

NIETZSCHE: APOLO E O ESTADO PARA PROMOÇÃO DA CULTURA¹

Adriana Delbó (UFG)

adrianadelbo@gmail.com

Não compreendem como o divergente
consigo mesmo concorda; harmonia de
tensões contrárias, como do arco e lira.

Heráclito (Diels, fragm. 51)

Resumo: Os escritos de Nietzsche, contemporâneos a *O nascimento da tragédia*, esclarecem as preocupações do jovem filósofo com as condições políticas para uma verdadeira cultura. O par **Apolo e Dioniso**, opostos que se integram na religiosidade grega, como potências da natureza, resulta **esteticamente** na arte trágica, e **politicamente** em um Estado guerreiro. Assim Nietzsche atribui aos gregos a capacidade para a criação de cultura: arte, Estado e religião, unidos pela vontade artística da natureza, **impulsio-**nadora da arte de um povo.

Palavras-chave: Apolo, Estado, cultura, política.

Apesar de Nietzsche, na publicação de *O nascimento da tragédia*, ter excluído desta obra trechos significativos que justificavam sua admiração pelo povo grego para além da capacidade que tiveram de criar a tragédia, esse trabalho se orienta por um dos principais trechos suprimidos – o escrito “*O Estado grego*”. Um dos motivos da reverência de Nietzsche pelos gregos é o instrumento político que, segundo ele, propiciou as criações

artísticas gregas: o Estado aristocrático, escravocrata, guerreiro. Um olhar atento para o escrito intitulado o “Estado grego”, relacionando-o com *O nascimento da tragédia*, faz perceber que a deferência por tal Estado não traduz um aspecto reacionário do pensamento de Nietzsche, tal como comumente se atribui aos seus escritos políticos. Trata-se, acima de tudo, de reconhecer no jovem Nietzsche um pensador que identifica na arte a única possibilidade de justificação da existência; que ainda avalia o mundo por meio da idéia schopenhaueriana de Vontade; e já se mostra um crítico do Estado democrático moderno, exatamente por identificar nele um empecilho para geração da arte e para o engrandecimento do humano. Compreender os escritos políticos de juventude de Nietzsche envolve identificar noções que permeiam suas provocadoras e, muitas vezes, desconcertantes opiniões a respeito da política.

É notável um pano de fundo comum a todos os assuntos tratados por Nietzsche: a cultura; a preocupação com as condições para a criação de uma cultura elevada. Quando escreve sobre a tragédia grega, sobre a época trágica da humanidade, também é essa sua preocupação. Dezesseis anos após a elaboração de *O nascimento da tragédia*, no prefácio tardio e crítico à obra (1886), Nietzsche sustenta que “o núcleo deste livro estranho e de difícil acesso” (NIETZSCHE, 2001, p. 11) deve ser identificado mais como pensamentos sobre o povo grego, sobre “o grandioso *problema* grego” (NIETZSCHE, 2001, p. 20)², do que como renascimento da tragédia a partir do espírito da música em Richard Wagner. Conforme nota Andrés Sánchez Pascual, na introdução à tradução espanhola, o propósito inicial de Nietzsche “era compor uma obra de conjunto sobre a cultura grega” (NIETZSCHE, 1997c, p. 11; Cf. p. 12), abrangendo também outros temas, dentre os quais estariam: a personalidade de Homero, a lírica grega, a estética de Aristóteles,

ensaios especiais sobre Demócrito, Heráclito, Pitágoras e Empédocles, sobre o Estado grego, a mulher grega, a escravidão... E se Nietzsche continuou a acreditar que em *O nascimento da tragédia* tratou da ciência com a ótica do artista e tratou da moral e da arte com a ótica da vida, a retomada dos escritos políticos dessa época é indispensável para quem se preocupa em entender de que lugar ele fala quando elogia a guerra e alega ver na escravidão a essência da cultura, tal como o faz no escrito “*O Estado grego*”.

Nietzsche reconhece, na compreensão grega da política, a intervenção divina de Apolo, o que não significa, para ele, a exclusão do dionisiaco, mas a proteção contra o predomínio do titânico-dionisiaco. Civilização, vida em sociedade, Estado, leis, intervenção apolínea dos poderes para gerar ordem e configuração não implicam a expulsão definitiva da ira, da crueldade e da disputa entre os homens, mas significa ordenar tais forças da natureza sem pretender suprimi-las. Tal capacidade Nietzsche reconhece ser desenvolvida entre os gregos pela visão de mundo própria da religiosidade que criaram. Assim, o domínio, a disputa e o derramamento de sangue que o poder político também implica, não foram por eles mentirosamente apagados. Mesmo na criação religiosa grega, Nietzsche identifica a força dos helenos, que evitou o escamotear das relações políticas humanas.

Quando Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, atribui ao efeito apolíneo o restabelecimento das dimensões social e individual dissolvidas pelo êxtase musical dionisiaco no decorrer da encenação trágica, não se pode deixar de reconhecer que admite a intervenção do apolíneo em aspectos da vida política grega. Considera que, graças a tal intervenção, o espectador trágico recupera a confiança no princípio de individuação, indispensável para a produção artística, assim como para o en-

volvimento com o Estado e com todas as atividades da vida cotidiana.

A perseverança do poder de Apolo entre os gregos, mesmo após a entrada de Dioniso na *pólis*, garante que toda a criação cultural continue inspirada pelos sons da lira de Apolo, pela tranqüilidade e cura que sua música promove. Entretanto, ele não porta somente um instrumento musical. Além de deus da inspiração artística na arte propriamente dita, ele se impõe por portar arco e flecha. É assim que se manifesta no Estado grego, enquanto uma configuração dos poderes vigorosos próprios da natureza: a *configuração* de instintos de combate, instintos cruéis, sanguinários. Em Nietzsche, entender o atributo guerreiro de Apolo, a atuação do arco e da flecha apolínea entre os helenos, é compreender também a atuação desse deus na fundação do Estado.

Se *O nascimento da tragédia* contextualiza a arte trágica no interior da concepção helênica de mundo em que a dor não se dissocia da origem da existência, em “O Estado grego”, Nietzsche se volta para a análise do poder institucional estatal grego, que também não se desvincula da dor por ser ímpeto para a guerra, a usurpação, o domínio, a exploração. Ao se deter na análise da relação dos gregos com a arte, Nietzsche também esteve interessado nas suas formas do agir político. E a permanência de elementos de barbárie no Estado grego não foi por ele repudiada. Pelo contrário, Nietzsche afirma não ter identificado em toda a história “nenhum outro exemplo de um desencadeamento tão medonho do impulso político, de um sacrifício tão incondicional de todos os outros interesses a serviço deste instinto de Estado” (NIETZSCHE, 1996, p. 53). O louvor incondicional à proeminência dos gregos na criação artística estende-se também à maneira como se envolveram com a vida política.

