

APOLÍNEO E DIONISIACO: UMA INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE FRIEDRICH NIETZSCHE A PARTIR DA OBRA *O NASCIMENTO DA TRAGÉDIA*

André José Nunes e Douglas João Orben¹

Resumo

O presente artigo busca apresentar uma introdução ao pensamento de Nietzsche, a partir de dois conceitos centrais para a compreensão de toda a sua filosofia, a saber: o apolíneo e o dionisíaco. Esses termos aparecem pela primeira vez na obra *O Nascimento da tragédia* (1872), a qual marca a primeira fase do pensamento nietzschiano. Nesse sentido, inicialmente, analisa-se o contexto e os pressupostos que compõem esse momento do pensamento nietzschiano, especialmente no que diz respeito às influências de Arthur Schopenhauer, através dos conceitos de vontade e representação. Em seguida, o texto descreve as características que integram os impulsos apolíneo e dionisíaco na arte trágica, bem como a decadência engendrada pela racionalização filosófica que produziu uma tendência constante de afirmação do apolíneo e negação do dionisíaco. Por fim, ressalta-se a importância de se resgatar os impulsos dionisíacos, sistematicamente negados pela metafísica tradicional, de modo a revalorizar o mundo e reafirmar vigorosamente a vida

Palavras-chave: Nietzsche. Apolíneo. Dionisíaco. Arte trágica. Vida.

APOLLONIAN AND DIONYSIAN: AN INTRODUCTION TO FRIEDRICH NIETZSCHE'S PHILOSOPHY BASED ON THE WORK *THE BIRTH OF TRAGEDY*

Abstract

The goal of this article is to present an introduction to Nietzsche's thought, based on two central concepts for understanding the author's entire philosophy, namely: the Apollonian and the Dionysian. These terms appear for the first time in *The Birth of Tragedy* (1872), which marks Nietzsche's first phase. In this sense, initially we analyze the context and assumptions that constitute this moment of Nietzsche's work, especially with regard to the influences of Arthur Schopenhauer, by means of the concepts of will and representation. The text then describes the features that integrate the Apollonian and Dionysian impulses in tragic art, as well as the decadence engendered by the philosophical rationalization that produced a constant tendency to accept the Apollonian and deny the Dionysian. Finally, we emphasize the

¹ André José Nunes - Acadêmico do 7º Semestre do Curso de Filosofia da Faculdade Palotina - FAPAS, Santa Maria, RS. E-mail: andrejosenunes7472@gmail.com
 Douglas João Orben - Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) e professor do curso de Filosofia da Faculdade Palotina - FAPAS, Santa Maria, RS. ORCID: <http://orcid.org/0000-0002-5245-7630>. E-mail: douglasorben@hotmail.com

importance of rescuing the Dionysian impulses, systematically denied by traditional metaphysics, in order to revalue the world and vigorously reaffirm life.

Keywords: Nietzsche. Apollonian. Dionysian. Tragic art. Life

Considerações iniciais

Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900) é, senão o principal, um dos principais filósofos de seu tempo. Suas obras são impactantes, polêmicas e revolucionárias. Ao longo do tempo, suas pesquisas evoluíram e suas concepções filosóficas se modificaram significativamente, de modo que seu pensamento expressa um constante processo de devir, movimento e metamorfose. Por outro lado, os conceitos apolíneo e dionisíaco permaneceram os mesmos ao longo de todas as suas obras, como conceitos fundamentais. Por isso, a presente pesquisa, de cunho teórico expositivo, possui por objetivo esclarecer tais conceitos como uma introdução ao pensamento nietzschiano. É evidente que não se pretende esgotar a temática, mas sim apresentar questões elementares que permeiam o pensamento de Nietzsche e que culminam em sua afirmação vigorosa da vida, aspecto que confere originalidade ao filósofo.

À vista disso, analisar-se-á traços fulcrais da obra *O nascimento da tragédia*, especialmente no que tange os conceitos apolíneo e dionisíaco. Uma vez que essa é a primeira obra das muitas produzidas por Nietzsche, importa antecipar que ela ainda não exprime o pensamento maduro do autor, apesar de introduzi-lo. Levando em conta esse aspecto, o primeiro capítulo dessa pesquisa se dirigirá, tendo por alvo contextualizar a obra e seus objetivos, às influências que Nietzsche ainda carrega de Immanuel Kant (1724-1804) e Arthur Schopenhauer (1788-1860). A partir disso, num segundo momento, serão abordados mais propriamente os impulsos apolíneo e dionisíaco, realizando uma descrição direta desses sob uma pesquisa da primeira parte da obra supracitada, sempre levando em conta a crítica à hegemonia da razão, introduzida pelo otimismo socrático e denunciada por Nietzsche. Por fim, apoiado sobre os dois primeiros capítulos, a última parte possui por intenção expor o resgate do impulso dionisíaco - uma vez que esse impulso foi sobrepujado pelo apolíneo por toda a filosofia desde Sócrates - como fator essencial para a afirmação da vida, ponto culminante de toda a concepção nietzschiana.

