

**A metafísica incipiente a partir do predomínio tácito do apolíneo em *O Nascimento da Tragédia***

**The incipient metaphysics from the tacit predominance of the Apollinian in *The Birth of the Tragedy***

Daniel Toledo\*

Recebido em: 16/04/2011 – Received in: 16/04/2011

Aprovado em: 01/07/2011 – Approved in: 01/07/2011

**Resumo:** Nosso propósito aqui é destacar o fundo metafísico da interpretação nietzschiana da tragédia grega para com isso evidenciar que sua leitura trai seu próprio escopo ao submeter o horizonte trágico à dialética entre o apolíneo e o dionisíaco, uma vez que sua interpretação, como tentaremos demonstrar, tende, na verdade, para um predomínio tácito do apolíneo, ainda que prescreva explicitamente o contrário. Diante disso, o objetivo final é apontar que a resultante da linha de pensamento do jovem Nietzsche vai de encontro à sua própria finalidade, que seria estabelecer uma oposição entre o trágico e o metafísico, colaborando assim, inversamente, para aproximar a tragédia grega do horizonte metafísico.

**Palavras-chave:** Tragédia; Dionisíaco-Apolíneo; Metafísica.

**Abstract:** Our purpose here is to highlight the metaphysic background of the Nietzschean interpretation of Greek tragedy so that we may show that his reading betrays his own scope, as he submits the tragic horizon to the dialectics between the Apollonian and Dionysian. His interpretation, as we will attempt to show, tends to give a tacit predominance to the Apollinian, even if the opposite is explicitly prescribed. Based on such premise, our final goal is to point out that the resulting line of thought of the young Nietzsche clashes with its own purpose, which would be to establish an opposition between the tragic and the metaphysical, thus collaborating in nearing the Greek tragedy with the metaphysical horizon.

**Keywords:** Tragedy; Dionysian-Apollinian; Metaphysics.

## I

Segundo nos deixa compreender Nietzsche, era na relação com seus deuses que os gregos mostravam-se aptos para o sofrimento, na medida em que o valor maior da vida provinha do sofrimento de seu despojamento sempre iminente. Na medida em que elevavam sua dignidade à altura dos deuses que lhes serviam de fundamento, os gregos

---

\* Doutorando na área de concentração em Filosofia da Religião pelo PPCIR-UFJF, Juiz de Fora, MG, Brasil. Bolsista Capes. Contato: [dasilvatoledo@yahoo.com.br](mailto:dasilvatoledo@yahoo.com.br)

criaram a ilusão com a qual combatiam o sofrimento vital. Este jogo é, para Nietzsche, uma impositiva “hipótese metafísica”<sup>1</sup> (GT/NT, §4). Isto significa que a vida elevada à relação com o divino tende a uma dissolução objetiva de sua essência, uma vez que sua possibilidade de transcendência está condicionada à necessária projeção de si sobre uma instância que só entra em relação com a vida determinada à função de suprir sua precariedade mais própria: a condição de finitude. Sob essa ótica, “todo o mundo de tormento é necessário para que através dele o indivíduo seja impelido à produção da visão libertadora para que então, mergulhado na contemplação da alma, se assente tranquilo em sua embarcação oscilante no meio do mar” (GT/NT, §4). Através disso desponta o “princípio de individuação” enquanto “divinização da individuação” (GT/NT, §4). Princípio que, segundo Nietzsche, teria seu “ápice” na “tragédia ática” (GT/NT, §4), a obra de arte do “gênio dionisíaco-apolíneo” (GT/NT, §5).

A arte lírica produz “objetivações” do próprio artista, objetivações que concebem a *Ichheit* como o “ponto central de movimentação deste mundo” (GT/NT, §5). Uma *Ichheit* enquanto substrato metafísico, posto que “a única verdadeira e eterna que repousa no fundo das coisas” (GT/NT, §5). Por meio da arte trágica, essa centralização da dinâmica do mundo sobre o indivíduo possibilitaria algo como uma espécie de introspecção catártica do sujeito, que o levaria a dissolução de si como seu próprio objeto. Dissolução, contudo, sempre aparente, isto é, sempre somente antitética, uma vez que esta pulsão, no fundo, sempre “busca aniquilar o indivíduo e redimi-lo através da sensação de uma unidade mística” (GT/NT, §2). Como origem e consumação deste processo, a tragédia representaria o “fenômeno” de aprofundamento deste “reflexo do ser eterno” (GT/NT, §5) na medida em que permitiria ao indivíduo se afastar deste ser, sem, contudo, deixar de se manter em uma determinada relação com ele. Relação através da qual “a tragédia, com seu consolo metafísico, remete à vida eterna do núcleo dessa existência em meio ao progressivo declínio dos fenômenos” (GT/NT, §8). Consolo este que, por sua vez, não é capaz de abolir certo estranhamento de ser, em virtude de sua própria dinâmica consistir em “uma abdicação do indivíduo através do ingresso em uma natureza estranha” (GT/NT, §8). Natureza que só advém plenamente em uma determinada relação com os deuses.

---

<sup>1</sup> Nota do revisor: As traduções de todas as citações de obras de Nietzsche, bem como das citações das obras referidas em alemão, são de responsabilidade do autor.

Entretanto, a forma como Nietzsche concebe essa relação em *O nascimento da tragédia* parece contribuir significativamente para a inversão daquilo que acreditamos ser o mais essencial na relação originariamente trágica entre deuses e mortais, a saber, que aqueles abram para este o abismo do ser de uma maneira inapelável. Contrariamente, a interpretação nietzschiana estabelece que “o homem, elevando-se ao titânico, luta por sua própria cultura e força os deuses a se aliarem a ele, porque ele, em sua própria sabedoria, tem em suas mãos a existência e os limites dos deuses” (GT/NT, §9). Ao estabelecer esse tipo de relação fundamental, Nietzsche se vê obrigado deste então a assumir o “pressentimento de um crepúsculo dos deuses” (GT/NT, §9). Isso de tal maneira que a *hybris* originariamente trágica ainda se manteria como principal fator de risco, tanto para os deuses quanto para o indivíduo. Entrementes, será justamente diante desse risco essencial que Nietzsche irá procurar justificar a necessidade de “reconciliação” metafísica em termos de uma “justiça” de mundo. Ao instituir assim um gênio artístico que coage a divindade a reagir ao fundo pessimista da existência, além de anular justamente toda a carga de dramaticidade da arte e existência trágicas, Nietzsche delega à tragédia grega em sua origem um psicologismo de fundo:

o grego perspicaz tinha um fundo inamovível do pensamento metafísico em seus mistérios e se permitia descarregar nos olímpicos todas as suas crises de ceticismo. Considerando estas divindades, o artista grego, em especial, recebia um obscuro sentimento de dupla dependência (GT/NT, §9).

Este fundo psicológico aflora em uma projeção funcional do divino. Funcional no sentido de se apropriar dos deuses a partir de uma necessidade imanente ao princípio de individuação. Desta maneira, isto é, exercitando seu gênio artístico, o poeta trágico da origem, enquanto “artista titânico, encontrava em si a altiva convicção do poder de criar homens e de aniquilar os deuses olímpicos, e isto através de sua elevada sabedoria” (GT/NT, §9). Com isso torna-se claro que essa criação obedece à necessidade de tornar o divino, enquanto um construto ilusório, subserviente à afirmação do processo de individuação.