Conforme a relação entre mito e Estado, estabelecida por Nietzsche no capítulo 23 de *O nascimento da tragédia*, a atuação das divindades gregas ultrapassa os limites do Olimpo e da arte grega. Em termos de relevância, o mito está para o Estado como está para a tragédia. Segundo Nietzsche, ele resguarda o ímpeto apolíneo, atua na interpretação helênica do mundo, na formação do homem e é um fundamento para o Estado, comparável à força de uma lei escrita:

Todas as forças da fantasia e do sonho apolíneo são salvas de seu vaguear ao léu somente pelo mito. As imagens do mito têm que ser os onipresentes e despercebidos guardiões demoníacos, sob cuja custódia cresce a alma jovem e com cujos signos o homem dá a si mesmo uma interpretação da sua vida e de suas lutas: e nem sequer o Estado conhece uma lei não escrita mais poderosa do que o fundamento mítico, que lhe garante a conexão com a religião, o seu crescer a partir de representações míticas. (NIETZSCHE, 2001, p. 135).

Ademais, essa conexão do Estado com a religião e seu “crescimento a partir de representações míticas” em “*O Estado grego*”, estão garantidos por Apolo, “o deus que consagra e purifica o Estado” (NIETZSCHE, 1996, p. 57). Assim, a força plástica configuradora que, da dilaceração do Uno primordial instaura forma em cada ser, é também o substrato de um Estado guerreiro prenhe de crueldades. Há um misto de horror e de beleza na origem e no fundamento do Estado, e o reconhecimento disso pelos helenos é, para Nietzsche, mais um sinal de grandeza.

Na interpretação de Nietzsche, antes de Dioniso ingressar na vida grega, Apolo já estava lá, exercendo seu poder na religião, na arte, na política; por isso, a maneira como o povo grego enfrentava os infortúnios da vida tinha o toque da inocência. Não era infreqüente a responsabilização dos deuses pe-

las desgraças, como no canto I da *Odisséia*, de Homero. Em Apolo, por exemplo, justifica-se a crueldade do grego em suas batalhas e a condescendência com que se encarava o derramamento de sangue, pois um de seus atributos é o de ser protetor dos guerreiros. Assim, cabe a ele intensificar a violência das guerras tanto quanto purificar os perpetradores de crimes cruéis, submetendo-os à justiça dos tribunais. Sua influência na vida política das cidades gregas envolvia, inclusive, as decisões sobre expedições militares, deflagração e interrupção de guerras. Os dizeres de Apolo, ao ser consultado no oráculo, eram respeitados como lei (Cf. SILK & STERN, 1995, p. 169).

Em vista da relação entre religião e Estado grego, a formação do Estado na cultura grega nos escritos iniciais de Nietzsche, deve-se ao poder de configuração evidenciado na força apolínea. O efeito apolíneo direciona-se, dá forma aos impulsos humanos como os de domínio, usurpação e controle, materializados em um Estado guerreiro. A capacidade artística apolínea da natureza de dar formas, cria, assim, um espaço onde esses instintos possam se concentrar sem que representem o domínio total da barbárie. Nesse espaço, os instintos do homem se transfiguram em guerra e, nos momentos de intervalo entre as guerras, transformam-se em arte, porque, graças à possibilidade de serem manifestados sem censuras, sem limites, já estão totalmente acalmados, livres da crueldade que lhes é inerente.

(...) após a formação do Estado por toda parte, o impulso do *bellum omnium contra omnes* (guerra de todos contra todos), de tempos em tempos, concentra-se em terríveis nuvens de guerra dos povos, descarregando-se como que em trovões e relâmpagos mais raros, mas também muito mais fortes. Nos intervalos, contudo, sempre sobra tempo para a sociedade germinar e verdejar, sob efeito daquele *bellum* concentrado e dirigido para dentro, a fim de deixar a flor luminosa do gênio brotar assim que surjam alguns dias mais quentes. (NIETZSCHE, 1996, p. 54).

É esta a justificação de “O Estado grego” para a existência do Estado. Assim como a arte, ele deriva de uma impetuosa vontade da natureza de criação e satisfaz essa vontade. Mas a “natureza do poder, que é sempre má” como tudo aquilo que quer viver, tem em sua essência “a imagem da dor original e da contradição original” (NIETZSCHE, 1996, p. 49), como ocorre também com uma poderosa religião. E os gregos reconheceriam que poder e força não se dissociam.

Assim, na tragédia *Prometeu Acorrentado*, quando Hefesto lamenta por conta da imensa crueldade que perpetra obrigado a acorrentar Prometeu, o Poder (*krátos*) lhe diz: “sê fraco, se te agrada, mas não me censures se te pareço impiedoso e exigente” (ÉSQUILO, 2004, versos 105-06). O Estado grego, aos olhos de Nietzsche, admitiu as conseqüências violentas de toda sua organicidade, não se consolidando com vistas à construção controlada e negadora dos ímpetus humanos mais terríveis – isso teria ocorrido graças ao elo entre mito e Estado, graças à ausência das criações teórico-rationais que Nietzsche identifica na explicação jusnaturalista para o Estado moderno.

O nascimento da tragédia preserva, em considerações gerais e esparsas, o que “O Estado grego” trata com especificidade. Na obra publicada, Nietzsche mantém a sua idéia de vínculo entre mito, Estado e arte, *entre* o que ele considera ímpeto artístico da natureza e instituição política entre os homens.

Só consigo, pois, explicar o Estado *dórico* e arte *dórica* como um contínuo acampamento de guerra da força apolínea: só em uma incessante resistência contra o caráter titânico-barbaresco do dionísíaco podia perdurar uma arte tão desafiadoramente austera, circundada de baluartes, uma educação tão belicosa e áspera, um Estado de natureza tão cruel e brutal. (NIETZSCHE, 2001, p. 42).

A sentinela não se deu de modo suave e sutil, mas severo e armado, de forma que, entre os gregos, civilização e barbárie

não se anulam totalmente, mas se reforçam mutuamente. Se o apolíneo sempre representou uma proteção contra a barbárie dionisiaca e precisou estar sempre ali, como guardião, em vista da constante e poderosa proteção que precisava garantir, foi porque o titânico dionisiaco permaneceu sempre a rondar.

