

O princípio de individuação como suporte do conceito de identidade na cultura apolínea

Renato Nunes Bittencourt
Doutorando em Filosofia do PPGF-UFRJ/Bolsista do CNPq
apolo_dioniso@yahoo.com.br

Resumo: Este artigo versa sobre a importância do princípio de individuação no desenvolvimento cultural da civilização apolínea, conforme as pesquisas de F. Nietzsche apresentadas ao longo de *O nascimento da Tragédia*. O “princípio de individuação” é o processo de criação do ser individual como figura delimitada pelas categorias do espaço e do tempo, circunstância que favorece a distinção precisa entre o “eu” e o “outro”, ou seja, a compreensão íntima da identidade pessoal. Em decorrência desses fatores, surgiriam as prédicas apolíneas de “Nada em excesso” e “Conhece-te a ti mesmo”, pois é a partir da compreensão dos seus próprios limites individuais que o ser humano se tornaria capaz de agir de maneira equilibrada em sua vida cotidiana, respeitando, para tanto, a individualidade alheia e garantindo assim a manutenção da ordem social.

Palavras-chave: Princípio de Individuação; Apolinismo; Justa Medida; Autoconhecimento; Nietzsche.

Abstract: This paper turns on the importance of the “principle of individuation” in the cultural development of the apollonian civilization, as the research of F. Nietzsche presented throughout *The Birth of the Tragedy*. The principle of individuation is the process of creation of the individual being as figure delimited for the categories of the space and the time, circumstance that favors the necessary distinction between “I” and the “other”, that is, the close understanding of the personal identity. In result of these factors, you preach they would appear them apollonian of “Nothing in excess” and “Know yourself”, therefore it is from the understanding of its proper individual limits that the human being if would become capable to act in way balanced in its daily life, respecting, for in such a way, the other people's individuality and thus guaranteeing the maintenance of the social order.

Keywords: Principle of individuation; Apolinism; Measured Just; Self-Knowledge; Nietzsche.

Nietzsche elege o apolinismo como o princípio natural que proporcionou o florescimento da cultura grega arcaica, encontrando como correlato estético a épica homérica. Nietzsche se pauta na tradição mítica que proclama a instauração da era olímpica como superação do titanismo, marcado pela afirmação do caos e pela destruição desenfreada de todo tipo de expressão de vida. O titanismo estava imediatamente associado a um modelo de interpretação axiológica da existência pautada pelo pessimismo e pela tristeza, estados existenciais depressivos decorrentes da iminência da finitude intrínseca da condição humana (NIETZSCHE, 1993, § 3, p. 35-37) Nessa concepção, considera-se que a vida é regida por um elemento monstruoso que

aniquila as suas próprias criaturas através das doenças, do envelhecimento, da violência, pelo próprio deleite de destruí-las. O titanismo, enquanto visão de mundo, expressa simbolicamente o intenso medo do indivíduo grego diante do deparo do tremendo poder de transformação da realidade natural, poder esse exercido pela imposição de uma violência coercitiva, que viola as mais basilares esferas de justiça. O furor titânico tornava o mundo um palco de tormentos e horrores para todos os seres vivos, circunstância que destroçava a placidez apolínea, que vislumbrava uma possibilidade de se desvencilhar desse terrível incômodo cósmico.

A esfera olímpica, ao solapar a arbitrariedade desenfreada dos velhos Titãs, proporciona o florescimento de uma nova era na Hélade, marcada pela alegria, pela beleza, pela luminosidade e pelo encantamento do indivíduo diante do mundo circundante, que se torna a partir de então um solo sagrado que preconiza a plenitude de todos os viventes. Como forma de se contrapor aos tenebrosos horrores titânicos, a cultura olímpica instituiu um meticuloso sistema de conduta baseado na moderação e no equilíbrio das ações individuais. Trata-se da concretização da “justa medida”, pré-dica que proclamava a extrema necessidade do grego apolíneo viver no mais puro equilíbrio das suas ações, a fim de evitar o cometimento de atitudes similares aos excessos titânicos que poderiam conduzir o povo grego ao declínio de sua vitalidade criadora e das suas instituições sociais. Hesíodo, enunciando uma sentença digna de um dístico, considerava a medida como aquilo que há de mais elevado no mundo olímpico (*Os Trabalhos e os Dias*, v. 347). Entretanto, há que se ressaltar que, para que se pudesse efetivar esse ideal de moderação ética, se tornava necessário que o grego conhecesse os limites da sua própria individualidade, separando-a minuciosamente da esfera do “outro”. Certamente a grande importância da compreensão consciente dos próprios limites pessoais consistia no fato de que ela impedia justamente que um dado indivíduo cometesse ações que pudessem comprometer a integridade física e a propriedade privada das demais pessoas.