Diante do próprio risco representado pelo indivíduo frente aos deuses, a tragédia ática representaria assim uma “justificativa” de “fundo ético” recolhida em um contexto metafísico (GT/NT, §9). O primado metafísico dessa condição repousa na “contradição” radicada “no coração do mundo”: a individuação diferenciada entre deuses e homens que, para se manter, deve levar ao padecimento de ambos (GT/NT,

§9). Com isso, não somente institui-se “o estado de individuação como a fonte e fundamento primordial de todo padecer” (GT/NT, §10), como também se faz com que essa individuação represente a extensão desse padecimento aos deuses. Risco diante do qual a arte se faz necessária. É nessa correlação que para Nietzsche repousaria a finalidade dos “*ensinamentos dos mistérios da tragédia*”: na “consideração da individuação como fundamento originário do mal” e na “arte enquanto alegre esperança de que o trajeto da individuação seja quebrado enquanto pressentimento de uma unidade restabelecida” (GT/NT, §10).

Sob essa perspectiva, a tragédia é algo que se valida inevitavelmente como um “remédio necessário” (GT/NT, §21). Sendo assim, inclusive, compreendida “como a mais alta representação profilática dos poderes de cura” (GT/NT, §21). Essa função atende, em sua essência, à necessidade de preservar o próprio indivíduo de sua “autoaniquilação” (GT/NT, §22). Necessidade que Nietzsche voltará a projetar sobre os gregos em *A visão de mundo dionisíaca*, texto não publicado, do mesmo período de *O nascimento da tragédia*: “o grego conhecia o horror e o lado terrífico da existência, mas ele os dissimulava para poder viver” (DW/VD, §2). Texto no qual ele ainda assume ter estabelecido a principal consequência dessa condição: “passava a valer uma nova e mais elevada *mechané* da existência, do nascimento do *pensamento trágico*” (DW/VD, §2).

Essa dinâmica, no fundo, exige o sacrifício dos deuses para que o mortal não padeça por si mesmo. Daí Nietzsche ter anunciado, muito antes de configurar o discurso de Zarathustra, que “tornava-se eminente um crepúsculo dos deuses” (DW/VD, §2). Logo, como podemos ver de maneira clara, o nascimento do pensamento trágico repousa para Nietzsche justamente na necessidade de atenuação do fundo terrífico da existência em uma tal radicalidade que a relação de transcendência entre deuses e mortais deve estar subordinada de maneira vital a esse projeto ilusório, porém, fundamental. Nietzsche chamou este pensamento de “a ideia trágica” como meio de se restituir uma “natureza salutar” que flexione a “disposição negadora”: “Neste estágio do conhecimento, há somente dois caminhos, o do *sagrado* e o do *artista trágico*: o que ambos têm em comum é que eles podem, no mais elevado conhecimento, continuar a viver para além da negatividade da existência” (DW/VD, §3). A esfera do sagrado (*Heilige*), enquanto cura (*Heilung*), só encontra sua possibilidade de subsistência no sacrifício de si em prol da afirmação do princípio da individuação. Isso nos permitir ver a condição geral que o jovem Nietzsche, ainda em muito influenciado pela filosofia de

Schopenhauer, imputava aos gregos: “o grego queria então fuga absoluta deste mundo de culpa e destino: ele mal se consolava em um mundo após a morte, sua aspiração se elevava mais alto, para além dos deuses, ele negava a existência que, de maneira tentadora, se refletia nos deuses” (GG/NP). Através dessa declaração, Nietzsche reafirma explicitamente aquilo que já havíamos apontado, a saber, que os deuses gregos seriam projeções, criações, ilusões da vida em seu transcendental exercício de autoafirmação a partir da negação de seu próprio fundamento abissal.

Em certo sentido, Nietzsche trabalha para reverter o caráter essencial desse fundamento na medida em que ele, ao lançar a questão “O que significa o mito trágico entre os gregos de tempos melhores, de tempos mais corajosos e fortes?”, deixa claro que o “pessimismo dos fortes” parte de uma “saúde transbordante” (GT/NT, “Tentativa de uma autocrítica”, §1). O que Nietzsche entende neste momento por “trágico” parece-nos poder ser resumido a esse processo; de tal forma que a arte trágica consiste em configurar essa dinâmica. Daí ele confirmar que esse “anseio paradoxal” repousa no mesmo “fundamento da existência” do qual se origina a tragédia, a saber, nessa referida “saúde transbordante” (GT/NT, “Tentativa de uma autocrítica”, §4).

Frente a tudo isso, a questão que cabe é se, com essa proposição de restabelecimento de uma unidade mítica a partir do sofrimento humano em sua natureza, o jovem Nietzsche não se tornaria passível de sua própria crítica madura contra o ideal ascético. Caso possamos dar uma resposta afirmativa para tal pergunta, então talvez não soe tão exagerada a hipótese de que

o mais extremo “sim” dionisíaco para a vida, na doutrina do eterno retorno, não tem pressupostos gregos, mas pascalianos: é o “sim” de Cristo para a última e mais grave ascese – uma provação prorrogada e elevada ao infinito e uma autossuperação sempre renovada (BERTRAM, *Nietzsche*, p. 130).

Também a nós parece difícil negar uma forte tonalidade cristã na conjugação dos elementos que se mostram como os principais componentes de força da tese presente em *O Nascimento da Tragédia*: o padecimento, a ascese e a redenção, todos eles inseridos em uma circularidade infundável, posto que vital, com o agravante de que essa dinâmica metafísica no fundo se sustenta a partir de um movimento dialético através do qual a redenção enquanto consumação do processo preserva e ao mesmo tempo anula o padecimento. Ernst Bertram entende com isso qual seria o

direcionamento do projeto de *O nascimento da tragédia*: “o homem nietzschiano não se assume como padecente; assim como seu Homero e seu Epicuro, ele cria o comovente brilho da felicidade, da plenitude, da saúde, ele se envolve no manto de uma perfeição helênica” (BERTRAM, *Nietzsche*, p. 137). Como já visto, este homem, inclusive, se justifica diante da divindade que tem como função justamente lhe resguardar essa possibilidade final. Diante disso, Bertram não hesita em afirmar também que “dessa típica mistura nietzschiana de Cristianismo e Helenismo surge então aqui, como transição e ponte de um para o outro, como unificação do que não pode ser unificado, a ficção ideal da grande cura e da saúde restaurada” (BERTRAM, *Nietzsche*, p. 137). Com isso, parece-nos que o solo cristão radicado por Nietzsche na filosofia socrático-platônica deve ser deslocado para sua própria interpretação da tragédia grega, contrariando justamente a intenção de fundo dessa interpretação.

Logo, será mesmo que todo esse construto inicial de Nietzsche visaria pura e simplesmente, como acredita Eugen Fink, a sustentar o projeto de restabelecimento da tragédia ática (Cf. FINK, *Nietzsches Philosophie*, p. 21)? Não estaria ele antes direcionado para um propósito maior, a saber, aquele que no fundo parece sempre nortear a filosofia como um todo: justificar a existência frente à sua própria condição? Caso possamos, a partir do que alcançamos até aqui, pressupor como válida essa desconfiança, devemos aplicá-la, por conseguinte, à principal referência presente em *O nascimento da tragédia*, ou seja, à relação entre o dionisíaco e o apolíneo. Essa tarefa é importante para nós por acreditarmos ser através dessa relação que se consuma a intenção de fundo aqui por nós imputada ao projeto de *O nascimento da tragédia*.