A atuação que Nietzsche atribui a Apolo extrapola a intervenção já revelada na arte, preservando seus efeitos: transfiguração luminosa trágica para o horror dionisiaco. Assim, a força apolínea está também em um “Estado de natureza cruel e brutal” que, aos olhos de Nietzsche, é mais um atributo do espírito artístico dos gregos. Segundo ele, isso ocorre porque, entre os gregos, a necessidade do “titânico” e do “barbaresco” esteve sempre misturada à necessidade do apolíneo. A satisfação do ímpeto anti-titânico – configurador de formas e limites, nas alternâncias com o ímpeto destrutivo, titânico e cruel – era garantia de uma poderosa proteção ao povo grego. Por sua “incessante resistência”, o apolíneo transformou a maneira pré-homérica de conceber o mundo, impedindo de vez o predomínio exclusivo do “titânico-barbaresco do dionisiaco”. Apolo é o deus civilizador, o que significa, sobretudo, ser ele o responsável pelo Estado.

Apolo se espalha da religião, do mito, para a arte e o Estado. Assim, Nietzsche avista a proteção constante que os gregos criaram contra a barbárie titânica. Assim, a criação onírica dos deuses é a resposta à desconfiança grega dos poderes titânicos da natureza e do valor da própria vida. A religiosidade olímpica é, nesse sentido, uma réplica ao domínio impiedoso da Moira. Por isso, Nietzsche afirma que se os etruscos sucumbiram sob o assombro da teogonia titânica, os helenos foram salvos da destruição por serem conduzidos também por um impulso para a beleza, por terem aceito um convite constante que a vida faz à arte e criado a teogonia olímpica (NIETZSCHE, 2001, p. 37).

A queda do “reino de Titãs” é um efeito que Nietzsche atribui ao domínio do impulso apolíneo na cultura grega³. Somente assim, a imagem do Olimpo pode ser tranqüila aos olhos dos mortais. Fosse diferente, não haveria a vitória de “poderosas alucinações e jubilosas ilusões” sobre “uma horrível profundidade da consideração do mundo” (NIETZSCHE, 2001, p. 38). Mas a horrível consideração do mundo não é simplesmente descartada e substituída pela ilusão apolínea. O mito a assegura, e o elemento dionisiaco na cultura grega a faz novamente emergir.

Contudo, a idéia do surgimento do Estado como um efeito comparável à arte homérica, traduz os resultados de uma luta entre “forças titânicas barbarescas” vencidas por uma outra força: uma Vontade de ordem e beleza que suplanta o caos e ordena, configura, individualiza – e pode, assim, ser contemplada. O titânico bárbaro, entretanto, continua presente, mas não opera com exclusividade. Assim, a era homérica, em que os deuses são ordenados no Olimpo segundo a imagem gloriosa que os humanos têm de si mesmos, sucedeu à era titânica. A ordem e a beleza no mundo transcendem a barbárie de uma época em que as cruéis lutas titânicas imperavam.

Com efeito, a noção de poder político está posta em *O nascimento da tragédia* sem que se oculte nele a força, o ardil e as tramas que Nietzsche julga acompanhá-lo, pois na idéia de que a criação dos deuses substitui a “primitiva teogonia titânica dos terrores” (NIETZSCHE, 2001, p. 37) e ordena os deuses no Olimpo, não esconde que tal ordenamento não é pacífico. Assim, se o impulso apolíneo de criação se manifesta em Homero – um artista essencialmente apolíneo – e traz para a arte a fluidez das formas, a beleza e a tranqüilidade do compreensível, no Estado dórico, a sua crueldade aparece e é preferível à selvageria que imperava anteriormente: na “era dos Titãs, do

mundo extra-apolíneo, ou seja, o mundo dos bárbaros” (NIETZSHCE, 2001, p. 41). Contudo, o povo grego, ainda quando pode ser caracterizado como “grego apolíneo”, continua aparentado com o “bárbaro”, “titânico”, ainda que tenha na força apolínea uma regulação à barbárie; estão protegidos pelo dom do equilíbrio, da justa medida apolínea.

Apolo é o pai do mundo homérico, porque o mesmo impulso nele materializado engendrou o mundo olímpico. Essa sociedade de seres olímpicos só pode mesmo ser gerada por uma religiosidade em que mesmo os deuses, ao exercerem o poder no Olimpo, já desvelam seu significado⁴. Como sustenta Nietzsche, as raízes da “montanha mágica do Olimpo” se mostram fixadas na “inaudita desconfiança ante os poderes titânicos da natureza, aquela Moira [destino] a reinar impiedosamente sobre todos os conhecimentos” (NIETZSCHE, 2001, p. 36). Por também serem vítimas do destino, os deuses se armaram ainda que inutilmente contra ele. Os próprios deuses reconheceram que a origem do titânico é divina e permanece entre eles por meio dos deuses originários, ainda que nem sempre apaziguado. Nesse contexto é que Nietzsche, com inspiração schopenhaueriana, busca definir o Estado – também ele é satisfação de uma vontade da natureza por permanência, ordem, forma, mas como tudo que tem vida, carrega contradições; como tudo que representa poder, carrega força, impiedade, exigência, disputa e fúria.

A relevância do Estado, para Nietzsche, com todo o sangue que dele não cessa de verter, é ainda mais declarada em seu escrito “O Estado grego”, no qual sustenta que, sem o Estado, a sociedade não conseguiria lançar raízes que tivessem algum alcance para além do âmbito familiar (NIETZSCHE, 1996, p. 54). O impulso ordenador apolíneo é indispensável para que a humanidade atinja graus elevados na maneira de aglutinar-se,

de relacionar-se, para que, enfim, não reste limitada à mera organização familiar, para que se organize em sociedades e conceba propósitos mais elevados.

O Estado, dessa forma, aparece como uma ávida vontade de organização entre os homens. O que não implica, para Nietzsche, que deixe de perseverar entre os homens uma tendência para a guerra, para o domínio, para uma luta incessante. A força da destruição não cessa. O reino de Zeus no Olimpo só foi estabelecido pela luta que ele travou e venceu contra os Titãs, com o uso de ardis e com força titânica – assim ensina a mitologia a todos os helenos. Depois da formação do Estado, após a interferência eficaz do ímpeto apolíneo, atendendo à insaciável vontade de destruição, o ímpeto humano para a guerra e a crueldade adquire fronteiras e direcionamentos, mas não são extintos. O apolíneo não cessa de vencer o dionisiaco e impor limites a ele sem negá-lo.

A própria força apolínea, embora seja uma tendência à configuração e à justa medida, é também um impelir à guerra. Contudo, o poder do impulso apolíneo é inovador porque vem pôr freios à barbárie total, vem confinar, dar limites à condição de guerra sem fim. Nos termos nietzscheanos, o impulso apolíneo configura a barbárie total em formas de “terríveis nuvens de guerra dos povos”. A ordem proveniente da formação de Estados é como a concentração da vontade destrutiva do cosmo, e a sua alternância com a vontade criativa. Como nuvens, as concentrações da vontade destrutiva são passageiras, mas têm em sua recorrência a fonte de fertilidade. Criar e destruir configuram um mesmo movimento.