Nessas condições, para que alguém possa agir socialmente de maneira equilibrada e convenientemente justa, é necessário que essa pessoa, primeiramente, conheça intrinsecamente a si mesma. Daí decorre a justificativa para as celeberrimas pré-dicas “nada em excesso” [*Méden Agan*] e “conhece-te a ti mesmo” [*Gnothi Sauton*]. Essas sagradas sentenças encerram de forma precisa a essência vital do espírito apolíneo. Conforme destaca Nietzsche,

Esse endeusamento da individuação, quando pensado sobretudo como imperativo prescritivo, só conhece uma lei, o indivíduo, isto é, a observação das fronteiras do indivíduo, a medida no sentido helênico. Apolo, como divindade ética, exige dos seus a medida, e, para poder observá-la, o autoconhecimento [1993, § 4, p. 40].

Não esqueçamos que tais prédicas foram representadas no pórtico do Templo de Delfos, local sagrado considerado pela religiosidade olímpica como o grande centro do mundo, pois situado junto ao pretense umbigo da terra (ônfalo); nesse santuário os antigos gregos ouviam a sabedoria do mais importante oráculo apolíneo, que seria uma tentativa humana de controlar e compreender o seu destino, suprimindo assim o terror humano diante das adversidades da vida cotidiana, nem sempre caracterizada pela segurança e pelo domínio das situações de risco que ameaçam a existência individual e coletiva...¹

A moderação apolínea da conduta humana evitava a realização de deslizos que podem levar um indivíduo a se envolver em situações inextricáveis, cujo resultado final não raro era morte. O ato de se conhecer a si mesmo, por sua vez, significa a limitação rigorosa do humano na sua própria condição existencial e axiológica, de tal modo que ele não atravesse as fronteiras do divino, subentendo-se, com isso, um reconhecimento do poder e da magnificência dos deuses (SNELL, 2005, p. 185). Cabe ao homem aprender a viver na obediência harmoniosa aos regramentos estabelecidos pelos deuses, que assim o determinam não como uma forma de exercerem um jugo tirânico sobre a humanidade, suprimindo as suas mais ínfimas manifestações de singularidade, mas pela própria compreensão de que ao menor gesto desmedido, toda a ordem civilizada ameaça ruir. Como Hesíodo expõe n' *Os Trabalhos e os Dias*, “Louco quem pretende medir-se com os mais poderosos; vê-se privado da vitória e à vergonha associa sofrimentos” [vs. 210-211].

O conhecimento de si no apolinismo não é uma interpretação psicológica, a constituição de um mundo interior, uma consciência reflexiva, mas um espelhamento na

¹ Para maiores explanações sobre tal circunstância cultural, vejamos os comentários de DODDS (2002: p.81): “Sem Delfos a sociedade grega mal teria conseguido suportar as tensões às quais estava sujeita na era arcaica. A esmagadora atmosfera de ignorância e de inseguranças humanas, o horror do *phthonos* divino e do *miasma* – o peso acumulado de tudo isso teria sido insuportável sem a segurança que um conselheiro divino onisciente poderia oferecer, segurança de que por detrás do caso aparente havia conhecimento e finalidade”. Para uma compreensão pormenorizada da formação histórica do Templo de Delfos, é de grande importância a leitura da obra de Luiz Alberto Machado Cabral, *O Hino Homérico a Apolo* (2004), na qual o autor, entre as páginas 59-76, dedica uma série de considerações historiográficas e filológicas sobre esse renomado santuário apolíneo.

figura, na imagem do deus, um jogo de espelhos, pelo qual o homem se vê como belo reflexo do deus da beleza e da medida, que ele mesmo criou (MACHADO, 2006, p. 209).² “Procurei e investiguei a mim mesmo”, disse Heráclito, abrindo mão do saber dedutivo e demonstrativo transmitido pela suposta sabedoria dos intelectuais [Fragmento 101 DK]. Conforme Nietzsche destaca, para a consciência apolínea, as leis do autoconhecimento e do comedimento da conduta são as leis mais sagradas do mundo olímpico [1993, § 9, p. 68] Afinal, elas proporcionam a estabilidade e a segurança de um mundo sustentado pelo apego aos aspectos ordenados da natureza, perante a qual passamos a viver em estado de respeito e harmonia. Para enriquecimento da idéia acima enunciada, vejamos como Hesíodo encerra *Os Trabalhos e os Dias* através de uma prédica muito bela: “Afortunado e feliz é aquele que, todas essas coisas / conhecendo, trabalha sem culpa perante os imortais, / consultando as aves e evitando transgredir as normas” (vs. 826-828).