## II

O que possibilitaria ao indivíduo trágico restabelecer sua unidade mítica? Eugen Fink destaca que o “fundamento do mundo” apresentado por Nietzsche “buscava ‘salvação’ da inquietude vacilante, da avidez, do sofrimento de uma ‘vontade’ irrequieta justamente na ilusão da bela aparência, na aparente eternidade da forma, na consistência

A metafísica incipiente a partir do predomínio tácito do apolíneo em *O Nascimento da Tragédia*

da forma, na moderada articulação das coisas” (FINK, *Nietzsches Philosophie*, p. 25). Devemos reconhecer que ao empregar desta maneira os conceitos de “salvação” e “justificação” – conceitos que, vale sempre lembrar, “nos foram confiados, antes de tudo, a partir da fé cristã” (FINK, *Nietzsches Philosophie*, p. 26) –, Nietzsche incorpora ao mundo um “fenômeno estético” que, em vez de revelar o absurdo da existência em seu caráter irremediável, atenderia antes à necessidade de se antepor a este caráter com a finalidade de torná-lo sustentável. No fundo da tragédia encontra Nietzsche um “impulso originário” para a “reconciliação” do homem com a natureza (NESSLER, *Die beiden Theatermodelle in Nietzsches „Geburt der Tragödie“*, p. 17).

Ora, mas segundo o próprio papel mítico que também Nietzsche reconheceu como sendo tradicionalmente o do deus Apolo, esse “evangelho da harmonia de mundo” (GT/NT, §1) só poderia ser efetivado na sobreposição desse deus. Isso fundamentalmente porque, como de fato deixa claro Nietzsche, “o homem, ‘encarnação da dissonância’, só consegue viver se recorrer aos efeitos artísticos de Apolo, que consegue, por meio da beleza, transfigurar a imagem terrível de mundo” (ARALDI, *Nihilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 162). Daí Walter Kaufmann se sentir à vontade para afirmar que, através da “plena extensão da dialética realizada em *O nascimento da tragédia*”, Nietzsche “explicaria também o nascimento da beleza através do conflito e do triunfo de Apolo sobre Dioniso” (KAUFMANN, *Nietzsche*, p. 154). Para este autor, inclusive, trata-se de um princípio impositivo (Cf. KAUFMANN, *Nietzsche*, p. 182). O que se justifica a partir do próprio vigor do poder dionisíaco, insustentável em sua instância primária. Logo, tendo o dionisíaco como impulso originário da vida e o apolíneo como objetivação necessária desse princípio, a consequência é mesmo um processo mediante o qual “o dionisíaco enquanto o fundamento originário de toda a vida determina a aura de uma cultura trágica que se descarrega na figuração apolínea de seus deuses” (REIMERS-TOVOTE, *Die unmittelbare Sicherheit der Anschauung*, p. 113). A resultante última disso é a seguinte: “Se, por um lado, essa verdade dionisíaca (sofrimento e contradição) fundamental não pode ser destruída, o homem pode dela redimir-se *na e por meio* da aparência” (ARALDI, *Nihilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 148). É basicamente nesse contexto funcional que “no *Nascimento da Tragédia* a arte tornou-se *organon* da filosofia” e nesse mesmo sentido que “a filosofia lhe é sabedoria trágica” (FINK, *Nietzsches Philosophie*, p. 28). Sabedoria subserviente à seguinte finalidade: “O conhecimento pessimista seria a condição para a ação afirmativa do

mundo” (ARALDI, *Nihilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 146). Com isso, devemos poder perceber certa inversão quanto ao fato de não ser a arte a instância a se contrapor a um teórico princípio metafísico, mas antes a lhe redimir, uma vez que “a arte trágica foi, segundo Nietzsche, a principal tentativa engendrada na Antiguidade para superar a ameaça do pessimismo de fundo dionisíaco” (ARALDI, *Nihilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 146). Seria ingênuo, contudo, crer ser o apolíneo simplesmente a efetivação de uma força contrária que reage ao dionisíaco a partir de uma instância qualquer externa à pulsão de vida. Trata-se muito antes de um jogo essencial em que o dionisíaco, já de saída, encontra-se condicionado pelo apolíneo, de tal forma que aquele elemento primordial sequer possa ser concebido de maneira isolada em um primeiro momento:

Entretanto, o jovem Nietzsche compreende que na natureza originário-dionisíaca há também o impulso inverso, de autorredenção e de transfiguração da dor primordial, bem como de reunificação com o Uno-Primordial. A mesma Natureza que originalmente é “o eterno padecente e contraditório” quer libertar-se de suas contradições na aparência, mediante a criação de formas e figuras individuais (ARALDI, *Nihilismo, Criação, Aniquilamento*, pp. 148-49).

Este comentário deixa claro que o fenômeno dionisíaco não se manifesta por si só em uma primeira instância para somente em seguida se colocar em relação com o apolíneo, pois este não só é essencialmente constitutivo daquele, como, inclusive, é determinante quanto ao modo que o torna sustentável. Em seu impulso transbordante, não podendo ser suportável como tal, o dionisíaco, em sua instância mais originária, é sempre já uma negação de si que só se efetiva mediante a afirmação do apolíneo enquanto condicionamento deste impulso destrutivo. Diante disso, nossa questão fundamental é aqui a seguinte: não teria sido o jovem Nietzsche levado a prescrever tacitamente uma sujeição do dionisíaco ao apolíneo como forma de manter a relação entre ambos?

À primeira vista, essa presumível tentativa de inversão pode soar até mesmo como absurda, tendo em conta a apologia do dionisíaco em contraposição a certo tom depreciativo acerca da função apolínea, tonalidade que talvez seja menos radical nos escritos de Nietzsche do que na resultante da necessidade premente que grande parte dos seus intérpretes tinha em realçar o aspecto instintivo da vida como reação ao intelectualismo ao qual se buscava, em muitos casos, de maneira desesperada, colocar

A metafísica incipiente a partir do predomínio tácito do apolíneo em *O Nascimento da Tragédia*

em questão através das mais variadas tendências predominantes na transição entre os séculos XIX e XX (Cf. VOGEL, *Apollinisch und Dionysisch*, p. 198). Não obstante, a questão que lançamos aqui é se esse suposto predomínio do apolíneo não se impôs de alguma forma como estritamente necessário para o próprio projeto de *O nascimento da tragédia*.

De fato, é possível perceber certo destaque dado por Nietzsche ao papel do apolíneo. Contudo, mais do que ressaltar a importância dessa instância para a relação, queremos apontar na mesma um efetivo predomínio do apolíneo sobre o dionisíaco. Assim, nossa opinião também é a de que, em sentido último, “Apolo desponta como vencedor da batalha” (BULHOF, *Apollo Wiederkehr*, p. 73). Isso fundamentalmente por ser o seu princípio aquilo que preserva e condiciona a possibilidade do dionisíaco.

Em consonância com nossa perspectiva, Ilse Nina Bulhof atinge o ponto de uma maneira bem direta e franca ao reconhecer que, ainda que “no exemplo da arte vejamos que o domínio de Apolo sobre Dioniso não foi uma tirania; essa arte foi ao mesmo tempo a solução oferecida a Dioniso: somente através da formatação apolínea pôde Dioniso se mostrar em sua verdadeira forma” (BULHOF, *Apollo Wiederkehr*, p. 73). É como se, de fato, parecesse que “Dioniso não quer a si mesmo, ansiando pela intervenção de Apolo” (BULHOF, *Apollo Wiederkehr*, p. 127). E isso não deve soar tão espantoso enquanto não perdermos de vista que essa negação de si é parte da essência mais própria do deus Dioniso. O que torna problemática a interpretação nietzschiana neste aspecto é o fato de que este sacrifício acabe levando tacitamente à afirmação do apolíneo, uma instância que, segundo essa mesma interpretação, condensa tudo aquilo que em geral representaria a negação das pulsões arcaicas valorativas da vida.