Portanto, o Estado, para o jovem Nietzsche, não é sinal da vitória do impulso civilizador, racional e anti-barbárie. Na versão mítica grega para o processo de avanço da civilização, também o Estado, tal como a arte, está envolvido em um sa-

crilégio: a luta entre forças da natureza, o ensinamento de que o justo e não-justo são igualmente justificados (NIETZSCHE, 2001, p. 69)⁵. A descrição do Estado nos primeiros escritos de Nietzsche como manifestação do ímpeto apolíneo, mantém um vínculo entre o que o homem se torna após se apoderar do fogo, após a formação do Estado e o que o homem era antes desses eventos civilizadores. Homem e natureza não se desvinculam e não se contrapõem devido às criações humanas; antes o contrário: tais invenções resultam de impulsos que constituem o homem em seu estado mais bruto.

Em “*O Estado grego*”, a instituição estatal está atrelada à crueldade humana abençoada por Apolo. Ela é o instrumento encontrado pela Natureza para se redimir através da sociedade. Como tudo que provém da natureza, ele surge também de uma “necessidade violenta” (NIETZSCHE, 1996, p. 46; Cf. p. 52). Nesse sentido, para Nietzsche, não bastam as mais complexas organizações humanas, as conquistas mais avançadas e tudo o que o homem se tornou por meio de suas criações e das transformações que operou na natureza, para a aceitação da idéia de que a civilização é algo distinto e estranho à natureza. O Estado não é uma instituição alheia à animalidade do homem; pelo contrário, ele é a concentração e a configuração de uma vontade violenta da própria natureza humana – “não há superfície bela sem uma profundidade terrível” (NIETZSCHE, 1999, vol. I, p. 159), anota Nietzsche no fragmento póstumo 7 [91], de 1870-71.

O Estado tem também, em sua origem, algo assustador: a força do impulso político nos gregos é demasiadamente intensa e volta-se furiosa contra si mesma, finca “os dentes na própria carne”, o que explica todas as inúmeras guerras que o Estado trava impiedosamente, de forma sangrenta, visando triunfar “sobre o cadáver do inimigo abatido” (NIETZSCHE,

1996, p. 53), como um tigre. A Nietzsche, notadamente no texto *Ursprung und Ziel der Tragödie*, de 1871, interessa retroceder a natureza à origem do Estado e “negar toda influência da vida consciente dos indivíduos na origem do político. Sua finalidade é propor o objetivo do Estado de acordo com a teleologia que domina sua idéia do mundo como obra de arte” (LÓPEZ, 2001, p. 203).

Ao fincar os dentes na própria carne, ao ser brutal e cruel, o Estado grego ainda se faz conduzir por Apolo em mais um de seus atributos: a capacidade de cura que, nesse caso, ocorre pelo extravasamento de todo o ódio por meio da guerra. Apolo estava realmente associado, na religião grega, a rituais de purificação: “em seu papel de Apolo *katharsios*, o deus era frequentemente invocado para auxiliar àqueles maculados pelo homicídio (como ocorre com o Orestes de Ésquilo)” (SILK; STERN, 1995, p. 169)⁶. No curso sobre “O culto dos gregos”, ministrado durante os invernos de 1875-6 e 1877-8, Nietzsche se refere diretamente à função purificadora de Apolo, exatamente quando discute o tema da *kátharsis*:

Freqüentemente se dão separadas a purificação e a expiação. Um culpável como Orestes pode ser purificado e no entanto não haver expiado a sua culpa, de modo que pode ser objeto de todas as penas; o que não foi expiado é perseguido pelas Eri-nias. Pode-se supor que, em um princípio, todos os usos expiatórios estão dedicados às divindades da terra e do averno, entre as quais se contavam também Zeus e Dioniso. Mais adiante, se concentraram todos os usos expiatórios e purificadores em torno de Apolo. (NIETZSCHE, 1955, p. 296).

A *kátharsis* como purgação é, assim, efeito do Estado⁷. Exaurir todo o ódio é condição para a tranqüilidade exigida pela fluidez artística. É esse o sentido dado por Nietzsche às ininterruptas cenas de batalha e horror em Tróia narradas pela

arte homérica, que são sempre renovadas na vida cotidiana dos gregos: elas são parte dos conflitos reais enfrentados tanto em guerras como em muitas outras formas de disputa. Nesse contexto, o Estado grego avança, “orgulhoso e quieto”, conduzido por uma sociedade comparável a uma “magnífica mulher que floresce”: é por Helena que o Estado faz guerra. Assim, está posto, em “*O Estado grego*”, o fundamento mítico para a guerra: Apolo a curar os instintos humanos violentos, deixando-os serem extravasados e aproveitados na busca da beleza. A purificação apolínea não interdita o ódio. O Estado não é a negação dos ímpetos humanos, embora tenha de controlá-los.

Com efeito, o Estado promove o encontro da beleza, mas não sem a disputa. Nietzsche descreve o mesmo impulso para o belo como bárbaro, intensamente furioso, que se faz voltar sobre si mesmo – é como se tanto sangue e tanta impiedade se justificassem em nome da busca de uma beleza que inicialmente despertou a guerra. O envolvimento político do grego e a busca pelo heroísmo estão diretamente relacionados à sua dedicação à cidade – “orgulhoso e quieto, o Estado avança: quem o conduz pela mão é a magnífica mulher que floresce, a sociedade grega” (NIETZSCHE, 1996, p. 54). O Estado é movido por um instinto de natureza e, por isso, também conquista atenção pelos adornos sedutores: as disputas na sociedade conduzem ao brilho do homem grego. O heroísmo, a glorificação do heleno são a recompensa. Para Nietzsche, cada heleno era a expressão de um impulso para o belo, e seu envolvimento político é uma forma de satisfazer essa vontade da natureza presente no Estado.

Contudo, a justa medida apolínea também se faz presente ao equilibrar a barbárie guerreira, mesclando-a com tranqüilidade, com a fluidez artística, com os intervalos em que a arte se mostra, em que os campos de batalhas tornam-se palco para

a beleza, e Homero mergulha na contemplação das cenas de batalha e horror em Tróia. O gênio artístico é o que emerge nos intervalos de que a sociedade grega dispõe para florescer. A vitória sobre a força titânico-barbaresca pré-homérica não redundou no repouso da força apolínea. Conforme a mitologia grega, na titanomaquia hesiódica, os titãs foram colocados abaixo da terra, mas continuaram vivos. Para Nietzsche, os gregos foram cuidadosos e artisticamente atentos ao perigo da *guerra de todos contra todos*, garantindo os intervalos artísticos, fazendo com que, como flor luminosa, o gênio artístico brotasse assim que surgissem “dias mais quentes” (NIETZSCHE, 1996, p. 54).