Ao analisarmos a épica de Homero, podemos encontrar na celeberrima figura de Odisseu o melhor exemplo para ilustrar a conciliação das duas grandes prédicas apolíneas. Com efeito, o herói, sendo uma pessoa astuciosa e perspicaz acerca na condução de sua vida prática, adquire a capacidade de agir com moderação no decorrer do seu sofrido périplo de retorno ao seu lar. Conhecendo intimamente as suas limitações pessoais, Odisseu não comete nenhum grande atentado contra as regras sagradas da moderação individual, mesmo quando se encontra na necessidade de encarar terríveis desafios. Se porventura Odisseu, na sua trajetória de retorno ao querido lar, agisse nalgum momento de forma desmedida, ele poderia motivar o seu próprio aniquilamento, impossibilitando assim a consecução do nobre propósito de tomar posse novamente de sua amada terra natal. Inclusive, a narrativa da *Odisséia* se encerra com a conclamação divina pela paz entre o herói e os seus infames adversários, pois que o valoroso Odisseu, na sua busca por justiça, exterminara grande parte dos infames comensais que espoliaram as suas posses durante anos.

O respeito pelo equilíbrio individual é o que há de mais elevado na cultura apolínea, pois é a manutenção desse sistema de conduta que permite a perpetuação da ordem estabelecida através dos parâmetros da harmonia, da sanidade e da consideração da dignidade entre os concidadãos. Conforme a exortação de Hesíodo, todos devemos escutar a justiça e não alimentar a insolência, que é um mal tanto para o homem de baixa condição como também para o nobre, que pela jactância é esmagado (*Os*

² Para mais detalhes sobre esse tema enunciado, ver Walter Burkert (1993, p. 294).

Trabalhos e os Dias, vs. 213-215). Já Heráclito diz que a insolência é preciso extinguir, mais do que o incêndio (Fragmento 43 DK). A sapiência grega desde os seus primórdios evidencia a importância de uma conduta moderada e respeitosa em todas as ocasiões, uma prédica de rigor, inexorável.

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

A imagem simbólica que podemos fazer de Apolo, para Nietzsche, é a da divindade que consagra e purifica o Estado Grego diante de todas as influências destrutivas que pretendiam abalá-lo de sua firme estrutura social (2005, “O Estado Grego”, p. 51-52), pois sua consciência divina de ordem e equilíbrio não se coadunava com a discórdia titânica nem com a visão de mundo macabra transmitida por essa esfera incivilizada.

Chegamos então ao ponto almejado, pois que o aspecto que nos interessa principalmente nessa presente reflexão seria o de elaborarmos uma perspectiva religiosa pautada na realização do princípio apolíneo da “justa medida” e dos seus predicados de moderação das ações e da instauração da harmonia interna, seja nas ações, nos pensamentos, nos discursos. Conforme salienta a sabedoria de Hesíodo, “O melhor tesouro para os homens reside numa / língua parca e a maior graça advém da medida” (*Os Trabalhos e os Dias*, vs. 719-720).

Esse processo de comedimento da atividade humana em sua vida cotidiana nasce da compreensão do espírito de equilíbrio proporcionado pela vivência religiosa apolínea, que, para maior glória da saúde e da beleza, de modo algum suprimia o valor da criação artística. Devemos dizer que as regras da justa medida, quando aplicadas em uma forma individualizada, levam a uma configuração física que se constitui de maneira plenamente bela, pois que o equilíbrio decorre da harmonia, e esta sempre se expressa plasticamente de maneira bela. É importante destacarmos que a beleza é expressão da harmonia das formas perfeitas de um corpo, da rígida proporção equitativa das suas partes. Nada pode destoar na estrutura plástica desse corpo, a fim de que nele se expresse a perfeita proporcionalidade equilibrada do belo. Winckelmann, ao analisar a

beleza intrínseca da arte grega, afirma “que a influência de um céu sereno e puro se fazia sentir desde a mais tenra idade, mas os exercícios físicos, praticados em boa hora, davam forma nobre à sua estrutura corporal” (1993, p. 41).