### III

Ainda dentro de nosso propósito de encontrar uma mais ampla importância para o projeto de fundo de *A origem da tragédia* como uma forma de situar a inserção de Nietzsche no horizonte metafísico já a partir de sua primeira obra publicada, e após vermos que é, no fundo, a “arte apolínea que dá o impulso para a construção estética de uma ordenação de mundo” (BILHARZ u.a.: *Sitzungsprotokoll*, s/p), uma significativa

questão decorrente pode consistir em saber se essa concepção já não se inclinaria de alguma forma como preparo para o anúncio futuro de um evento que patenteia o niilismo enquanto consumação histórica da metafísica: a morte de Deus. Isso antes mesmo que o *tolle Mensch* a proclamasse. Talvez essa hipótese possa se justificar fundamentalmente pelo seguinte: ao direcionar o fundo trágico da vida para a projeção de uma ilusão estética assentada no divino enquanto princípio metafísico a justificar a individualidade originariamente dilacerada em relação à sua própria essência, o jovem Nietzsche estaria já se antecipando quanto à necessidade de oferecer uma possibilidade de lidar com a perda de sentido a partir da insuficiência humana assumida na própria imposição de calcar essa precariedade na ilusão do construto “Deus”. Temos essa proximidade como extremamente importante, não só por possibilitar uma conjugação mais estreita entre dois fundamentais horizontes teóricos internos à filosofia nietzschiana, mas também porque, restrito ao nosso propósito, através dela podemos estabelecer uma reserva ou, melhor dito, uma delimitação mais cuidadosa acerca do que estamos defendendo.

Por mais que nos esforcemos aqui para fazer crer haver um predomínio do apolíneo a ser extraído da própria pretensão nietzschiana de apontar para a necessidade do contrário, isto não significa acreditarmos que tal predomínio possa ser efetivado de fato. A assunção dessa impossibilidade é o único meio de entendermos porque então o deus Apolo também se faz impotente em relação à sua função, de tal maneira que, assim como o Deus da tradição metafísica, ele também precise, de certa forma, ser abandonado por Nietzsche.

Logo, ao projetar a ilusória possibilidade de que a precariedade humana seja redimida através de um horizonte de transcendência, que em sua tensão interna é incapaz de se sustentar por si mesmo, é como se com isso o niilismo, já para o jovem Nietzsche de *O nascimento da tragédia*, se impusesse à sua primeira tentativa de resistência antes mesmo que ele se deixasse anunciar como tal. Neste sentido, pode-se, de fato, afirmar que “também o niilismo estaria latente em toda a sua filosofia anterior, como ameaça que, paradoxalmente, também é condição para a afirmação do mundo” (ARALDI, *Niilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 21).

Talvez com isso possamos, inclusive, entender melhor o grau de radicalidade da imposição da crença nietzschiana de que todos os deuses precisam morrer. O problema é que em Nietzsche, de maneira explícita, ou o divino se reduz a uma função

A metafísica incipiente a partir do predomínio tácito do apolíneo em *O Nascimento da Tragédia* psicologizante, como acontece em *O nascimento da tragédia*, ou é restrito ao aspecto moral limitado ao horizonte histórico do assentamento de valores, a fim de viabilizar a tentativa de resistência que passa a ser configurada na força incondicionada do *Übermensch*. Em todo caso, fica aqui também a possibilidade de leitura de que mesmo o *Übermensch* só pôde assumir essa tarefa porque muito antes “a arte trágica é assim, para Nietzsche, o movimento contrário aos movimentos de decadência da religião, da moral e da metafísica” (FINK, *Nietzsches Philosophie*, p. 169)<sup>2</sup>. Mesmo que, e justamente porque, ele não tenha percebido que o condicionamento dessa arte a essa função talvez seja o que mais tenha contribuído para a antecipação do horizonte ao qual ele acreditava poder se contrapor.

A partir dessa nossa interpretação, devemos assumir o entendimento de que o projeto do jovem Nietzsche já estaria de alguma forma submetido à necessidade de uma confrontação que posteriormente lhe será explicitamente pungente. Logo, como já dito, parece-nos que sua elaboração filosófica do dionisíaco e do apolíneo se integraria com mais propriedade não simplesmente à finalidade de uma “avaliação negativa da ciência e a valorização da arte” (NESSLER, *Die beiden Theatermodelle in Nietzsches „Geburt der Tragödie“*, p. 5), como acreditam muitos, mas ao projeto maior de responder a uma precariedade histórico-ontológica. Contudo, parece-nos que essa tentativa de resposta acaba por incorrer em significativo aumento da referida precariedade. Com isso, não estamos querendo nos valer de nossa interpretação para negar o fato primário de que, posteriormente, “através do niilismo, Nietzsche quer elevar o caráter trágico do conhecimento e ao mesmo tempo encontrar uma saída para superá-lo” (HIRSCHHORN, *Vom Sinn des Tragischen bei Nietzsche*, p. 45). Queremos antes denunciar que é justamente essa tentativa de superação do trágico, a ser redimido pelo princípio apolíneo, que contribui para o niilismo, na medida em que depõe contra o divino ao reduzir a tensão entre o apolíneo e o dionisíaco a um princípio objetivo de individuação

---

<sup>2</sup> “Os tipos de homem *artista trágico e espírito livre* são tratados novamente no terceiro período, no qual é construído o tipo superior do *além-do-homem* [...]. Desse modo, a reconsideração do artista trágico e do espírito livre permitirá um maior aprofundamento do além-do-homem e, com isso, uma ampliação do horizonte da tarefa construtivo-criativa; ela oculta também o recrudescimento da questão do niilismo (e do pessimismo), visto que quanto mais radical for colocada a questão, tanto mais extremas e elaboradas deverão ser as tentativas de resposta” (ARALDI, *Niilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 38). “Essa meta é, como já foi indicado, uma mais elevada forma de existência da vontade, a qual a vontade alcança através da união dos dois impulsos originários. Ela a alcança de modo natural na dupla essência dionisíaco-apolínea do homem grego e dela partindo para uma forma ainda mais elevada e definitiva na tragédia. Enquanto a forma mais elevada da existência da vontade, a tragédia tem não só significação artística, mas está em uma relação universal” (NESSLER, *Die beiden Theatermodelle in Nietzsches „Geburt der Tragödie“*, p. 28).

que deve ser preservado diante da própria precariedade essencialmente constitutiva da existência. Será, inclusive, justamente em virtude dessa apropriação orientada para tal finalidade que posteriormente tanto o dionisíaco quanto o apolíneo serão retomados como “níveis de objetivação da ‘vontade’” (NESSLER, *Die beiden Theatermodelle in Nietzsches „Geburt der Tragödie“*, p. 14). Mas antes, o que se efetiva em termos conclusivos e definitivos é a confirmação de que o apolíneo se faz objetivação do dionisíaco enquanto fenômeno originário. A forma como Nietzsche compreende a tragédia grega obedecerá, por conseguinte, a essa objetivação final. Nesse estágio último, “o jogo trágico torna-se a epifania do fundamento originário e unitário de todo o ser” (NESSLER, *Die beiden Theatermodelle in Nietzsches „Geburt der Tragödie“*, p. 28). Ele atende ao apelo metafísico efetivado em *O nascimento da tragédia*.

A radicalidade desse processo de objetivação precisa estar situada no fato do predomínio tácito do apolíneo ser a resultante do delineamento que o próprio Nietzsche imputa à dinâmica da tragédia. Logo, o que podemos denunciar através disso consiste em afirmar que toda a poesia trágica dos gregos, na forma como a compreende Nietzsche, é sobrecarregada com a imposição de um princípio metafísico que condicionava sua própria perspectiva filosófica. Consequentemente, o fundo trágico da vida só pode ser objetivado em virtude de haver antes uma propensão apolínea na forma como o próprio Nietzsche apreende a tragédia grega, a saber, se ressentindo de um estado dionisíaco irrealizável. Quanto a esse anseio irrealizável, mais tarde Nietzsche confessará o seguinte:

Talvez agora eu tenha me tornado mais cuidadoso e menos confiante para falar de questões psicológicas tão difíceis como é o caso do nascimento da tragédia entre os gregos. Uma questão fundamental é se a relação dos gregos com a dor, seu grau de sensibilidade e sua aspiração pela beleza resultam de um anseio pelo autoengano na aparência, da relutância contra a “verdade” e contra a “realidade”. Nisso eu acreditava outrora; agora eu encontraria nisso uma expressão de romantismo pessoal – pelo qual eu fui condenado por um momento a ter sido subjugado à magia de todos os românticos de até então (GT/NT, “Tentativa de uma autocrítica”, §4).