***O nascimento da tragédia*²: contextualização**

A obra *O nascimento da tragédia*, uma das primeiras produções filosóficas de Nietzsche, deve ser contemplada mediante alguns pressupostos. Inicialmente, a filosofia nietzschiana nesse período ainda é profundamente influenciada por Kant, Schopenhauer e, em sua concepção artística, por Richard Wagner. Mesmo levando em conta a emancipação

² Essa obra possui intenções diferentes de acordo com o período ao qual foi editado. Sua primeira edição, em 1872, é denominada *O nascimento da tragédia no espírito da música*, obra essa reeditada em 1886, intitulada *O nascimento da tragédia ou Helenismo ou pessimismo*, contando com uma *autocrítica* no prefácio, que explicita as diferenças de concepção em relação à primeira edição.

filosófica de Nietzsche anos mais tarde, esses autores são de suma importância para compreender alguns pontos fundamentais de sua teoria, especialmente os conceitos de apolíneo e dionisíaco, bem como as obras subsequentes a essa, principalmente o projeto *Assim falou Zaratustra*.

Segundo Machado, *O nascimento da tragédia* possui dois objetivos essenciais, os quais servem como chave de leitura para a obra: a crítica à racionalidade conceitual, instaurada a partir de Sócrates; e a revalorização da arte trágica como nova alternativa (1997, p.11). Entretanto, um terceiro objetivo imprescindível, que conduz à compreensão da obra de Zaratustra, diz respeito à “denúncia do mundo moderno como civilização socrática e a tentativa de descortinar o nascimento da tragédia ou da visão trágica do mundo em algumas manifestações culturais da modernidade” (MACHADO, 1997, p. 13). A racionalização, sob os moldes socráticos, conduziu histórica e estruturalmente toda a civilização ocidental, encontrando seu ápice no idealismo alemão, de modo que, segundo Nietzsche, os problemas humanos e sociais, como ataques diretos à vida e negação do mundo, são consequências dessa cosmovisão filosófica.

Apesar de criticar a filosofia conceitual socrática, nessa primeira obra o próprio Nietzsche reconhece usar um método semelhante à tradição filosófica, a saber: descritivo, conceitual e argumentativo. Os textos posteriores às tragédias gregas adotaram um método interpretativo e avaliativo, de modo a conceber o objeto de pesquisa através de um conceito (interpretação) e, uma vez realizado, atribuir para esse um valor, podendo, desse modo, conceber uma escala hierárquica de valores (avaliação).³ Com isso, ao elaborar *O nascimento da tragédia*, apesar de compreender a importância da tragédia inspirada nos gregos, sobretudo na mitologia, Nietzsche o faz conceitualmente e, ao dar-se conta desse elemento, ele mesmo realiza uma autocrítica no prefácio de 1886:

[...] quão estranho se me apresenta agora, dezesseis anos depois - ante um olhar mais velho, cem vezes mais exigente, porém de maneira alguma mais frio, nem mais estranho àquela tarefa de que este livro temerário ousou pela primeira vez aproximar-se - ver a ciência com a óptica do artista, mas a arte, com a da vida (NIETZSCHE, 1992, p. 15).

De fato, na maturidade, Nietzsche resgata na filosofia outro método de se expressar, já presente nos pré-socráticos: o aforismo e o poema - “o aforismo, precisamente, é ao mesmo tempo a arte de interpretar e a coisa a interpretar; o poema é ao mesmo tempo a arte de avaliar

³ Mediante esse método é que foram estruturados os *Diálogos platônicos*, por exemplo. A hierarquia de valores permite o processo dialético, distinguindo contradições de sentenças válidas e criação de novos conceitos que superam os anteriores. A dialética alcança a hegemonia em Hegel, quando esse admite o processo como método para a efetivação lógica do espírito absoluto (HEGEL, 1990).

e a coisa a avaliar” (DELEUZE, 1965, p. 17). Com isso, o seu estilo literário torna-se mais coerente e adequado ao seu modo de pensar, caracterizado pela fluidez constante.

Nietzsche e Schopenhauer

Schopenhauer é elementar para Nietzsche no início de seu pensamento filosófico, inclusive dedicou uma obra tão somente para esse, *Schopenhauer como educador* (1876). No entanto, a emancipação filosófica nietzschiana reverte essa admiração em certo desprezo, uma vez que sua teoria, que gira em torno de uma filosofia da vida, vai totalmente contra a concepção schopenhaueriana de negação da vontade.

Mas em que consiste a influência de Schopenhauer a Nietzsche? O que justifica a inicial admiração deste para com aquele? Qual é o marco que os separa? Essas questões são respondidas pelo próprio Nietzsche, tanto aquele primeiro, o autor de *O nascimento da tragédia*, quanto o segundo, o que afirmou a vida com veemência.

Inicialmente, no livro dezoito da obra supracitada, Nietzsche eleva Kant e Schopenhauer como os que venceram a filosofia da racionalização socrática e devolveram-lhe a dimensão trágica:

A enorme bravura e sabedoria de KANT e de SCHOPENHAUER conquistaram a vitória mais difícil, a vitória sobre o otimismo oculto na essência da lógica, que é, por sua vez, o substrato de nossa cultura. Se esse otimismo, amparado nas *aeternae veritatis* [verdades eternas], para ele indiscutíveis, acreditou na cognoscibilidade e na sondabilidade de todos os enigmas do mundo e tratou o espaço, o tempo e a causalidade como leis totalmente incondicionais de validade universalíssima, Kant revelou que elas, propriamente, serviam apenas para elevar o mero fenômeno, obra de Maia, à realidade única e suprema, bem como para pô-la no lugar da essência mais íntima e verdadeira das coisas, e para tornar por esse meio impossível o seu efetivo conhecimento⁴, ou seja, segundo uma expressão de Schopenhauer, para fazer adormecer ainda mais profundamente o sonhador (*O mundo como vontade e representação*, p. 498). Com esse conhecimento se introduz uma cultura que me atrevo a denominar trágica [...] (NIETZSCHE, 1992, p. 110-111).