Essa representação da beleza do corpo milimetricamente proporcional pode ser encontrada na escultura, uma modalidade artística genuinamente apolínea, posto que o escultor grego da idade olímpica, ao imaginar a exuberância gloriosa das divindades, expressava plasticamente essa qualidade de beleza inigualável, respeitando justamente as regras da forma perfeita. Segundo Nietzsche,

O culto às imagens da cultura apolínea, tenha essa se exprimido no templo, na estátua ou na epopéia homérica, tinha o seu fim sublime na exigência ética da medida, que corre paralela à exigência da beleza. A medida, colocada como exigência, só é possível onde a medida, o limite é cognoscível (2005, “A visão dionisíaca de mundo, § 2, p. 22)

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

Nas figuras gregas o mais nobre contorno une ou circunscreve todas as partes da mais bela natureza e das belezas ideais; ou melhor, o contorno é, nos dois setores, o conceito mais elevado, tal como Winckelmann enuncia (1993, p. 49). Conforme argumenta Bruno Snell, para esses gregos, o sentido da existência espelhava-se nos deuses, pois tudo o que há de grande e vivo no mundo neles se manifesta límpida e claramente. Nenhum elemento vital e natural é rejeitado e todas as forças agem, também entre os deuses olímpicos, não de forma sombria e tormentosa, mas serena, livre e pacificada (2005, p. 38).

A visualização da beleza motivava a instauração do júbilo pelo existir na consciência popular do apolinismo, apaziguando os seus afetos de tensão e de medo diante da percepção terrífica da mutabilidade do mundo (NIETZSCHE, 1993, § 4, 40-41). A arte apolínea, cultuadora da expressão de beleza na aparência das formas, visa então estabelecer a quietude do ânimo individual, tornando a vida cotidiana de todo indivíduo plenamente aprazível de ser vivida. Conforme o célebre argumento de Winckelmann, “Assim como as profundezas do mar permanecem sempre calmas, por

mais furiosa que esteja a superfície, da mesma forma a expressão nas figuras dos gregos olímpicos mostra, mesmo nas maiores paixões uma alma magnânima e ponderada (1993, p. 53) De fato as obras gregas apolíneas, primando pela beleza de suas formas, expressavam uma nobre simplicidade e uma grandeza serena (1993, p. 53). A intensa luz natural contida na gloriosa divindade de Apolo banhava de tranqüilidade o âmago do homem olímpico, que projetava no mundo circundante a beleza harmônica do deus, representada principalmente no mundo dos sonhos, estado de consciência por excelência para a manifestação da cintilação mágica do espírito apolíneo. Nietzsche salienta que

Essa alegre necessidade da experiência onírica foi do mesmo modo expressa pelos gregos em Apolo: Apolo, na qualidade de deus dos poderes configuradores, é ao mesmo tempo o deus divinatório. Ele, seguindo a raiz do nome “o resplandecente”, a divindade da luz, reina também sobre a bela aparência do mundo interior da fantasia (1993, § 1, p.29).

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

As visões do sofrimento e do absurdo da vida bloqueavam o ímpeto do homem grego para a ação, o que impedia o desenvolvimento sadio da cultura olímpica, pois esta se constituiu através dos esforços singulares dos homens criativos que derrotam as adversidades tenebrosas da existência. A associação de Apolo com o poder confortador da luz do Sol revitalizava as disposições de ânimo dos antigos gregos, uma vez que a claridade do dia expulsava da vista de cada indivíduo a fixação da consciência na obscuridade da vida. Por outro lado, a experiência do sonho apolíneo velava a verdade essencial de um mundo marcado pela constante destruição e discórdia que se aniquilava todo tipo de expressão da vida, através de sutis artifícios de encanto e ofuscamento da

visão de dor que afligia o antigo homem grego (NIETZSCHE, 1993, § 1, p. 28-30). Ressaltemos, entretanto, que o apego do apolinismo ao onírico não representa uma contradição ao seu apreço pela luz, pois que o mundo de sonhos projetado pela perspectiva apolínea era marcado pela clareza, pela luminosidade, circunstância que garantia o bem-estar desses venturosos indivíduos. A radiação harmoniosa do Sol, que penetra nos corpos de cada ser humano que experimenta quotidianamente a força vital doada pelo astro, encontrava o seu correlato simbólico nos sonhos de cada grego olímpico, sonhos esses que expressavam a mais excelsa tranqüilidade afetiva.