#### IV

Em resposta, talvez devêssemos recorrer àquilo que Bernhard Nessler chama de “uma rigorosa proporcionalidade entre os elementos apolíneo e dionisíaco” (NESSLER, *Die beiden Theatermodelle in Nietzsches „Geburt der Tragödie“*, p. 31). Desde que “rigorosa proporcionalidade” não signifique supressão das forças, mas justamente de alternância, de jogo entre elas como uma maneira de preservação da tensão entre ambas, da manutenção do trágico. A tentativa de preservação dessa tensão apresentaria mais especificamente a seguinte reserva: “essa proporcionalidade impede o extremo desdobramento de um impulso e de um único aspecto da vida” (NESSLER, *Die beiden Theatermodelle in Nietzsches „Geburt der Tragödie“*, p. 31), pois por mais que o dionisíaco se sujeite ao apolíneo, é fato também que “Apolo não poderia viver sem Dioniso” (GT/NT, §4). Todavia, Nietzsche, com toda a sua radicalidade de pensamento e vida, não poderia mesmo ter sustentado esse equilíbrio, posto que ele, na condição de um pensador essencialmente trágico, nunca evita a tendência para o desmedido, seja através de Dioniso, naquilo que ele anseia, seja através de Apolo, ao qual ele, no fundo, acaba se submetendo.

Nietzsche procura a arte trágica movido por um anseio metafísico irrealizável. Daí a necessidade de recriação de um mito. O agravante, no caso do jovem que queria deixar de ser filólogo, mas que ainda não conseguia se assumir como filósofo e nem se fazer artista, foi esperar que os poetas gregos atendessem ao mito – do qual eles precisaram se desprender para levar adiante a arte trágica – a partir de um princípio metafísico, somente diante do qual a arte poderia se tornar válida.

Esse princípio metafísico nos parece tão impositivo que chegamos a desconfiar se ele não justificaria uma eventual extensão da hipótese do predomínio tácito do apolíneo até a maturação das principais ideias de Nietzsche, pois, independente de quão questionável possa nos parecer a suposição de que posteriormente o dionisíaco irá absorver o apolíneo, há de se admitir que

o anseio ao belo, a vontade de aparência são compreendidos a partir do horizonte da vontade de potência. Belo é uma questão de força, diz respeito ao sentimento de potência (*Machtgefühl*): “o sentimento de potência exprime o juízo ‘belo’ ainda sobre coisas e estados que o instinto de fraqueza menospreza como odioso, ‘horrrível’”. A criação de formas belas seria, desse modo, uma afirmação, uma gratidão pela existência própria de um ser afirmativo, pleno de forças (ARALDI, *Nilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 407).

Essa citação deve nos ajudar a perceber justamente como esse predomínio do apolíneo por nós aqui suposto ainda se preservaria atuante sobre os principais elementos que irão compor o pensamento maduro de Nietzsche, pois mesmo quando não explicitado como tal, parece-nos possível visualizar este elemento atuando vigorosamente a partir de um fundo tácito. Entendemos, inclusive, que é justamente em virtude da preservação do tipo de relação por nós aqui apontada que, correlativamente, também o Dioniso do Nietzsche maduro pode, no fundo, ser compreendido como “aquele que redime o homem do caos do autoaniquilamento, do abismo do nada” (ARALDI, *Nilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 441). Perspectiva corroborada ainda por Walter Kaufmann quando este afirma que “em seus escritos tardios, Nietzsche falou então do ‘dionisíaco’ quando ele queria caracterizar o domínio dos sofrimentos, e não primariamente de sua esplendorosa plenitude” (KAUFMANN, *Nietzsche*, p. 385). Ora, não era exatamente essa a mais fundamental propriedade apolínea anunciada em *O Nascimento da Tragédia*?

Mesmo posteriormente, na *Tentativa de uma autocrítica*, Nietzsche continuará a admitir que o único princípio estético de *O nascimento da Tragédia*, que está “por trás de todo acontecimento”, se deixa dizer por “um ‘Deus’” que, “criando mundos, se desprende da precariedade da plenitude e do excesso de plenitude do sofrimento das contradições que lhe oprimem” (GT/NT, *Tentativa de uma autocrítica*, §5). E mesmo que este “Deus da redenção [...] se faça redentor apenas na aparência”, é justamente essa fantasia que se mostra como o “essencial” para que “a significação da existência esteja protegida” (GT/NT, *Tentativa de uma autocrítica*, §5). É obedecendo a essa exigência que a arte trágica deve poder apresentar uma “justificação de mundo”: evidenciando que o “fenômeno” é sempre já uma “ilusão” (GT/NT, *Tentativa de uma autocrítica*, §5). Logo, compreendendo a tragédia grega dessa maneira, não entendemos como Nietzsche pôde radicar apenas no cristianismo “a mais perigosa e inquietante forma de todas as formas possíveis de uma ‘vontade para o declínio’” (GT/NT, *Tentativa de uma autocrítica*, §5). Daí também não podermos concordar que “a redenção em Nietzsche nunca é, como no cristianismo, uma suspensão do tempo e do sofrimento”, uma vez que se tem de admitir que “o momento apolíneo redime o sofrimento do tempo e o próprio tempo” (BULHOF, *Apollos Wiederkehr*, p. 123). Para Clademir Araldi, inclusive, nisso se recolhe “o pensamento básico de sua metafísica de artista, qual seja, o de que a arte salva o homem da sabedoria dionisíaca aniquiladora, e, desse modo, perpetua a vida”

A metafísica incipiente a partir do predomínio tácito do apolíneo em *O Nascimento da Tragédia*

(ARALDI, *Nilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 131). Como dissemos, não se trata de uma simples relação, mas antes de um processo dialético que se consuma no momento em que um dos elementos é assimilado pelo outro de uma determinada forma que legitime um direcionamento específico para a relação entre eles:

O apolíneo perfaz o mundo do sonho, das visões oníricas, da bela aparência. Por intermédio do apego à medida, à moderação e da glorificação das belas aparências luminosas, Apolo opera a transfiguração da pulsão (e também da sabedoria) dionisíaca originária. Da relação entre esses dois impulsos artísticos, Nietzsche insere a tese principal de sua metafísica de artista: “*A existência e o mundo só podem ser justificados como fenômenos estéticos*” (ARALDI, *Nilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 151).

Essa “transfiguração” mencionada determina o aspecto subordinativo da relação, uma vez que a referida pulsão dionisíaca só pode aflorar enquanto sabedoria sempre já em conformidade com uma noção de estética essencialmente apolínea. Mas o maior agravante da referida tese repousa no fato da tragédia grega ser concebida como funcional a esse projeto de tal forma que exige reconhecer que o jovem Nietzsche, através dessa sua interpretação inicial, se expõe ao que será o maior alvo de sua crítica madura, a saber, que as concepções metafísicas da modernidade retornam aos gregos a partir do horizonte cristão:

Cura, salvação, redenção e transfiguração são os efeitos aspirados por essa metafísica de artista. A arte, e somente a arte, poderia transformar aquela percepção (pessimista-dionisíaca) sobre o absurdo da existência em figuras e criações que seduzem à vida e à ação. Isso se manifestou no mundo grego, segundo o filósofo, por meio do coro satírico do ditirambo e, principalmente, por intermédio da arte trágica (ARALDI, *Nilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 151).