Em Nietzsche, o potencial político do apolíneo está na diluição promovida por Apolo no incitamento dionisiaco, reconstruindo as cadeias do indivíduo. A indiferença e a animosidade pela individuação, provenientes do êxtase dionisiaco, não possibilitariam “o sentimento político”, o impulso natural pela pátria e “o mais primitivo e varonil prazer do combate” (NIETZSCHE, 2001, p. 123). Elas seriam puramente destruição, como as forças titânicas antes de serem controladas por Zeus. Assim, o equilíbrio que Nietzsche sustenta ocorrer entre o apolíneo e o dionisiaco na tragédia, explica-se cada vez mais como avanço da cultura grega. Apolo convive com Dioniso em antagonismo, mas sobretudo em equilíbrio⁸. A dor da dilaceração do todo e a bela e compreensível configuração da mesma dilaceração se complementam também no Estado.

Enquanto o êxtase dionisiaco conduz o indivíduo para além de sua vida cotidiana e individual, para a experiência do retorno ao *Ur-Eine*, a configuração apolínea, mesmo sob convulsões guerreiras, o mantém como elemento indispensável e insubstituível na vida social, política e artística de sua cultura. Enquanto poder da natureza da *individuatō*, o apolíneo man-

tém na cultura o ímpeto responsável pelo brilho da individuação - o guerreiro, o herói, as batalhas. Brilho esse que não surge sem a mesma dor com que ocorre na natureza todo nascimento e com que, na sociedade, ocorre o derramamento de sangue, a disputa e a vitória de todo herói.

Graças à reposição da individuação, à confiança no princípio de individuação engendrada pelo apolíneo e à conseqüente restauração das cadeias do indivíduo, é possível situar os gregos, aos olhos de Nietzsche, de forma a colocá-los entre os indianos e os romanos no que diz respeito à maneira de estarem no mundo: não se voltaram para o budismo, para a procura de uma religião em que o ascetismo e a meditação fossem a alternativa para o desejo e a consciência da individuação e, conseqüentemente, para a extinção do sofrimento da existência; nem se voltaram ao outro extremo, para o excessivo domínio dos impulsos políticos, recaindo assim “em uma via de extrema secularização” (*in eine Bahn äusserster Verweltlichung*) como o Império Romano (NIETZSCHE, 2001, p. 124). Assim, a defesa nietzscheana da harmonia entre o apolíneo e o dionisiaco entre os gregos deve-se à condição vista por ele para o desenvolvimento da arte trágica e também para o que determina o lugar e a importância da política em uma sociedade. A Grécia, que teria alcançado tal equilíbrio, é o seu modelo de sociedade política da Antigüidade.

Dessa forma pode-se afirmar que, se em *O nascimento da tragédia* Nietzsche estabelece detalhadamente as relações entre as forças apolíneas e dionisiacas na produção artística grega e mostra o fundamento mítico da arte, não deixa de mencionar o quanto a força apolínea impulsiona a vida política dos gregos. A relação entre o apolíneo e o Estado grego que permanece nessa obra, evidencia o fundamento mítico do Estado. Apolo é não só o brilho resplandecente da arte homérica, mas

também o gênio do princípio de individuação responsável pela afirmação da personalidade individual, indispensável para o Estado e para a Pátria. Ele é o deus “formador de Estados” (NIETZSCHE, 2001, p. 123). O Estado grego e todo seu aspecto cruel é justificado por uma figura religiosa. Assim, Apolo satisfaz a necessidade de brilho indispensável à arte e à política – eis o ensinamento mítico de que todo destaque provém da luta, da comparação, da oposição. Para Nietzsche, “a contradição enquanto a essência das coisas reflete-se na ação trágica”; mas mais do que isso, “se o originário [*Ureine*] necessita da aparência é porque sua essência é a contradição” (NIETZSCHE, 1999, vol. 7, p. 219 e 198)º.

O ideal de homem grego, o homem guerreiro, aquele que se diferencia dos demais pela força e pela capacidade de se eternizar por seus feitos, pelas glórias realizadas nos combates sangrentos, permanece alimentado enquanto o brilho de Apolo estiver presente nele. Somente assim a bela morte de um herói pode assegurar-lhe sua imortalidade. É pela purificação apolínea que a crueldade e o heroísmo não se dissociam entre os gregos, porque somente a força e a coragem tornam célebre o homem, a condição para ser eternamente lembrado. As cadeias do indivíduo, restabelecidas por Apolo, satisfazem a necessidade de uma sociedade que precisa da distinção. A demarcação das fronteiras do indivíduo em uma sociedade amparada pela diferença entre os homens é indispensável, visto que nela o que tem valor é a possibilidade de destacar-se na singularidade, de alcançar a glória nas diversas formas de disputa ocorridas no âmbito social.

É esse o pano de fundo para a afirmação de Nietzsche de que, para o Estado, o impulso guerreiro é uma proteção contra sua redução à condição de mero aparato para a perseguição de interesses pessoais, sem perturbações, como ele caracteriza

o Estado de sua época (Cf. NIETZSCHE, 1996, p. 55)¹⁰. Uma sociedade cujos instintos, estatal e guerreiro, se preservam e ainda estão alimentados por seus mitos, necessariamente requer e encara com bons olhos as diferenças entre um homem e outro, porque toda organização social é voltada para a finalidade do Estado. Apolo, ao traçar as “linhas fronteiriças” entre os homens e ao guiá-los a partir das sagradas linhas do auto-conhecimento e do comedimento, conduz “os seres singulares à tranqüilidade” (NIETZSCHE, 2001, p. 68). Não há a culpa, pensa Nietzsche, na maneira como os homens buscam a distinção. Tal tranqüilidade na distinção entre os homens pode ser percebida desde a estruturação da sociedade grega antiga. A necessidade de destaque, de singularidade, de diferenciação dos demais era algo presente em vários âmbitos sociais, não somente nas guerras constantes entre as cidades, mas também nas competições, na educação agonística e na arte, vide Homero.