⁴ Na primeira parte da *Crítica da Razão Pura*, Kant demonstra, numa densa estrutura argumentativa, que a razão humana no seu uso constitutivo (conhecimento) se encontra naturalmente limitada pelas próprias condições transcendentais. A *Analítica transcendental* estabelece, portanto, a experiência sensível como a única possível fonte de dados do entendimento humano. O conhecimento possível, segundo Kant, encontra-se sujeito às condições transcendentais tipicamente humanas. Estas, por sua vez, são naturalmente limitadas, pois são necessariamente dependentes dos dados sensíveis. No conhecimento discursivo, próprio do entendimento humano, as categorias ou conceitos puros do entendimento dependem das intuições fornecidas pela sensibilidade, sem as quais o entendimento nada conhece. A sensibilidade, por seu turno, está sujeita (receptividade) (Cf. *KrV*, B 33) aos dados da experiência, a sua única fonte de impressões empíricas. A *Estética transcendental*, ao estabelecer a intuição espaço-temporal como a única humanamente possível, limitou essencialmente os dados da sensibilidade. Consequentemente, ao provar a necessária vinculação das categorias transcendentais do entendimento à intuição sensível (Cf. *KrV*, B 130-169), como sendo uma condição imprescindível para o conhecimento fenomênico, manifesta-se a essencial limitação do entendimento humano, a saber: a sua reduzida capacidade constitutiva, limitada aos dados sensíveis da experiência possível. Dessa maneira, o entendimento humano não consegue conhecer o objeto em si, mas apenas a sua representação fenomênica. Contudo, a razão humana ainda pode pensar e especular dialeticamente sobre o domínio metafísico da coisa em si, mas sem qualquer pretensão de conhecimento.

Esse elogio se deve aos conceitos schopenhaueriana de representação e vontade, os quais possuem relações intrínsecas com os respectivos conceitos de apolíneo e dionisíaco, o que será exposto com mais detalhes na sequência do texto. Por ora, basta elencar os traços elementares do trabalho *O mundo como vontade e representação*, bem como suas consequências para a constituição do pensamento de Nietzsche.

É sob as influências dos conceitos de Kant, fenômeno e coisa em si,⁵ que Schopenhauer concebe a representação e a vontade, respectivamente. Para esse, o mundo é constituído em si pela vontade, mas aparece como representação, de modo que toda a existência é compreendida pela manifestação de um querer essencial. A representação é tudo o que se encontra no mundo, o domínio fenomênico, a qual é organizada através de dois princípios: o princípio da individuação, que é determinado pelas categorias expressas do fenômeno no espaço e tempo; e o princípio da razão suficiente ou da causalidade. Já a vontade é a essência do ser, pois é indeterminada pelas condições *a priori* da representação, ela está para a coisa em si kantiana, é eterna, múltipla e livre.⁶ O ser humano é constituído por esses dois elementos, de modo a possuir um querer insaciável, mas limitado pela representação. Com isso, dá-se início à saga humana, que, deve-se dizer, é marcada pelo sofrimento: ao saciar uma vontade, o ser humano é acometido pelo tédio, logo lhe surge outro elemento conduzido pela vontade, que lhe confere uma sensação de angústia pelo não possuir, e assim perdura sua existência. Assim, a existência humana oscila entre a angústia do querer ter e o tédio de possuir - nota-se aqui uma aproximação da tragédia proposta por Nietzsche e compreende-se o porquê do elogio anteriormente citado.

A concepção schopenhaueriana afasta-se decididamente da hegemonia da razão, proposta especialmente pelo idealismo alemão, bem como de qualquer doutrina religiosa pautada em um elemento metafísico. De fato, Schopenhauer é um naturalista⁷, um ateu, o que influenciou diretamente Nietzsche. Nesse sentido, afirma Frederick Copleston (1953):

Nietzsche foi atraído para Schopenhauer pelo ateísmo desse último, pela sua negação do sobrenaturalismo e transcendentalismo, pela sua doutrina do caráter fundamentalmente irracional do universo- num forte contraste com Hegel, que era o

⁵ Cf. nota 3.

⁶ Este ponto introduz as diferenças entre Schopenhauer e Kant, pois aquele dá uma definição para a coisa em si, ou seja, o mundo real é vontade. Para tanto, reestrutura o pensamento kantiano: a causalidade, uma das doze categorias do entendimento em Kant, condição *a priori* do conhecimento, é a única relevada por Schopenhauer e é agregada às condições formais do conhecimento (tempo e espaço): “ele (Schopenhauer) coloca como formas *a priori* da intuição o tempo, o espaço e a causalidade, enquanto formas inatas do conhecimento, que formam o princípio de razão suficiente, sendo somente através da união dos três que o mundo fenomênico torna-se possível para o sujeito, ou seja, ‘o mundo é minha representação’” (SANTOS, 2011, p.02).

⁷ Segundo Abbagnano (2007), uma das definições de naturalismo, aquela que melhor se aplica à filosofia schopenhaueriana, significa: “negação de qualquer distinção entre natureza e supranatureza e tese de que o homem pode e deve ser compreendido, em todas as suas manifestações, mesmo nas consideradas superiores (direito, moral, religião, etc), apenas em relação com as coisas e os seres do mundo natural, com base nos mesmos conceitos que as ciências utilizam para explicá-los [...] (p. 698)”.

verdadeiro fel, tanto para Schopenhauer como para Nietzsche- e pela subordinação do intelecto à vontade (p. 211).