Essa maneira encontrada por Clademir Araldi para colocar o problema é importante por revelar não somente como os elementos essenciais à perspectiva cristã se apresentam também como referência última para a interpretação nietzschiana, mas também por apontar como o direcionamento dessa interpretação está estritamente comprometido com essa perspectiva. Em linhas gerais, fica claro tratar-se da prescrição de um ideal ascético voltado para a redenção da vida justificada por um princípio metafísico. Logo, na medida em que a arte helênica é subordinada ao projeto de triunfar sobre o sofrimento, e ainda que tal projeto possa se mostrar, à primeira vista, confrontativo ao projeto cristão na forma como o entende Nietzsche a partir de sua

crítica ao ideal ascético, no fundo, ambos os horizontes se recolhem em uma base soteriológica e metafísica. “A tragédia, em sua música e mito, é uma aspiração ao infinito, à reunificação com o Uno-primordial e, simultaneamente, uma afirmação do mundo da bela aparência” (ARALDI, *Nihilismo, Criação, Aniquilamento*, pp. 154-55).

Como já visto, o propósito da obra *O Nascimento da Tragédia* é bem claro quanto ao fato de que Nietzsche entende a relação dos gregos com seus deuses em virtude de uma necessidade de que “os esplêndidos olímpianos nascidos do sonho” tornem a vida suportável diante dos “assombros e espantos da existência” (GT/NT, §3). Esse é o fruto do psicologismo de fundo da obra em questão: “para poder viver, os gregos precisaram criar estes deuses a partir de uma profunda necessidade” (Ibidem, §3). A arte que se reporta aos deuses é assim motivada por uma estratégia humana vital. “Na arte trágica, Apolo sela um ‘pacto’ com Dioniso, restando seus excessos mediante a arte das belas formas, a ilusão, o tranquilo deleite no mundo da individuação” (ARALDI, *Nihilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 152). Uma vez desvelado esse fundo psicológico que sustenta a concepção de Nietzsche, parece-nos de fato necessário reconhecer que “o mundo dos deuses enquanto produto da arte é um mundo estilizado do homem, que funciona segundo os princípios humanos e que se solidariza com o homem” (BILHARZ u.a.: *Sitzungsprotokoll*, s/p). A finalidade desse construto, no fim, nos parece bem pouco dramática:

A discrepância entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens lança a questão sobre a utilidade do mundo dos deuses para o homem. Enquanto espelho esclarecedor, o mundo de sonho dos deuses promete tranquilidade para a limitada vida humana. A figura ideal, que é projetada através do mundo dos deuses, dispõe a existência positivamente e através disso a religiosidade recebe a função de consolo. A experiência com os deuses torna-se significativa para a vida humana enquanto experiência de um mundo consistente (BILHARZ u.a.: *Sitzungsprotokoll*, s/p).

No fundo, a discrepância em questão é anulada justamente na medida em que o mundo dos deuses se subordina ao projeto de assegurar a existência de uma maneira positiva. Mas o mais importante para nós não repousa tanto na necessidade de chamar a atenção para o fato de como essa concepção perde em dramaticidade, mas antes em tornar evidente que ela já tem em si um fundo niilista, ainda que deva talvez ser entendida a partir da modalidade ativa do niilismo, na medida em que o mundo dos deuses é apresentado neste momento por Nietzsche como uma ilusão necessária. Daí

A metafísica incipiente a partir do predomínio tácito do apolíneo em *O Nascimento da Tragédia*

ainda a importância do parecer supracitado quando destaca a religiosidade apresentada por Nietzsche, neste momento reduzida à função de consolação. Redução que, como devemos poder perceber até aqui, não se restringe somente à religião, pois a arte, bem como as divindades que através da mesma desempenham um papel fundamental, passam a obedecer assim a uma clara função metafísica. “Logo, a função da arte, enquanto religião e ciência, por exemplo, é conciliar o homem com a vida” (BULHOF, *Apollos Wiederkehr*, p. 58). No caso da maneira como Nietzsche interpreta a tragédia grega, quem sustenta essa ilusão é o próprio “herói trágico”, na medida em que ela visa justamente a atender à precariedade do homem, “porque sua ação não pode mudar a essência eterna das coisas, então ele as sente como irrisórias ou infames, na medida em que lhe é exigido que o mundo, que está fora dos eixos, seja endireitado” (GT/NT, §7).

Cessado o êxtase, o “estado dionisíaco” gera um ressentimento, “tão logo a realidade cotidiana vem novamente à consciência” (GT/NT, §7). Este conhecimento precisa então ser suplantado pela ilusão apolínea. Essa ilusão responde ao risco de que o conhecimento, por si mesmo, conduza o homem à falta de sentido que advém pela dissipação daquele estado dionisíaco de fundo. Esse mesmo estado dionisíaco, por sua vez, seria insuportável em sua singularidade:

Agora, a ânsia por um mundo além da morte, para além dos próprios deuses, não mais serve de consolo, pois a existência, junto com seu fugidio reflexo nos deuses ou em um além imortal, é negada. Na consciência de uma verdade outrora contemplada, o homem vê agora por toda parte somente o terrível e o absurdo do ser (GT/NT, §7).

Mas esse absurdo é insuportável já em sua possibilidade mais imediata de contemplação. Logo, é justamente diante do hiato entre o dionisíaco e o apolíneo que a arte se faz necessária como “uma feiticeira curandeira, salvadora” (GT/NT, §7). Trata-se aqui, reconhecidamente, de uma “solução dialética” (GT/NT, §9).

É digno de nota como neste momento Nietzsche exorta a passividade humana frente à graça divina e “a profunda felicidade humana que nos sobrevém nessa antítese divina da dialética” e que nos permite “uma olhada no abismo que nos apresenta a sagrada natureza” (GT/NT, §9)<sup>3</sup>. Inserido nesse processo, o princípio de individuação é,

---

<sup>3</sup> Neste horizonte, a tragédia que se fez exponencial para Nietzsche é o *Édipo em Colona*, na qual “ressoa o tom conciliador com o outro mundo” (GT/NT, §17). Sófocles teria apresentado Édipo como um “nobre homem” quando permitiu que, “no fim, através de seu sofrimento extraordinário, se exercesse em torno dele uma abençoada força mágica que se mantém efetiva mesmo depois de seu falecimento. O homem nobre não peca, quer nos dizer o perspicaz poeta: através de sua ação toda lei, toda ordem natural e o

no fundo, apenas um necessário elemento “antinatural”. Entretanto, como se trata de um processo que conduz necessariamente a uma relativa deposição do dionisíaco, trata-se já de um ressentimento que Nietzsche imputa aos gregos, como confirma *A intuição de mundo dionisíaca* (*Die dionysische Weltanschauung*), da mesma época de *O nascimento da tragédia*: “o grego queria absoluta fuga deste mundo da culpa e do destino. Ele mal se consolava com um mundo após a morte: seu anseio ia mais alto, para além dos deuses, ele negava a existência junto com seu variegado reflexo nos deuses esquivos” (DW/VD, §3).