O fundamento mítico, que perpassava a relação do heleno com o Estado, conduz a uma interpretação inocente da barbárie que ele comporta. Por isso, na obra do jovem Nietzsche, os deuses extrapolam a religiosidade e protegem o Estado. Ademais, a inocência, em todo o extravasamento da crueldade humana, purifica e também libera o heleno para a criação artística. O mito, nesse sentido, é parte das condições do florescimento da sociedade grega, inclusive no âmbito político. Os poderes do deus Apolo – de clarividência, de revelação do obscuro, de configuração, enfim, poderes interpretativos – protegem o heleno dos “onipresentes e despercebidos guardiões demoníacos” e repercutem como a “custódia” sobre a qual “cresce a alma jovem”, através da qual as lutas entre os homens são interpretadas (NIETZSCHE, 2001, p. 135). Estado e religião se entrelaçam e, somente a partir dessa conexão, pode-se contemplar o Estado grego com toda sua glória e cruel-

dade. Por isso, Nietzsche acredita que, para o Estado, o poder do mito é ainda mais forte do que qualquer lei. Ele não só reconhece no Estado a manifestação do ímpeto da natureza por individuação, distinção do todo e do brilho, como lhe atribui um poder catártico: ele purifica a crueldade humana, regula-a e faz dela fonte de conquista, domínio, usurpação, sem que tais ímpetos da natureza sejam compreendidos como injustiça.

A análise nietzscheana da tragédia grega traduz a avaliação da visão de mundo, da política, da religiosidade de um povo que fez da arte um espelho de si mesmo, do que pensavam sobre a vida e que transfigurou a si próprio através da arte. O *nascimento da tragédia* comporta o louvor de Nietzsche a um momento específico em que ímpetos da natureza – interpretados como ímpetos divinos – foram operantes como potências artísticas, não apenas na tragédia, mas ainda na religião e no Estado, conforme assinala Eugen Fink:

A teoria de Nietzsche sobre a cultura é ao mesmo tempo um diagnóstico e um programa. Em *O nascimento da tragédia* desenvolveu não só sua concepção de mundo, como também expôs uma noção diretriz da cultura, ao apresentar-nos a Grécia da ‘época trágica’ em sua fundamentação mística, em seu estilo artístico total, em sua produtividade criadora, em sua auto-representação na obra de arte trágica, e nos proporcionar com isso um critério de valorização. (FINK, 1996, p. 43).

Ainda que na versão publicada de *O nascimento da tragédia* as referências mais evidentemente políticas tenham sido suprimidas, pretendemos indicar, a partir daquela obra e de escritos do mesmo período, que, no jovem Nietzsche, o Estado grego também é contemplado no seu elogio à justificação estética da existência na Antigüidade grega. A tragédia, que permaneceu o tema central de sua primeira obra, tem no Estado uma

das condições de sua existência e desenvolvimento na medida em que cumpre sua tarefa ideal para a cultura. A relação de dependência entre tragédia e Estado permaneceu na obra, de forma explícita, em uma afirmação aparentemente fortuita, no capítulo 23, em que ele identifica um princípio comum à arte e à política grega, ao sustentar que o ocaso da tragédia e a conseqüente degeneração e transformação do caráter do povo grego “nos convida a uma séria reflexão sobre quão necessária e estreitamente entrelaçados estão, em seus fundamentos, a arte e o povo, o mito e o costume, a tragédia e o Estado” (NIETZSCHE, 2001, p. 137).

Em “*O Estado grego*”, por seu turno, elaborado inicialmente como parte de *O nascimento da tragédia*, o vínculo entre tragédia e Estado grego aparece sob a forma de um pressentimento da “misteriosa conexão entre Estado e arte, cobiça política e geração artística, campo de batalha e obra de arte” (NIETZSCHE, 1996, p. 54). Em ambos os trechos, fica evidente uma intensa relação entre Arte e Estado na obra de Nietzsche, que constituiu o ponto de partida de nossa investigação.

A tarefa a que nos propusemos é a de articular os temas das primeiras obras de Nietzsche de modo que nos conduzam à compreensão da relação, apenas mencionada na obra publicada, entre Estado grego e tragédia. Essa circunscrição ao período inicial de sua produção filosófica visa marcar não apenas uma unidade temática, mas ainda um contexto em que ele avalia como desejável a instituição Estado – uma valoração que, progressivamente, se dissolve em suas obras, marcadamente quando se volta para o problema da moral cristã e da democracia moderna.

Se, nas *Considerações Extemporâneas*, o seu juízo sobre o Estado é bastante ambivalente culminando em *Humano, demasiado humano I* quando lança “um olhar sobre o Estado”; se, em *Além de bem e mal*, Nietzsche inequivocamente rechaça o Es-

tado moderno como herdeiro da moral cristã (NIETZSCHE, 1997a, § 202, p. 102), em suas primeiras obras, a relação entre Estado e religiosidade mítica é considerada profícua para a cultura. Voltar-se para suas obras iniciais é também fazer notar que na Grécia, berço da tragédia, o Estado como obra de arte foi também manifestação de um poderoso e violento impulso por beleza. O Estado se mantém unido à arte pela origem comum de ambos na força brutal da natureza, a gerar beleza e harmonia de um substrato titânico transfigurado. Apenas nesta condição de irmandade com a arte, o Estado, para Nietzsche, opera como meio para a elevação da cultura.

A noção nietzscheana de cultura é perpassada pela articulação fundamental das diversas manifestações da vida de um povo em uma unidade de estilo artístico, tal como defende nos escritos iniciais, como nas duas primeiras *Considerações Extemporâneas* contra David Strauss (1873) e sobre o proveito e a desvantagem da história para a vida. (1874). Para Nietzsche, há uma vontade de arte em tudo o que um povo cria, mas não somente nas artes. O Estado, a religião, o mito, a ciência, a filosofia, a compreensão do mundo e do homem e todas as formas de expressão são decorrentes de uma vontade de arte, de criação, inscrita, por sua vez, na própria natureza. A estima de Nietzsche pela dimensão artística, religiosa e política da cultura grega antiga deve-se, precisamente, a essa concepção de cultura em que tanto a religião como o Estado são expressões artísticas da vida do povo.

Assim, para compreender a relação que Nietzsche afirma existir entre o Estado e a tragédia na Antigüidade grega, é necessário reconhecer nele uma atenção à cultura para além das considerações sobre a estética, desenvolvidas fundamentalmente em *O nascimento da tragédia*, embora também a partir delas. Seguramente, não foi somente pela arte memorável dos helenos

que Nietzsche os nominou “a mais bem-sucedida, a mais bela, a mais invejada espécie de gente até agora, a que mais seduziu para o viver” (NIETZSCHE, 2001, p. 13-14). Essa obra inaugural do pensamento de Nietzsche é também sua argumentação inicial em favor do entrelaçamento entre cultura e natureza, em vista de sua compreensão da cultura grega como a forma com que o grego assegurou para si uma vontade grandiosa, ao enfrentar de modo corajosamente artístico todos os aspectos da existência. O Estado grego é tratado por Nietzsche como uma das fontes essenciais dessa força, por ser também, com toda a crueldade que o caracteriza, satisfação da vontade de brilho da natureza.