De fato, a dimensão volitiva do ser humano, soberana à racionalidade, serve de base tanto para Schopenhauer quanto para Nietzsche, e isso lhes permanece comum mesmo após o desenvolvimento filosófico deste último. No entanto, a maneira pela qual os dois teóricos lidam com a soberania da vontade é o que lhes diferenciam terminantemente e, portanto, os separa.

Em Schopenhauer, dado a vontade ser produtora de sofrimentos, o caminho pelo qual esse decidiu percorrer consiste em negar o próprio querer. Ao ser a vontade a manifestação da própria vida, ou seja, a pulsão de vida, o filósofo opta por negá-la. Com efeito, para anular o constante querer humano, surgem duas opções: a contemplação estética e a ascese. A primeira é um estado estético que faz o ser humano se esquecer da própria dor. Entretanto, tal experiência acontece momentaneamente, de modo que a mais expressiva forma de negar a vontade está na ascese, oportunizada através de “uma repetição adequada e perfeita da essência do mundo sob a forma da representação” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 373), que, por sua vez, é possível pelo fato do ser humano ser a mais perfeita manifestação da vontade. Dessa maneira, nas palavras de Schopenhauer,

[...] por intermédio do mesmo conhecimento⁸, é possível uma supressão e autonegação da Vontade em seu fenômeno mais perfeito, quando ela refere um tal conhecimento a si mesma. Assim, a liberdade, do contrário jamais se mostrando no fenômeno, pois pertence exclusivamente à coisa-em-si, pode neste caso entrar em cena no próprio fenômeno, ao suprimir a essência subjacente ao seu fundamento, embora ele mesmo perdure no tempo; surge daí uma contradição do fenômeno consigo mesmo, expondo desse modo o estado de santidade e auto-abnegação (SCHOPENHAUER, 2005, p. 373).

O percurso nietzschiano é diferente, para não dizer inverso. Uma série de fatores aponta para essa diferença. Um primeiro aspecto interessante está na própria constituição pessoal de cada um dos filósofos volitivos. Muito da teoria de Schopenhauer se explica pela própria personalidade pessimista⁹, que, não desmerecendo sua genialidade, acabou por transparecer em sua cosmovisão. Nietzsche parece ser totalmente o inverso, possui ânimo e alegria pela vida, deseja lhe afirmar. “Schopenhauer e Nietzsche são como dois irmãos que são desiguais no temperamento, embora brotando dum parentesco comum” (COPLESTON, 1953, 221).

Outra diferença marcante está no fato de Schopenhauer admitir a negação da vontade como fundamental tanto para a experiência estética quanto para um fundamento ético. Em outros termos, há em Schopenhauer uma união entre o ético e o estético. Por isso, dedica-se a

⁸ O conhecimento fenomênico da vontade através do princípio de individuação e razão suficiente.

⁹ Segundo Copleston (1953), “a filosofia de Schopenhauer pode, com razão, ser chamada de pessimista, porque põe em primeiro plano o sofrimento e a miséria da existência e representa a vida como um mal e indesejável” (p. 221).

especificar práticas ascéticas como aquelas que evitam o sofrimento pessoal e dos demais seres vivos.¹⁰ Nietzsche rompe com essa união, uma vez que realiza uma crítica grave à moral tradicional, inclusive a Schopenhauer. Para ele, a arte é a atividade metafísica por excelência do ser humano, diferente da busca de uma fundamentação moral. Com isso, ela deixa de ser uma simples contemplação e passa a ser a própria vida do ser humano, compreendida a partir do impulso dionisíaco.

Portanto, o passo que Nietzsche pretende dar já em *O nascimento da tragédia* dirige-se no sentido de ressaltar como as dimensões impulsivas, apolínea e dionisíaca, são fundamentais para a criação da arte, logo, para a criação da vida. Tais conceitos são fundamentais para introduzir o pensamento nietzschiano, que no seu ápice será conhecido como o filósofo da vida.

Os impulsos apolíneo e dionisíaco: primeiro livro de *O nascimento da tragédia*

É recorrendo à mitologia grega que Nietzsche compreende os impulsos apolíneo e dionisíaco como fundamentos para o nascimento da tragédia e suas manifestações na arte. Portanto, mediante um resgate da filosofia primordial e não conceitualmente, escreve: “tomamos estas denominações dos gregos, que tornam perceptíveis à mente perspicaz os profundos ensinamentos secretos de sua visão da arte, não, a bem dizer, por meio de conceitos, mas nas figuras penetrantemente claras de seu mundo dos deuses” (NIETZSCHE, 1992, p. 27).

Apolo¹¹ é um deus mitológico enraizado em várias culturas. No contexto grego, é visto pela figura do deus-sol, pelo que se encontra relacionado à lucidez, à clareza e à evidência racional. Por isso, Apolo “conseguiu, se não superar, ao menos harmonizar tantas polaridades, canalizando-as para um ideal de cultura e sabedoria” (BRANDÃO, 1991, p. 89). Assim, Apolo é considerado o deus da harmonia, aquele que restaura o equilíbrio das pulsões humanas, não através da supressão, mas em vista de “orientá-las no sentido de uma espiritualização progressiva, mercê do desenvolvimento da consciência” (BRANDÃO, 1991, p. 89). Dioniso¹²,

¹⁰ Schopenhauer dedica uma obra exclusiva para o campo ético, denominada *Sobre o fundamento da moral* (SCHOPENHAUER, 1995), da qual admitiu três situações que elucidam a moral: o egoísmo, a crueldade e a compaixão, sendo que esta última é o principal fundamento que concorda com a negação da vontade e conversa com as práticas ascéticas de *O mundo como vontade e representação*.