A magnitude da bela forma exerce um poder de encantamento das disposições cognitivas e afetivas do ser humano, fazendo-o se alegrar diante da contemplação da exuberância da natureza, do grande ordenamento existente na configuração de todos os processos vitais (NIETZSCHE, § 4, p.39-40). Poderíamos dizer, sob certa perspectiva, que esse culto ao belo motivava uma espécie de fuga do indivíduo grego diante das circunstâncias mais problemáticas do seu existir cotidiano, o que concede ao princípio de beleza um efeito lenitivo dos desgostos afetivos do grego apolíneo; entretanto, o desvio do olhar desse indivíduo diante da realidade contraditória e dilacerante não era motivado por questões ascéticas, mas sim por uma necessidade afetiva da cultura olímpica direcionar o seu enfoque de consciência cotidiana para as condições que reforçavam as disposições ativas de sua conduta. O processo onírico apolíneo velava ao indivíduo a realidade brutal do mundo, marcada pela constante destruição e discórdia que aniquilava todo tipo de expressão da vida, através dos sutis artifícios da ilusão, que proporcionavam o encantamento das disposições pessoais mediante a violenta percepção da dor. O homem apolíneo percebia no mundo harmonizado pela ordem olímpica uma realidade divina que se torna visível e nitidamente compreensível, revelada através das belas formas. Conforme os comentários de W. F. OTTO, “Essa cosmovisão da poesia homérica é clara e coerente. Em parte alguma ela enuncia fórmulas conceituais à maneira de um dogma; antes se exprime vivamente em tudo que sucede, em tudo que é dito e pensado” (2005, p.11).

O mundo homérico enaltece a simplicidade da beleza, instância capaz de diluir a complexidade das circunstâncias determinantes da realidade, em favor do apaziguamento interno de cada ser humano. Segundo a interpretação inquiridora de Nietzsche,

Mas o que se encontra *por trás* do mundo homérico, como local de nascimento de tudo o que é helênico? Neste mundo, somos elevados pela extraordinária precisão artística, pela tranquilidade e pureza das linhas, muito acima da pura confusão material: suas cores aparecem mais claras, suaves, acolhedoras, por meio de uma ilusão artística, seus homens, nesta iluminação colorida e acolhedora, melhores e mais simpáticos; mas para onde olháramos, se nos encaminhássemos para trás, para o mundo pré-homérico, sem a condução e a proteção da mão de Homero? Olháramos apenas para a noite e o terrível, para o produto de uma fantasia acostumada ao horrível. Que existência terrestre refletem estes medonhos e perversos mitos teogônicos? – Uma vida dominada pelos filhos da noite, a guerra, a obsessão, o engano, a velhice e a morte (2005, “A Disputa de Homero”, p. 67).

Como Homero, sendo o gênio apolíneo por excelência, poderia coadunar com a destruição e a violência, tal como constantemente exposto nas suas gloriosas narrativas épicas? Na verdade, uma leitura atenta das suas obras nos demonstra que Homero não enaltecia o aniquilamento irrefreável entre os homens, chegando ao ponto de fazer Zeus repreender severamente Ares por seus terríficos impulsos belicosos. Com efeito, Ares é o deus que Zeus menos estima (*Ilíada*, V, vs. 889-898). Na própria narrativa homérica se enuncia a idéia de que a guerra é um mal (*Ilíada*, XIX, vs. 221-224). Esse tipo de guerra mortal, que em geral não era movido por qualquer propósito cultura e pela exaltação do gênio humano, encontra ressonância imediata na ação sempre destrutiva da anteriormente citada “Má Éris”, que jamais proporciona algo benfazejo para os homens (HESÍODO, *Os Trabalhos e os Dias*, v. 16).

Nietzsche, vislumbrando uma solução para esse enigma grego, enuncia a seguinte indagação: “Por que todo o mundo grego se regozijava com as imagens de combate da *Ilíada*?” (2005, “A Disputa de Homero”, p. 66). Uma possibilidade de respondermos tal aporia talvez resida no significado concedido pela cultura apolínea ao acontecimento da morte dos célebres heróis homéricos: através da aspiração de se obter o reconhecimento público pela realização de feitos distintos, cada homem adquiria coragem para encarar os desafios impostos pelo destino, de modo que o choque entre os guerreiros se tornava uma situação inevitável. A morte dos grandes heróis homéricos era então um acontecimento digno de veneração imorredoura, que se tornava o estímulo maior para que cada indivíduo desenvolvesse sempre um posicionamento ativo diante da vida, triunfando sobre a paralisia imposta pelo medo e sobre as suas próprias limitações pessoais. Segundo Marcel DETIENNE,

Em uma civilização de caráter agonístico, pode parecer paradoxal que o homem não se reconheça diretamente em seus atos. Porém, na esfera do combate, o guerreiro aristocrático parece obcecado por dois valores essenciais, *Kléos* e *Kudos*, dois aspectos da glória. *Kudos* é a glória que ilumina o vencedor; é uma espécie de graça divina instantânea. Os deuses concedem-

no a alguns e negam-na a outros. Ao contrário, *Kléos* é a glória que passa de boca em boca, de geração em geração. Se o *Kudos* descende dos deuses, o *Kléos* ascende até eles” (1988, p. 19)

