesse sentido, abre a possibilidade para Apolo, o adivinho de signos, o simbolizador mágico. Essa nova visão está muito próxima do jogo de forças da tragédia grega, de seus heróis combatentes, tensos, que se afirmam mesmo que seja para se aniquilarem, um jogo que, no poeta trágico é expresso na linguagem que veicula o sentir e o pensar de modo magistral.

Mas, não somos heróis, então, o que nos ensina a tragédia? Afinal, ela exhibe, certamente, as forças presentes em nós, presentes na *phýsis*, nas relações humanas, no conhecimento. O “civismo” da tragédia e seu ensinamento não é, entretanto, o que interessa ao filósofo, mas o *sentido do trágico*. A tragédia ensina, é uma Paidéia, mas não é o esse aspecto visado. Nietzsche pretende desnudar uma civilização que, assim crê, está doente por excesso de máscaras sem reconhecê-las como tal, e não há caminho paidêutico em sua reflexão tortuosa e aforismática para voltar ao primário pelas mesmas categorias que o encobriram.

Do ângulo da filosofia, se há uma relação estreita entre essa reflexão e o que a Grécia antiga vivenciou está na visão da *phýsis* como movimento de forças que nos transcendem e nos habita. Como tal, estamos sujeitos ao mais “natural” – à afirmação da Vontade de Poder como vitalidade em todos os sentidos, para a criação ou negação de nós mesmos. Se o herói trágico afirma essa potência vital, nós, que a escondemos para a sobrevivência vivemos um paradoxo, pois ao fugir dela a afirmamos como potência, sem saber qual o próximo passo que nos aguarda, sempre temos que afirmá-la, de um modo ou outro, ativo ou reativo. É tolo imaginar que a dirigimos ao nosso gosto, apesar de podermos pensar sobre ela em certa medida. Não há como fugir de Dioniso, o deus que não tem uma face porque assume todas. Somos o “lugar” de Dioniso e Apolo.

## Referências

- CREUZER, C. F. *Religions de l'antiquité*, (tome I, partie I), Ed. Elibron Classics, facsimile da Ed. Treutter und Wurtz, 1825.
- GAZOLLA, R. *Pensar mítico e filosófico* – estudos sobre a Grécia Antiga. Ed. Loyola, São Paulo, 2011.
- GERNET, L. *Anthropologie de la Grèce Antique*. Maspero, Paris, 1976.

- NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos ídolos*, ou, Como se filosofa com o martelo. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- \_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- VERNANT, Jean-Pierre. *As origens do pensamento grego*. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca, 17. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O universo, os deuses, os homens*. Tradução de Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução de Haiganuch Sarian. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.