¹¹ Apolo foi fruto da relação de Zeus com Leto (divindade oriental). Para dar luz a Apolo, Leto precisou se refugiar, pois foi ameaçada pela esposa de Zeus, Hera. Tal ameaça fez com que nenhum lugar da terra recebesse Leto, a não ser a flutuante ilha de Ortígia, onde se realizou o parto demoradamente. Hera, não perdendo a rival, lançou sobre ela a monstruosa serpente Píton, fazendo com que Leto fugisse para Lícia. Uma vez nascido, Apolo é convocado ante a presença do pai e fora grandemente recebido por Zeus, toda a natureza se tornava esplendorosa ante sua presença. Após se preparar, encontrava-se apito por destruir o dragão Píton, responsável por inúmeras atrocidades no reino de Delfos, ao qual Apolo facilmente derrotou com suas flechas, restabelecendo o equilíbrio que o monstro Píton havia desgraçado. (BRANDÃO, 1991, 87-94).

¹² O primeiro Dioniso é filho de Zeus e Perséfone, esse é comumente chamado de Zagreu, inicialmente era o preferido de Zeus e estava prestes a sucedê-lo no trono. Mas, por conta dos ciúmes de Hera, Zeus pediu para esconder Zagreu, o que foi inútil, uma vez que Hera, ao descobrir onde estava, mandou os titãs o capturarem e

por sua vez, representa o inverso de Apolo, é um deus “essencialmente da videira, do vinho, do delírio místico e do teatro” (BRANDÃO, 1991, p. 286) e, ainda, “deus das orgias, do êxtase e do entusiasmo e deus da libertação” (BRANDÃO, 1991, p. 291). Por isso, Dioniso se difere de toda a ordem e harmonia, pois se encontra relacionado aos desejos, pulsões e vontades.

Segundo Nietzsche, no mundo helênico a arte fora dividida em duas vertentes influenciadas pelos deuses Apolo e Dioniso. Inicialmente essas artes eram distintas entre si, a saber: a arte do figurador plástico, influenciado pelo impulso apolíneo, e a arte do não-figurador, observado na música e conduzido pelo impulso dionisíaco. Em dado momento, estes impulsos se confrontaram e se uniram originando a tragédia. Nesse sentido, Nietzsche afirma:

ambos os impulsos, tão diversos, caminham lado a lado, na maioria das vezes em discórdia aberta e incitando-se mutuamente a produções sempre novas, para perpetuar nelas a luta daquela contraposição sobre a qual a palavra comum "arte" lançava apenas aparentemente a ponte; até que, por fim, através de um miraculoso ato metafísico da "vontade" helênica, apareceram emparelhados um com o outro, e nesse emparelhamento tanto a obra de arte dionisíaca quanto a apolínea geraram a tragédia ática. (1992, p. 27).

Uma vez esclarecido a forma pela qual se originou a tragédia, Nietzsche ocupar-se-á em definir mais precisamente o que compreende pelos impulsos já citados. À vista disso, se dedicará a cada um deles de maneira individualizada.

Os impulsos apolíneo e dionisíaco podem ser resumidos pelos conceitos de sonho e embriaguez, “entre cujas manifestações fisiológicas cabe observar uma contraposição correspondente à que se apresenta entre o apolíneo e o dionisíaco” (NIETZSCHE, 1992, p. 28). É através do sonho que o figurador plástico encontra elementos para criar sua arte, pois no sonho tem-se contato com as primeiras e esplendorosas figuras divinas, de modo que esse contato com a bela aparência do mundo pré-condicionam suas manifestações artísticas - Nietzsche chama a essa bela aparência de realidade onírica. Tal realidade é comumente recorrida pelos artistas e filósofos, porque, tanto um quanto o outro, “a partir dessas imagens interpreta a vida e com base nessas ocorrências exercita-se para a vida” (NIETZSCHE, 1992, p. 29). Assim, a dimensão onírica fora retomada pelos gregos através da divindade figuradora, harmonizadora e equilibradora de Apolo.

mataram. Os titãs enganando Zagreu, o desmembraram e enviaram ao pai. Dioniso é um deus, logo, imortal. Seu coração fora conservado e engolido por Sêmele, que ficou grávida do segundo Dioniso. Sêmele igualmente caiu sobre a ira de Hera, que obrigando Zeus a aparecer com todo seu poder diante da mortal princesa tebana, acabou por carbonizá-la. No entanto, desesperadamente, Zeus salvou o feto inacabado de Dioniso e o alocou em sua coxa. Ao nascer, fora enviado para o monte Nisa sob os cuidados das Ninfas e Sátiros. Lá descobriu a uva e criou o vinho, sendo que, após isso, toda região ao tomar o vinho era envolvida em alegria. Hera, enciumada, amaldiçoou Dioniso com a loucura. A constante perseguição de Hera e de outros deuses obrigava a fuga de Dioniso, bem como suas transformações em bode ou em boi para se esconder. Dioniso andou pelo mundo em vista de penetrar os cultos orgíacos em sua honra. (BRANDÃO, 1991, 285-292).