Tombar gloriosamente numa batalha era a maior dádiva que poderia ser conquistada por um grego apolíneo, pois essa morte era o distintivo de nobreza dos heróis, que se elevavam acima da grande massa dos homens comuns, incapazes de inscreverem os seus nomes nos registros imortais da memória coletiva. A morte perpetua a imagem esculpida na lembrança dos semelhantes; concluída, perdura na mente dos pósteros (SCHÜLER, 2004, p. 35).

A glória dos homens é palavra viva, levada aos ouvidos da posteridade pelas mil vozes da fama (LORAUX, 1988, p. 22-23; LESSA, 2004, p. 75). Hesíodo, aliás, fizera da fama uma deusa, justamente por também compactuar com a importância dessa experiência da lembrança na vivência cultural dos gregos antigos (*Os Trabalhos e os Dias*, v. 763-764). A morte pode ser considerada como o último grau iniciático do herói no seu processo de elevação acima da efemeridade da condição humana e a sua divinização. A glória tornava o herói simbolicamente similar aos deuses.³ Celebrados pelos aedos, os nomes dos heróis, contrariamente aos de outros mortos, que se fundem sob a terra na massa indistinta e esquecida dos *nónymnoi*, dos “sem-nome”, permanecem vivos para sempre, radiantes de glória, na memória de todos os gregos (VERNANT, 2006, p. 47). A função dos aedos é a de manter vivo na memória do mundo futuro os feitos dos homens e deuses. A tradição do passado celebra a glória, o conhecimento do que é magnífico e nobre, e não um acontecimento qualquer (JAEGER, 1995, p. 68)

Na concepção de mundo apolínea, morrer gloriosamente no meio da luta significaria para o herói alcançar o almejado estado apoteótico, no qual este valoroso homem se tornaria uma espécie de monumento incólume perante o olhar de sua sociedade, mais imponente e imperecível que uma estátua de bronze ou pedra, de modo que a grande roda transformadora de todas as coisas existentes seria incapaz de fazer o povo olvidar a magnitude dos feitos dos homens valorosos. Para SCHÜLER, não se pode considerar completamente morto quem é honrado em cantos épicos, de ampla circulação nas cidades gregas, pois a morte do grande homem não é total quando sua

³ Para mais detalhes sobre essa questão, é pertinente a leitura de *Homero. Introdução aos poemas homéricos*, de Jacqueline de Romilly, especialmente o capítulo “Os heróis semelhantes aos deuses”, p. 87-97.

lembrança perdura na fala coletiva (2004b, p.57). Cada herói rejeita o que há de estranho, sua própria vida, para conquistar o único bem que lhe é próprio – a lembrança de sua comunidade.

Nietzsche, ao interpretar as características éticas do homem apolíneo, considerava que este se aterrorizava (sob ameaça inclusive de sofrer a paralisia das suas forças produtivas e criadoras), ao perceber a sua situação fugaz perante essa transitoriedade fatal, inerente a todas as coisas. O homem apolíneo vislumbrava assim a extrema necessidade de eternizar, uma vez ciente da impossibilidade a nível material, ao menos a nível afetivo, as suas belas obras extraordinárias, permitindo, por conseguinte, que essa cultura pudesse se basear nos feitos dos ancestrais para se guiar na expansão da vida presente, do mesmo modo que os seus caros descendentes também poderiam usufruir desse mesmo quinhão cultural. Nessas circunstâncias, os gregos apolíneos compreendiam que as obras humanas estão inseridas no processo de transformação intrínseco ao universo, mas que, no entanto, esse valioso legado humano não pode de forma alguma ser destruído e olvidado, quando se desenvolvem as artimanhas da arte mnemônica. Desse modo, ao menos numa dimensão intensiva, do âmbito dos afetos de vigor e de glória, a cultura apolínea lutava pela preservação da exuberância do belo, tanto nos corpos esculturais dos homens, quanto nas ações gloriosas dos mesmos. Tal perspectiva, por conseguinte, era uma vigorosa tentativa de se eternizar a plasticidade da aparência, pois, conforme os comentários de Nietzsche: “Disse-se, com razão, que um povo não é só caracterizado pelos seus grandes homens, mas sobretudo pela maneira de os reconhecer e de os honrar” (2001, § 1, p. 21). Os gregos apolíneos empreendiam suas ações espetaculares ansiando pelo reconhecimento popular, pela inserção de seus nomes nos grandes registros documentais da sua sociedade. Esse grande ideal de lembrança capitaneado pelo homem apolíneo foi motivado principalmente pelo anseio de se alcançar a fama, o renome público e a glória, consistindo, portanto, na nobre aspiração do indivíduo em adquirir de algum modo o caráter de imortalidade, seja praticando qualidades de ações acima do comum, pensamentos célebres ou obras de grande valor e importância para a coletividade. O homem apolíneo empreendia feitos excelentes para que ele pudesse ser lembrado perante o seu povo e pela posteridade como um indivíduo de caráter honrado, virtuoso e digno de ser recordado na memória de seus contemporâneos e das gerações vindouras, a partir da consideração do que ele realizou de importante na sua existência e que tenha contribuído para o esplendor e desenvolvimento de sua comunidade.