O jovem Nietzsche, sob o influxo de Schopenhauer, faz uso da categoria da vontade da natureza também na compreensão do Estado, por resultar de um ímpeto violento da natureza para se redimir em forma de organizar os homens. Com efeito, Nietzsche reconhece no Estado a tarefa de alcançar metas para além do âmbito estritamente político e, nesse sentido, de promover a cultura. O elo entre Estado e cultura, como sinal de saúde de um povo, subsiste, contudo, apenas enquanto não adquire vigor na cultura, na moral condenatória dos ímpetos não racionais, tal como ele julga ocorrer a partir da figura de Sócrates, na oposição trazida por ele entre racionalidade e instinto. Nisso Nietzsche reconhece uma decisiva inovação de *O nascimento da tragédia*: “Sócrates pela primeira vez reconhecido como instrumento da dissolução grega, como típico *décadent*. ‘Racionalidade’ *contra* instinto. A ‘racionalidade’ a todo preço como força perigosa, solapadora da vida!” (NIETZSCHE, 1999b, p. 62).

Em “*O Estado grego*”, Nietzsche rechaça a tradição que reconhece no Estado uma representação do povo. Ainda que subliminarmente, ele se opõe, nesse escrito, a todos aqueles que conceberam a origem do Estado em um acordo de cavalheiros, que viram nele o resultado de uma conquista racional instau-

radora da soberania. Ao contrário, ele sustenta que o Estado é uma arma forjada pela natureza, sem compaixão para com qualquer florescer harmônico da sociedade. Nesse ponto, Nietzsche se coloca ao lado de Platão, ao menos do “seu” Platão, por reconhecer em sua obra, notadamente em *A República*, a configuração de um Estado voltado para a geração do gênio, a operar como instrumento para a cultura – a despeito de Sócrates.

Partindo especialmente dos escritos iniciais de Nietzsche – mais especificamente *O nascimento da tragédia* (1871), escritos preparatórios, fragmentos póstumos da época e os prefácios “*O Estado grego*” e “*A disputa de Homero*” – a tese desenvolvida nesse trabalho é a de que a concepção nietzscheana de Estado, como dissemos acima, não pode ser dissociada de sua análise da cultura. Nietzsche se recusa a conceder ao político o posto mais elevado de uma cultura, ao mesmo tempo em que repudia toda subordinação do político ao econômico. O Estado possui uma dignidade própria que consiste em ser meio privilegiado para a promoção da cultura e o engendramento do gênio. Disso se pode concluir que o jovem Nietzsche, mesmo quando pensa a política, é, antes de tudo, um pensador da cultura – ainda que a política ocupe lugar fundamental como critério de sua análise do valor de um povo.

O elo entre arte, Estado e cultura exige que se busquem o sentido, a circunstância e a relevância, no pensamento de Nietzsche, da percepção do vínculo entre tragédia e Estado. Quando pensa a Arte e a Política, ele vislumbra uma cultura que fornece uma justificação estética para a existência, para persistir, vivendo movida por uma vontade de arte. Tal como afirma dezessete anos depois sobre *O nascimento da tragédia* em *Ecce Homo*, “Helenismo e Pessimismo” são os temas mais valiosos da obra, que visa esclarecer como os gregos superaram o pessimismo e como o transfiguraram (NIETZSCHE, 1999b, p. 61).

Abstract: The Nietzsche's writings of the period of *The birth of tragedy* informs about the young philosopher's concerns with the requisite political conditions for a true culture. The pair Apollo and Dionysus, in opposition and harmonized in Greek religiosity, as powers of the nature, results aesthetically in the tragic art, and politically results in a warlike State. Nietzsche assigns to Greeks the capacity of create a culture: art, State, religion jointed by the artistic will of nature, which impels the life of a nation.

Keywords: Apollo, State, culture, politics.

NOTAS

- 1 Texto extraído da tese de doutoramento, intitulada “Tragédia e Estado grego antigo: a crítica da cultura no jovem Nietzsche”, defendida em março de 2006, na Unicamp.
- 2 Nietzsche acrescenta, ademais, na p. 20-21: “Entende-se em que tarefa ousei tocar já com este livro?... Quanto lamento agora que não tivesse então a coragem (ou a imodéstia?) de permitir-me, em todos os sentidos, também uma *linguagem própria* para intuições e atrevimentos tão próprios – que eu tentasse exprimir penosamente, com fórmulas schopenhauerianas e kantianas, estranhas e novas valorações, que iam desde a base contra o espírito de Kant e Schopenhauer, assim como contra o seu gosto! [...] Mas há algo muito pior no livro, que agora lamento ainda mais do que ter obscurecido e estragado com fórmulas schopenhauerianas alguns pressentimentos dionisiacos: a saber, que *estraguei* de modo absoluto o grandioso *problema grego*, tal como ele me havia aparecido, pela ingerência das coisas mais modernas! Que apensei esperanças lá onde nada havia a esperar, onde tudo apontava, com demasiada clareza, para um fim próximo!”.
- 3 Hesíodo narra a queda do reino dos Titãs, quando a ordem entre os deuses é possível graças a Zeus, que assume o poder do Olimpo destronando seu pai Cronos – o titã

filho de Urano que governa após amputar o próprio pai e assim o destronar. Somente quando Cronos deixa de ser o rei dos deuses e este posto é conquistado por Zeus, o trovão e o relâmpago, por exemplo, são retirados da prisão em que Cronos os havia confinado. Assim Zeus, por tê-los como aliados, governa confiante. Zeus em seguida consegue por fim à batalha dos Titãs, prendendo-os em “prisões dolorosas” sob a terra. HESÍODO, *Teogonia*, versos 453-506 e 617-721.