No entanto, aqui já se expressam traços da crítica nietzschiana em relação à hegemonia da razão - ou do impulso apolíneo -, pois, segundo ele, essa dimensão possui um limite a ser considerado, que, se for ultrapassado, tornar-se-á patológico: “pois do contrário a aparência nos enganaria como realidade grosseira: isto é, aquela limitação mensurada, aquela liberdade em face das emoções mais selvagens, aquela sábia tranquilidade do deus plasmado” (NIETZSCHE, 1992, p. 29). De fato, a sequência da obra abordará e refutará a pretensa soberania de um impulso sobre o outro (o apolíneo sobre o dionisíaco). Para corroborar a sua noção de impulso apolíneo e seu limite, Nietzsche apoia-se em Schopenhauer, mais precisamente no que tange ao princípio de individuação e, para esse fim, cita de sua obra principal a seguinte analogia:

E assim poderia valer em relação a Apolo, em um sentido excêntrico, aquilo que Schopenhauer observou a respeito do homem colhido no véu de Maia, na primeira parte de *O mundo como vontade e representação*: "Tal como, em meio ao mar enfurecido que, ilimitado em todos os quadrantes, ergue e afunda vagalhões bramantes, um barqueiro está sentado em seu bote, confiando na frágil embarcação; da mesma maneira, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual permanece calmamente sentado, apoiado e confiante no *principium individuationis* [princípio de individuação]" (NIETZSCHE, 1992, p. 30).

Em nível de síntese, o impulso apolíneo é equiparado ao princípio de individuação e razão suficiente. Esse, portanto, encontra-se relacionado à consciência, à lucidez e à capacidade racional do ser humano.

O dionisíaco, por sua vez, é introduzido a partir da mesma citação da obra schopenhaueriana assinalada acima, sendo esse representado pela embriaguez. Ele manifesta-se no momento de terror sentido pelo barqueiro frente à imensidão do mar que possui a pretensão de atravessar, vencer, abarcar e superar a partir de sua frágil embarcação. Dessa maneira, “se a esse terror acrescentarmos o delicioso êxtase que, à ruptura do *principium individuationis*, ascende do fundo mais íntimo do homem, sim, da natureza, ser-nos-á dado lançar um olhar à essência do dionisíaco” (NIETZSCHE, 1992, p. 30). O dionisíaco é a insegurança, é a desconfiança da embarcação que leva o sujeito desejar se lançar nas águas, ou seja, pela intensificação desse impulso, o “subjeto se esvanece em completo autoesquecimento” (NIETZSCHE, 1992, p. 30).

No fim desse capítulo, Nietzsche exalta a importância da integração do impulso dionisíaco para a arte trágica. Essa manifestação é um esboço da afirmação da vida, que realiza o humano:

Sob a magia do dionisíaco torna a selar-se não apenas o laço de pessoa a pessoa, mas também a natureza alheada, inamistosa ou subjugada volta a celebrar a festa de reconciliação com seu filho perdido, o homem. [...] Agora, graças ao evangelho da harmonia universal, cada qual se sente não só unificado, conciliado, fundido com o seu próximo, mas um só, como se o véu de Maia tivesse sido rasgado e, reduzido a

tiras, esvoaçasse diante do misterioso Uno-primordial. Cantando e dançando, manifesta-se o homem como membro de uma comunidade superior: ele desaprendeu a andar e a falar, e está a ponto de, dançando, sair voando pelos ares. [...]. O homem não é mais artista, tornou-se obra de arte: a força artística de toda a natureza, para a deliciosa satisfação do Uno-primordial, revela-se aqui sob o frêmito da embriaguez. (NIETZSCHE, 1992, p. 31).

É necessário ressaltar que o resgate do impulso dionisíaco não acontece em detrimento do apolíneo, pois tais impulsos - razão e instinto - são partes constitutivas dos seres humanos. No entanto, a noção de hegemonia da razão, iniciada por Sócrates e que culmina em Hegel, suprimiu a dimensão dionisíaca. Foi a partir dessa concepção que valores e verdades eternas foram instituídos, pelo que os instintos e desejos humanos foram negados. Portanto, o percurso da filosofia, mediante o método racional pós-Sócrates, não fez outra coisa senão negar a vida, destruí-la.

O resgate do impulso dionisíaco: a afirmação da vida

O período trágico significou uma importante afirmação dos gregos frente à vida, uma vez que os impulsos apolíneo e dionisíaco representavam uma união perfeita e fundamental para compreendê-lo. No entanto, a sequência de *O nascimento da tragédia* demarcará como esses impulsos foram desequilibrados, especialmente a partir de Sócrates e Platão. Em sua maturidade filosófica, a partir do rompimento com Schopenhauer, Nietzsche acentuará ainda mais a necessidade de resgatar o impulso dionisíaco para o equilíbrio humano e a afirmação da vida. Como visto acima, essa separação consiste na crítica de Nietzsche a todo fundamento moral pautado em verdades eternas metafísicas e/ou transcendentais¹³, de modo que a única dimensão realmente genuína do ser humano está na arte trágica.