Há que de ressaltar que, na cultura olímpica, ocorre uma progressiva transformação do ideal glorioso da “morte heróica”, acentuadamente individual, para a perspectiva da “bela morte”, que simboliza o ideal do guerreiro que luta associadamente com o seu exército, sem pretender obter qualquer honraria pessoal pela realização de grandes feitos. A premissa por excelência da bela morte é promover a coesão das tropas bélicas numa campanha militar, a fim de que esse agrupamento de homens possa lutar de maneira ordenada numa contenda.

Tal modificação axiológica poderia significar a ruptura com o ideal apolíneo de enaltecimento dos feitos singulares; na verdade, o que ocorre é apenas a proclamação da necessidade do indivíduo abrir mão dos seus ímpetos heróicos para se adequar aos parâmetros de uma prática de guerra ordenada, circunstância que, nessas condições, representa ainda a manutenção do valor ético apolíneo de estabelecimento do comedimento e do equilíbrio das disposições físicas mesmo nas circunstâncias mais comprometedoras, como é o caso de uma guerra. A estratégia militar é justamente um mecanismo de se evitar desordens ao longo de uma batalha, na qual as mortes dos soldados são certamente inevitáveis; entretanto, evita-se que o caos se estabeleça no grande palco da batalha. Essa característica permite a elaboração de uma estética da guerra, em que os grandes conflitos militares se tornam teoricamente numa grande obra de arte em movimento. Obviamente que a dor e a miséria não eram afecções das quais o grego estava livre, mas o ímpeto heróico dava uma significação majestosa ao iminente sucumbir do guerreiro numa batalha, de modo que o seu ânimo se fortalecia diante dessa possibilidade, assim como aos seus familiares, cientes do valor demonstrado pelo ente querido morto na guerra. Ressaltemos, aliás, que VERNANT fornece detalhes esclarecedores sobre a disposição guerreira na sociedade grega da era clássica (1999, p.24-47).

O mito apolíneo, tal como exposto na épica homérica e na narrativa teogônica hesiódica, é a capacidade humana de representar o suposto lado grotesco da existência através de uma forma bela, por meio da revelação do divino, que se expressa na dimensão espaço-temporal sempre na sua configuração harmoniosa da beleza, condição indispensável para que a essência apolínea se revele na sua plenitude. Se houve outrora uma era de trevas, o incentivo aos grandes feitos humanos e a dignidade do trabalho tornam a vida humana bela e plena de alento de criação. Conforme destaca Pierre Grimal, “graças ao mito, o sagrado perdeu os seus terrores” (1987, p.12). A importância do poder simbólico do mito é que ele revela a sacralidade absoluta porque relata a

atividade criadora dos deuses, desvenda a sacralidade da obra deles, assim como descreve as diversas e às vezes dramáticas irrupções do sagrado no mundo (ELIADE, 2001, p. 86).

A entidade divina que é dotada da luz e da glória na sua própria essência somente pode ser representada imagetivamente através da beleza, pois qualquer outra expressão imagética não condiz com esse esplendor intrínseco não é digna de se associar ao divino. Mas a grande alegria da humanidade olímpica era a possibilidade de se partilhar da centelha dessa glória superior, e uma maneira de se conquistar essa dádiva era mediante o enfrentamento das adversidades das pelejas, das guerras. Tal como um hino militar que vislumbra insuflar no guerreiro a disposição corajosa para o embate, retirando das suas disposições afetivas o medo pela morte, assim também a narrativa épica exercia essa função salutar nos varões gregos, prometendo àquele que tombasse na batalha a mais divina das imortalidades, a do nome. A epopéia é um processo de individuação que cria o indivíduo através da competição pela glória.