## V

Ao procurarmos destacar a proximidade entre a forma como Nietzsche se apropria da arte trágica e o horizonte metafísico posteriormente por ele criticado, tudo que estamos nos esforçando para demonstrar com isso é que não se trata exatamente de uma mera passagem do pessimismo trágico para o otimismo socrático, ou da “mística dionisíaca” para a “ciência apolínea”, como ainda acreditava Nietzsche, mesmo depois de *O nascimento da tragédia*, em *Tentativa de uma autocrítica*, uma vez que, como ele mesmo reconheceu, o “crescimento de fraquezas” é intrínseco à própria essência da tragédia, fazendo parte de sua dinâmica mais própria. Logo, nossa conclusão é a de que o diagnóstico nietzschiano da “morte da tragédia” não deveria se sustentar sobre a dissolução das forças dionisíaca e apolínea, mas antes no inevitável predomínio desta sobre aquela. Predomínio não de todo reconhecido, mas, de certa forma, prescrito pelo próprio Nietzsche. Prescrito, de certa forma, como natural e objetivo, posto que constitutivo e impositivo à vida. O que nos parece justificável através da seguinte dinâmica: “o Dioniso cortado em pedaços renascerá em uma unificação mais elevada, para novamente perecer através das incontáveis individuações apolíneas” (WÜRZBACH, *Dionysos*, p. 19). Em termos mais francos, a conclusão de fundo a ser inferida dessa leitura deve repousar na seguinte admissão: “Em *O nascimento da*

---

mundo moral podem sucumbir, mas mesmo através dessa ação se eleva um círculo mágico de realizações que podem fundar um novo mundo sobre as ruínas do velho mundo derrubado. Isso é o que o poeta quer nos dizer na medida em que ele é também um pensador religioso” (GT/NT, §9).

A metafísica incipiente a partir do predomínio tácito do apolíneo em *O Nascimento da Tragédia* *tragédia*, Nietzsche não destacou um dos aspectos à custa do outro; mas *se* ele prefere um dos dois deuses, então Apolo” (KAUFMANN, *Nietzsche*, pp. 149-50). De certo modo, este parecer pode muito bem servir de conclusão ao que estamos buscando aqui, desde que observemos que nosso interesse principal não consiste em tentar diagnosticar a preferência de Nietzsche acerca de um dos deuses. O que buscamos é antes defender o ponto de vista que a forma como Nietzsche apresenta Apolo na relação com Dioniso é reveladora de uma significativa inversão dos seus próprios propósitos na medida em que contribui vigorosamente para antecipar o horizonte metafísico ao qual ele acreditara poder se opor através de sua interpretação do universo trágico.

É importante advertir que não defendemos aqui a opinião de que a significância do dionisíaco se anularia diante do predomínio do princípio apolíneo hipostasiado por nós, mas que essa significância só se preserva em uma relação de subordinação com o referido princípio. É claro que com isso não podemos nos furtar a concordar que em sentido estrito, isto é, tomada por si mesma, a pulsão dionisíaca, assumidamente autodestrutiva em sua essência, “é impotente em certo sentido por estar sempre à espera da solução através da moldagem apolínea” (BULHOF, *Apollos Wiederkehr*, p. 59). A função imputada ao artista por Nietzsche repousa justamente em moldar essa solução, ou seja, em canalizar a força apolínea de tal maneira que o vigor dionisíaco seja contido através da mesma. “Onde essa moldagem é bem sucedida, como entre os gênios, o cegamente desenfreado Dioniso é detido e subjugado por Apolo. Entretanto, não de tal forma que com isso ele seja aniquilado” (BULHOF, *Apollos Wiederkehr*, p. 60).

Dando esse direcionamento à sua apropriação, poderíamos, inclusive, dizer que o princípio geral que conduz Nietzsche à forma como ele interpreta a arte trágica dos gregos é, no fundo, o mesmo já apresentado por Aristóteles, ou seja, uma forma subordinada também ao imperativo ético, ainda que em Nietzsche esse imperativo de fundo se oriente não para a moral, mas para a metafísica enquanto cosmologia. Isso fundamentalmente porque tanto de Aristóteles quanto de Nietzsche neste momento parece que podemos afirmar de uma maneira geral que “a natureza quer ser polida e corrigida” a partir de um princípio esclarecedor da vida em sua totalidade (BULHOF, *Apollos Wiederkehr*, p. 60). Considerando assim a partir desse prisma de fundo, devemos apresentar certa ressalva diante da tradicional linha de entendimento que declara que, “em *O nascimento da tragédia*, Nietzsche se distancia criticamente da compreensão da tragédia de Aristóteles” (ARALDI, *Nilismo, Criação, Aniquilamento*,

p. 153). Contrariamente, nos parece crível que, no fundo, “ainda que Nietzsche pouco concordasse com a teoria aristotélica da tragédia, ele está, em grande medida, comprometido com a ética aristotélica” (KAUFMANN, *Nietzsche*, p. 447).

## VI

Segundo nossa chave de compreensão, o horizonte metafísico já despontaria a partir da própria tragédia grega. Se estivermos corretos, então já não mais deveria proceder a tradicional dicotomia que postula um predomínio do dionisíaco na “cultura trágica” enquanto que “na cultura socrática, ao contrário, Apolo domina a vida de tal maneira que a base dionisíaca mal penetra na consciência” (BULHOF, *Apollos Wiederkehr*, p. 63). Além disso, entendemos que muitos dos que aceitam que “a arte dionisíaca predomina”, ao ponto mesmo de acreditarem que “o fundo dionisíaco do mundo” poderia ser atingido “prescindindo da via indireta da transfiguração apolínea”, como acredita Clademir Araldi, por exemplo, o fazem por tomarem essa sugestão dos textos de Nietzsche de maneira acrítica (cf. ARALDI, *Nilismo, Criação, Aniquilamento*, pp. 156, 157, 167). Daí a fragilidade do argumento de que, no fim, Apolo representaria somente uma mutação de Dioniso. Faltaria a esse tipo de recepção a percepção de que quando Nietzsche procura nos fazer crer que “no ponto mais essencial e determinante da tragédia, o engano apolíneo é rompido, e o dionisíaco recupera sua preponderância” (ARALDI, *Nilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 165), isso só se dá em seu plano prescritivo, o que não deve necessariamente significar que na maneira em que o filósofo encontra para apresentar sua tese ele não possa ir de encontro a si mesmo. Até mesmo porque, se a radicalidade de Apolo pudesse ser de fato suplantada, sequer seria possível a afirmação de que “é com a intensificação das forças apolíneas da ilusão que o homem é encorajado a viver” (ARALDI, *Nilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 165).

Ainda acerca da referida dicotomia entre tragédia e metafísica, admitimos haver sim uma diferença de tonalidade na medida em que ainda conseguimos ver através das peças trágicas uma tensão entre os sentidos representados por Apolo e Dioniso muito mais vigorosa do que permite a filosofia socrático-platônica. Talvez a diferença se deixe dizer com um pouco mais de segurança se remetida ao equilíbrio dos elementos, pois na arte trágica ainda podemos encontrar, em meio à possibilidade da conciliação e da

A metafísica incipiente a partir do predomínio tácito do apolíneo em *O Nascimento da Tragédia*

redenção, a subsistência do fundamento abissal do mortal em relação com aquilo que lhe excede. Na linha platônico-aristotélica, a estética visa ao equilíbrio, enquanto que, se tomarmos por base a tragédia ática, então temos de admitir que, de fato, “os gregos souberam fazer da precariedade da vida uma arte da vida” (BULHOF, *Apollos Wiederkehr*, p. 66). Mas o que está em questão aqui é a forma como Nietzsche se insere entre estes horizontes de sentido.