Segundo Nietzsche, Sócrates é o principal, dentre os “três sábios” (NIETZSCHE, 1992, p. 84) de seu tempo, seguido por Eurípedes e Sófocles. Apesar de esses dois últimos dedicarem-se ao saber pautado na verdade, foi Sócrates que deu termo ao fim da tragédia grega. Em meio aos seus, Sócrates fora apontado pelo oráculo délfico como o mais sábio - Nietzsche faz uma comparação dessa relação entre Sócrates e Delfos, com a realidade onírica do apolíneo (NIETZSCHE, 1992, p. 91) - e, intrigado com essa afirmação, pôs-se a procurar qualquer um que lhe apresentasse maior sabedoria, colocando-se como o único que não a possuía.

enquanto, em suas andanças críticas através de Atenas, conversando com os maiores estadistas, oradores, poetas e artistas, deparava com a presunção do saber. Com espanto, reconheceu que todas aquelas celebridades não possuíam uma compreensão certa e segura nem sequer sobre suas profissões e seguiam-nas apenas por instinto. "Apenas por instinto": por essa expressão tocamos no coração e no ponto central da

¹³ Nietzsche se dedicará em criticar as verdades absolutas em várias obras posteriores ao *O nascimento da tragédia*. Talvez as principais sejam *Assim falou Zaratustra* e *Crepúsculo dos ídolos*. Ainda sobre a crítica de Nietzsche às verdades eternas na filosofia metafísica e na tradição cristã, ver: GRÜNEWALD, 2013, p. 08-18.

tendência socrática. Com ela, o socratismo condena tanto a arte quanto a ética vigentes; [...]. A partir desse único ponto julgou Sócrates que devia corrigir a existência: ele, só ele, entra com ar de desprezo e de superioridade, como precursor de uma cultura, arte e moral totalmente distinta [...]. (NIETZSCHE, 1992, p. 85).

Conclui-se, a partir do exposto, que Sócrates sobrepujou as dimensões instintivas em prol de um conhecimento verdadeiro e racional. Esse é o primeiro passo da supervalorização do apolíneo em detrimento do dionisíaco. Nietzsche identifica e aponta esse elemento nas máximas socráticas: “Virtude é saber; só se peca por ignorância; o virtuoso é o mais feliz”; nessas três fórmulas básicas jaz a morte da tragédia” (NIETZSCHE, 1992, p. 89). Com efeito, é a partir da pretensão científica de encontrar um conceito final e lógico que o dionisíaco se tornou refém, como atesta Grünewald (2013): “esse tipo de pensamento deixou que se perdesse algo com relação à vida. Isto porque na passagem da Grécia mítica para o período da análise racional lógica o espírito apolíneo prevaleceu, e o dionisíaco foi severamente reprimido” (p. 08).

São esses elementos que inspiram Platão e o levam a engendrar o seu pensamento: a partir das concepções de busca pela verdade e da superação da arte e da poesia como maneira de se filosofar. Assim, Platão elabora uma nova forma de se conceber a realidade, a saber: a partir da distinção entre mundo ideal (verdadeiro) e mundo sensível (falso). Daí, como afirma Nietzsche:

A principal objeção que Platão tinha a fazer contra a arte mais antiga - a de ser imitação de uma imagem da aparência, de pertencer, portanto, a uma esfera ainda mais baixa que a do mundo empírico - não poderia ser sobretudo dirigida contra a nova obra de arte - e assim vemos Platão empenhado em ultrapassar a realidade e representar a ideia subjacente àquela pseudo-realidade. (NIETZSCHE, 1992, p. 88).

O dualismo que divide a realidade em mundo ideal e mundo sensível separou ainda mais o ser humano da vida, uma vez que tudo aquilo que se expressa pelos sentidos e pelas paixões impedem o contato com o sumo bem, de modo que, para alcançá-lo, faz-se preciso negar todos os impulsos instintivos, e acorrer à pura intelectualidade. Nesses aspectos é que caminham as noções éticas e morais de Platão: a alma será tão mais virtuosa quando mais dominar os intentos corpóreos.¹⁴

Em relação a Sócrates e Platão, segundo Nietzsche, deve-se ressaltar que a elevação racional tende a limitar a própria vida, isso se expressa na morte de Sócrates. Dessa maneira,

¹⁴ A compreensão do conceito de virtude (*aretê*) em Platão possui relação direta com sua concepção antropológica, especialmente a partir da compreensão de alma (*psyché*). A essência do ser humano é a sua alma: imortal e preexistente ao corpo. Essa noção abre espaço para um dualismo, dado que a união entre corpo e alma não é uma dimensão necessária, mas acidental, de modo que o corpo limita a alma, “por isso, as relações entre alma e virtude em Platão, nesse início da metafísica, refletem uma concepção antropológica marcada profundamente pelo viés moral e ético” (PAVIANI, 2012, p. 94), e, dessa maneira, a alma será virtuosa após o seu domínio em relação ao corpo.

na defesa dos ideais de Sócrates pela verdade há uma serena aceitação da morte¹⁵, nas palavras de Nietzsche: “em face desse pessimismo prático é Sócrates o protótipo do otimista teórico que, na já assinalada fé na escrutabilidade da natureza das coisas, atribui ao saber e ao conhecimento a força de uma medicina universal e percebe no erro o mal em si mesmo” (1992, p. 94). Com isso, percebe-se aqui uma sistemática negação da vida e empobrecimento do mundo, em prol da afirmação filosófica da racionalidade apolínea.

A crítica a Sócrates e a Platão, bem como a cisão com o pensamento de Schopenhauer - abordado no primeiro item -, apontam para o ponto culminante de toda a filosofia nietzschiana: a necessidade de afirmação da vida e revalorização da dimensão dionisíaca. Para Nietzsche, a vida foi negada pela tradição em prol do otimismo da razão. Schopenhauer, mesmo desmascarando esse otimismo, concluiu que negar a pulsão de vida é o único meio para viver sem sofrimento, isso implicará inclusive no campo moral. Portanto, nesse ponto Schopenhauer segue a postura da tradição filosófica: o pessimismo frente à vida que sufoca a dimensão dionisíaca.