- 4 A disputa pelo poder entre os deuses é sistematizada pela mitologia grega, sustentando a astúcia, a inveja, o ardil e todas as estratégias utilizadas pelos deuses para manter o governo do Olimpo. Assim, Cronos engole os filhos para tentar impedir que um outro descendente de Urano venha destronar o pai, como ele já havia feito com seu pai. Cronos só se mantém no poder tentando impedir o nascimento de Zeus, até ser “vencido pelas artes e violência de filho” que nasceu escondido. HESÍODO, *Teogonia*, versos 453-506.
- 5 No que se refere à ausência da dicotomia entre bem e mal, arte e Estado grego se assemelham aos olhos de Nietzsche. O mesmo que ocorre com a arte se dá com o Estado. Assim Keith Ansell-Pearson justifica a “importância dos gregos” para Nietzsche, já que “em sua arte trágica eles reconheciam não haver nenhuma linha clara a ser traçada entre ‘o bem e o mal’ (como preto no branco)”. *Nietzsche como pensador político*, p. 70.
- 6 Apolo torna-se o “deus *Kátharsis*, o ‘purificador’, por excelência”. Ele mesmo precisou se purificar por matar a serpente Píton que vigiava o Oráculo. Na Grécia Antiga, antes de Drácon e Sólon, famílias inteiras se exterminavam, porque todo sangue derramado era entendido como

“uma mancha, ‘uma nódoa maléfica, quase física’, que contaminava o *génos* inteiro”, porque o sangue derramado era como a *alma* do *génos* que se esvaia. A interferência de Apolo, com seu poder de purificar, cessa a obrigatoriedade de toda a linhagem familiar de vingar crimes cometidos pelos seus ancestrais. “Matando e purificando-se, substituindo a morte do homicida pelo exílio ou julgamentos e longos ritos catárticos (...) Apolo contribui muito para humanizar os hábitos antigos concernentes aos homicídios”. Assim, “o culto de Apolo testemunha, em Delfos, o caráter pacificador e ético do deus que tudo fez para conciliar as tensões que sempre existiram entre as *póleis* gregas”. Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia grega*, vol. I, p. 77 e vol. II, p. 94-95.

- 7 Nietzsche não toma como um problema a compreensão do Estado como purgativo ou catártico – o contrário do que se dá no caso da tragédia. Keith Ansell-Pearson sustenta que a “apreciação que Nietzsche faz da política é instrumentalista” e, em vista de seu “fracasso ao avaliar as peculiares características democráticas da *pólis* grega, reduz a política a não mais do que um instrumento de controle social. Ele encara a ação em termos puramente amorais e estéticos, como perpétuo virtuosismo”. K. ANSELL-PEARSON, *Nietzsche como pensador político*, p. 92. Do mesmo modo Viriato Soromenho-Marques: “Nietzsche olha para o Estado do ponto de vista do contributo que este pode fornecer para o aperfeiçoamento da cultura e o robustamento da personalidade e autonomia dos indivíduos”. Assim para Nietzsche é o Estado que deve servir as necessidades do indivíduo e não este que deve “alimentar a fome voraz de expansão em todos os domínios do primeiro”, como analisa ter ocorrido no século XIX. Viriato

- SOROMENHO-MARQUES, “Nietzsche como pensador da política”, p. 257.
- 8 Nesse sentido, mesmo a conciliação entre o dionisíaco e o apolíneo na tragédia não deixaria de ter a intervenção dos atributos de Apolo: “Apolo foi o grande harmonizador dos contrários, por ele mesmo assumidos e integrados num aspecto novo”. “Outros opinam que a sизіgia de dois antagônicos como Apolo e Dioniso traduziria uma das características básicas do apolinismo: a conciliação e a harmonização dos diversos cultos e ritos helênicos”. Junito de Souza BRANDÃO, *Mitologia Grega*, II, p. 96 e 100, respectivamente.
 - 9 8 [2], Winter 1870-71–Herbst 1872, KSA 7, p. 219; 7 [152] Ende 1870–abril de 1871, KSA 7, p. 198, respectivamente.
 - 10 Viriato Soromenho-Marques relaciona a posição de Nietzsche diante do militarismo aos eventos dos quais foi contemporâneo: a luta pela reunificação da Alemanha que o fez na juventude um entusiasta patriótico, o fez apoiar inicialmente Bismarck. “Nietzsche não é de todo um pacifista, no sentido da consideração da paz como um valor incondicional e absoluto. Até o final de seus dias manifestará o respeito e a admiração que a organização e a arte militares lhe suscitam. Nela vê uma escola de educação e disciplina, uma escola de transcendência e de sacrifício em função de valores mais altos do que o mero hedonismo egoísta. Nietzsche ainda menos é um belicista, ou um apóstolo da brutalidade. Muito pelo contrário. O pensador alemão combate dura e violentamente contra a militarização da Europa, contra a paz armada que um dia acabaria em guerra total efetiva”. V. SOROMENHO-MARQUES, “Nietzsche como pensador da política”, p. 255.

REFERÊNCIAS

ANSELL-PEARSON, Keith. **Nietzsche como pensador político: uma introdução**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega**. 3.vol. Petrópolis: Vozes, 1987.

ÉSQUILO. **Prometeu Acorrentado**. 5ª ed. Trad. Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

FINK, Eugen. **La filosofía de Nietzsche**. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Madri: Alianza, 1996.

HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Trad. Jaa Torrano (ed. bilíngue). São Paulo: Iluminuras, 1991.

LOPEZ, H. J. P. **Hacia el nacimiento de la tragedia: un ensayo sobre la metafísica del artista en el joven Nietzsche**. Murcia: Res Publica, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich W. **Kritische Studienausgabe [KSA]** (15 volumes). Editado por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. München: DTV; De Gruyter, 1999.

_____. **La cultura de los griegos**. Seleção e tradução Felipe G. Vicen. Buenos Aires: Aguilar, 1955.

_____. **Obras incompletas**. 2 vol. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Col. Os Pensadores)

_____. A filosofia na época trágica dos gregos. 4ª ed. Trad. Rubens R. T. Filho. In: **Os pré-socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 1989. (Col. Os Pensadores, 2 vol.)

NIETZSCHE, Friedrich W. **Cinco prefácios para cinco livros não escritos**. Trad. Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Sette Letras, 1996.

_____. **Além do bem e do mal**. 2ª ed. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1997a.

_____. Ursprung und Ziel der Tragoedie. Eine aesthetische Abhandlung, mit einem Vorwort an Richard Wagner. **Nietzsche Werke - Kritische Gesamtausgabe**. Band 5. Berlim: Walter de Gruyter, p. 142-203, 1997b.

_____. **El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo**. Trad. e notas de Andrés Sánchez Pascual. Madri: Alianza, 1997c.

_____. **Ecce homo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999b.

_____. **Consideraciones intempestivas I: David Strauss, el confesor y el escritor**. Trad. e notas de Andrés Sánchez Pascual. Madri: Alianza, 2000.

_____. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **A visão dionisíaca do mundo**. Trad. M. S. P. Fernandes e M. C. S. de Souza, revisão Marco Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SILK, M. S.; STERN, J. P. **Nietzsche on tragedy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SOROMENHO-MARQUES, Viriato. Nietzsche como pensador da política. *Revista Portuguesa de filosofia*. v. 57, fasc. 2, p. 247-267, 2001.