Diante dessa nossa tarefa, acreditamos que a melhor maneira de se tentar fazer justiça à sua interpretação talvez seja mesmo postulando que “para ele a tragédia deixou o homem vivenciar o sentimento de vida dionisíaco até a última gota, para então ser subjugado pela beleza apolínea” (BULHOF, *Apollos Wiederkehr*, p. 66). Em concordância, tomamos também como nossa a seguinte conclusão: “Disso deduzimos que Nietzsche vivencia o momento em que a tendência apolínea alcança sua maior intensidade como um ponto elevado de movimento e força” (BULHOF, *Apollos Wiederkehr*, p. 118). A consequência, como vimos, é que, subordinada a esse princípio, a tragédia ática, exponencial maior da arte grega, deve ser entendida como “um véu ilusório” com o qual “a natureza encobre aos gregos a realidade plena de sofrimentos, para, através dessa ilusão apolínea, tornar suportável para eles a sabedoria dionisíaca do sofrimento” (VOGEL, *Apollinisch und Dionysisch*, p. 72). Como já denunciemos, predomina aqui um fundamento ético-metafísico que subordina o estético e que é extremamente impositivo à interpretação de Nietzsche. “Ele salva o indivíduo do abismo da verdade mas porque salva a esfera da ilusão como lugar da justificação estética da existência” (NABAIS, *Metafísica do Trágico*, p. 85). Nuno Nabais localiza com precisão a dupla raiz dessa interpretação, a saber, o psicologismo e a metafísica de Schopenhauer:

Mas admitindo, embora como Schopenhauer, a natureza inconsistente e inautêntica da existência empírica de cada indivíduo, Nietzsche não repudia essa existência, e sim procura conferir-lhe dignidade, investindo-a de inteligibilidade, isto é, purificando-a de tal modo de suas determinações empíricas que se converta num espelho exato da individualidade que encarna (NABAIS, *Metafísica do Trágico*, p. 84).

A conclusão de Nuno Nabais seria então a de que justamente ao procurar superar a condenação da existência instituída pela filosofia de Schopenhauer, Nietzsche teria sido vitimado pela mesma. Contudo, não pode ser negado que essa relação com

Schopenhauer alcança um estatuto de inversão em sentido último quando tomamos como referência a problemática do pessimismo:

A arte apolínea surgiu então da necessidade de transfigurar a pulsão abissal dionisíaca. O mundo da arte apolínea é um véu, um espelho transfigurador intimamente vinculado ao mundo dionisíaco. Na medida em que compreende o dionisíaco como impulso artístico, intimamente ligado ao apolíneo, o filósofo se distancia do pessimismo de Schopenhauer, como também do pessimismo do conhecimento (dionisíaco) (ARALDI, *Nihilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 151).

Concordamos assim com Clademir Araldi quando este deixa transparecer que a filosofia encetada em *O Nascimento da Tragédia* apresenta-se no fim como essencialmente otimista justamente em virtude do referido vínculo inelutável com o princípio apolíneo da redenção. Parecer semelhante ao de Walter Kaufmann: “Muitos acreditariam que Nietzsche seria, em seu primeiro livro, um discípulo cego de Schopenhauer – de fato, porém, ele descobre na arte grega um bastião contra o pessimismo de Schopenhauer” (KAUFMANN, *Nietzsche*, p. 152). Logo, por mais que o jovem Nietzsche já tenha procurado reagir à influência de Schopenhauer, ele não consegue fugir das amarras do horizonte teórico da dimensão metafísica que encerrava a discussão entre o pessimismo e o otimismo, como tampouco consegue, como acreditara, radicalizar o aspecto pessimista da tragédia grega, tendo, inclusive, contribuído, no fundo, para o contrário disso, ao subordinar o trágico a uma tendência de fundo otimista enquanto redentora.

Ao se expor dessa forma ao horizonte metafísico, Nietzsche acaba, por conseguinte, se aproximando também das correntes romântico-idealistas assentadas no ideal de salvação para além da negação, onde também “o homem se salva por meio dessa arte; a vida se salva no homem mediante a arte trágica” (ARALDI, *Nihilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 161). Diante disso, e a partir também da já referida confissão tardia de Nietzsche, há de se admitir o seguinte: “Ele estava imbuído da mesma profissão de fé dos românticos de 1830, que culminaria no pessimismo de 1850, de cunho schopenhaueriano. A profissão de fé se daria na deificação da arte do consolo metafísico” (ARALDI, *Nihilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 174). Além disso, através do conceito de *Heiterkeit*, utilizado como chave de leitura para a essência dos gregos, é estreitado ainda mais o vínculo de sua interpretação com esse horizonte interpretativo, posto que “a tragédia expressa, segundo Nietzsche, por meio do coro dos sátiros, o

A metafísica incipiente a partir do predomínio tácito do apolíneo em *O Nascimento da Tragédia*

consolo metafísico de que a vida, apesar de toda a transitoriedade e mudança das aparências, repousa ao fundo, indestrutivelmente poderosa e alegre” (ARALDI, *Nilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 161). Quanto a isso, interessante – e também irônico! – notar como o Nietzsche de *O Nascimento da tragédia* poderia ser feito de objeto da crítica do Nietzsche de *Morgenröte*, por exemplo, dado que posteriormente

o romantismo é também considerado por Nietzsche como o último rebento do cristianismo, como uma reação ao esclarecimento e sua tentativa de uma ordenação racional total do mundo, como uma fuga idealista ou mística/delirante da efetividade sentida como insuportável (ARALDI, *Nilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 180).

Ora, não teria sido justamente esse projeto apolíneo de ordenação de mundo que subjugará explicitamente o dionisíaco segundo a própria interpretação dada por Nietzsche? O que concluímos então a partir de tudo isso é que a interpretação que Nietzsche desenvolve em *O nascimento da tragédia* pode ser inserida perfeitamente no horizonte da metafísica em virtude de se valer claramente de um princípio metafísico no sentido fundamental do termo, ou seja, no sentido de um princípio teórico que atua sobre a realidade procurando justificá-la de alguma maneira e a fazer com que ela se conforme a este mesmo princípio também de maneira a justificá-lo. Subordinada a esse projeto filosófico, “a arte trágica é, desse modo, o intento metafísico de transfiguração da ‘realidade natural’, do fundo dionisíaco caótico do mundo” (ARALDI, *Nilismo, Criação, Aniquilamento*, p. 162). Uma transfiguração essencialmente trágica e ao mesmo tempo metafísica, posto que só pode contribuir para a existência na medida em que deponha contra a mesma.

### Referências bibliográficas

ARALDI, C.L. *Nilismo, Criação, Aniquilamento*. Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editorial, 2004.

BERTRAM, E. *Nietzsche*. Versuch einer Mythologie. Berlin: Georg Bondi, 1918.

BULHOF, I.N. *Apollos Wiederkehr*. Eine Untersuchung der Rolle des Kreises in Nietzsches Denken über Geschichte und Zeit. Haag: Martinus Nijhoff, 1969.

FINK, E. *Nietzsches Philosophie*. 6 Aufl. Stuttgart; Berlin; Köln: Kohlhammer, 1992 [1960] (Urban-Taschenbücher; Bd. 45).

- HIRSCHHORN, S. *Vom Sinn des Tragischen bei Nietzsche*. Leipzig: Niels Kampmann, 1930.
- KAUFMANN, W. *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jörg Salaquarda. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982 [1974].
- NABAIS, N. *Metafísica do Trágico*. Estudos sobre Nietzsche. Lisboa: Relógio D'Água, 1997.
- NESSLER, B. *Die beiden Theatermodelle in Nietzsches „Geburt der Tragödie“*. Meisenheim: Anton Hain, 1972.
- NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 2., durchgesehene Auflage. Berlin/New York: de Gruyter, 1999 [1980].
- REIMERS-TOVOTE, I. *Die unmittelbare Sicherheit der Anschauung*. Anmerkungen zur „Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik“ von Friedrich Nietzsche. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades des Fachbereiches Philosophie und Sozialwissenschaften der Freien Universität Berlin, 1941.
- VOGEL, M. *Apollinisch und Dionysisch*. Geschichte eines genialen Irrtums. Regensburg: Gustav Bosse, 1966.
- WÜRZBACH, F. *Dionysos*. Vortrag gehalten zur Eröffnung der Nietzsche Gesellschaft. 2. Aufl. München: Musarion, 1922.