Por isso, importa para Nietzsche resgatar o impulso dionisíaco na filosofia, devolver-lhe a dimensão trágica. Assim, mesmo concordando com Schopenhauer no que toca ao olhar a existência pela ótica do sofrimento, Nietzsche não aceita reduzir a vida ao sofrimento. Nesse sentido, ao mencionar o projeto *O nascimento da tragédia*, ele busca revalorizar o mundo e reinserir a vida, a tragédia e a arte na cultura ocidental. Por isso, na obra autobiográfica *Ecce Homo* (2020), o filósofo afirma ser o seu primeiro trabalho como uma obra de esperança:

do interior dessa obra fala uma esperança colossal. Ao fim e ao cabo, falta-me qualquer motivo para retirar a esperança em um futuro dionisíaco da música. [...] Esse novo partido da vida [...] haverá de tornar possível sobre a terra aquele excesso de vida, do qual também terá de voltar o crescer e vigorar o estado dionisíaco (NIETZSCHE, 2020, p. 86).

Portanto, afirmar a vida em Nietzsche consiste em aceitá-la, tal qual ela é, com tudo o que há nela, reintegrando o dionisíaco e revalorizando o mundo: “o dizer-sim à vida, até mesmo seus problemas mais estranhos e mais duros, a vontade para a vida, que se alegra com a própria inesgotabilidade até mesmo no sacrifício de seu mais alto tipo - foi isso que eu chamei de dionisíaco [...]” (NIETZSCHE, 2020, p. 85).

Considerações finais

O otimismo racional mutilou a vida em sua integralidade, culminando em noções idealistas que não dizem nada sobre a natureza das coisas, mas lhes impõem tarefas árduas

¹⁵ Nietzsche faz uma citação diretamente do diálogo platônico *apologia de Sócrates*, do qual esse é acusado por pregar falsos deuses e desvirtuar os jovens gregos, penalizado de morte por cicuta.

inalcançáveis, justamente por não serem desse mundo. A consequência disso está na constante negação da vida e empobrecimento do mundo, posturas que a filósofa tradicional tomou para si e que reverberam nas suas noções política, cosmológica e ética. Nesse sentido, a reintegração do impulso dionisíaco na filosofia confere um novo ardor filosófico que, em Nietzsche, é pautado na vida, com todas as suas dimensões, positivas e negativas. Isso significa uma revalorização do mundo, da vida, da cultura e do próprio ser humano.

Dessa maneira, é a partir das noções apolínea e dionisíaca que Nietzsche direciona seu pensamento, as quais estão presentes desde o início de sua filosofia. Tais conceitos não só servem de introdução, como fundamentam toda sua emancipação filosófica. Assim, a partir da análise das concepções de apolíneo e dionisíaco, as principais noções nietzschianas, como vontade de potência, o eterno retorno, a crítica às verdades eternas e absolutas e o niilismo ativo (temas que propositalmente não foram abordados, embora assinalados), são compreendidas com maior clareza.

Por isso, a obra *O nascimento da tragédia* é imprescindível para entender o complexo e multifacetado pensamento nietzschiano, pois ela apresenta a origem da crítica filosófica contra a tradição metafísica, bem como a importância do resgate do universo dionisíaco. O resgate da tragédia significa para Nietzsche a revalorização da vida e do mundo, empobrecidos e negados pela tradição filosófica. Aqui, razão e instinto possuem o mesmo valor, são equilibrados. O ser humano, portanto, deixa de ser alheio ao mundo e à vida, não mais idealiza, mas se confronta, não se nega, mas se aceita. A revalorização do dionisíaco, dessa maneira, significa a superação de uma cultura que empobrece o mundo e nega todo aquilo que existe de mais natural e humano no próprio ser humano. O resgate do dionisíaco, portanto, se expressa em valores que afirmam vigorosamente o mundo, o ser humano e a vida com tudo o que há nela.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martins fontes, 2007.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Dicionário mítico-etimológico da mitologia grega*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- COPLESTON, Frederick. *Nietzsche: filósofo da cultura*. Traduzido por Eduardo Pinheiro. Porto: Livraria Tavares Martins, 1953.
- DELEUZE, Gilles. *Nietzsche*. Tradução de Alberto Campo. Lisboa: edições 70, 1965.
- GRÜNEWALD, Aline Leite. Nietzsche: crítica da “verdade” metafísica e afirmação da vida terrena. *Sacrilegens*. Juiz de Fora: v.10, n.1, p. 4-21, Jan/Jun de 2013.
- HEGEL, G.W.F. *A Razão na história: uma introdução geral à filosofia da história*. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Editora Moraes, 1990.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- MACHADO, Roberto. *Zarathustra, tragédia nietzschiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo*. São Paulo: Companhia e Letras, 1992.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Ecce Homo: de como a gente se torna o que a gente é*. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM, 2020.
- PAVIANI, Jaime. Notas sobre o conceito de virtude em Platão. *Revista Veritas*. Porto Alegre: v. 57, n.3, p. 86-98, Set/Dez 2012.
- SANTOS, Élcio José dos. Sobre a crítica de Schopenhauer à doutrina das categorias de Kant e sua suposta redução à categoria de causalidade. *Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS - VIII Edição*, 2011.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o Fundamento da Moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995