Mediante essas questões levantadas, podemos então nos indagar: como surgiria esse modelo de relação do grego apolíneo com a esfera do divino através da mediação da beleza plástica? Podemos considerar que seria justamente através da percepção de que a natureza representa uma estrutura divina, na qual tudo aquilo que existe é belo e digno de sua condição. Dessa maneira, o indivíduo grego projetava nas divindades olímpicas a sua própria beleza intrínseca, decorrente da sua serena compreensão da existência, assim como o seu amor ao harmonioso equilíbrio existente nas formas corporais proporcionais, que motivavam o sentimento íntimo de paz e serenidade. A visão de mundo apolínea não levava em conta a necessidade do ser humano desvelar o fundo da verdade abismal que envolve todas as coisas, justamente por causa do lado terrível da existência, que se manifesta mediante a revelação da realidade brutal de pura dor. Todavia, havia uma modalidade de conhecimento que o espírito apolíneo tornava imprescindível para a realização da plenitude da vida humana: o conhecimento preciso dos limites pessoais, esse sim o tipo de conhecimento que pode ser proclamado pelo deus da bela aparência como o genuíno “conhecimento verdadeiro” (NIETZSCHE, 2005b, “A visão dionisíaca de mundo, p. 7), conhecimento considerado como tal por dizer respeito ao mais importante valor ético da ordem apolínea. A educação do povo grego, dentre as suas diversas manifestações culturais, encontrava a sua síntese na compreensão imanente dos limites pessoais.

Podemos constatar, a partir de uma leitura atenta das epopéias de Homero que este retrata os deuses olímpicos como extremamente ardilosos na realização dos seus objetivos particulares; todavia, há que se dizer que poeta jamais colocou em questão a beleza fulgurante dessas divindades, infinitamente superior ao parâmetro concernente aos seres humanos, eles mesmos belos e saudáveis. O diferencial entre os deuses gregos e os seres humanos acerca da beleza se dava principalmente pela possibilidade dos primeiros preservarem eternamente esses atributos, enquanto os segundos necessariamente sofreriam do envelhecimento das suas feições, e jamais poderiam alcançar a plenitude sapiencial dos grandes seres olímpicos. HERÁCLITO, no Fragmento 83 DK, diz que “O mais sábio dos homens em face de deus se manifestará como um símio, em sabedoria, beleza e tudo mais.”

Porém, apesar do fato de que a beleza humana é inexoravelmente efêmera, a aspiração do grego olímpico a alcançar o estado de plenitude divina, numa existência liberta do desgosto e do medo pelo porvir, era a sua grande realização. A valorização da beleza demonstrava nitidamente a relação imediata entre a ética e a estética na concepção apolínea da existência, pois que uma ação somente pode ser proclamada como justa se porventura ela for moderada, e um corpo somente pode receber a definição de belo se ele for simetricamente proporcional e equilibrado nos seus mínimos detalhes. Para que se tornasse possível a obtenção desse estado de apuro formal da conduta, era necessário que o indivíduo apolíneo adquirisse um rigoroso patamar de disciplina dos seus gestos e afetos, controle que se expressaria diretamente nas suas ações e criações cotidianas.

A cultura apolínea, apesar de ter conquistado essa ordem social de paz mediante a imposição de severas medidas punitivas contra os infratores das regras estabelecidas, não exigia dos indivíduos o cumprimento doentio da ordem divina, pois que, atuando de maneira tensa e insegura, o grego faria o estado apolíneo ruir sob sua própria estrutura social. A necessidade de se manter a estabilidade na cultura apolínea decorria não de uma mera adequação do indivíduo ao sistema legal vigente, mas da própria harmonia individual aprimorada pelo respeito aos princípios apolíneos. Por conseguinte, a pessoa que vive em estado de paz íntima encontra nas regras sociais, que favorecem justamente a segurança da coletividade, o correlato externo de sua própria serenidade, evitando assim de cometer qualquer atitude que viole o sistema de bem-estar comunitário. Mediante essas colocações, podemos ver que o culto divino de traços apolíneos

preconizava a harmonia interna dos seus seguidores, atitude essa que se manifestava no respeito incondicional aos limites da individuação

A justa medida, aplicada na vivência religiosa da esfera apolínea, se caracterizava, nessas condições, por estabelecer uma espécie de distanciamento do adepto em relação aos seus objetos de veneração, pois que os elementos que poderiam levá-lo a agir de forma desmedida na sua vida cotidiana foram suprimidos no quadro dos comportamentos aceitáveis ao longo da experiência religiosa. Mais ainda, o culto apolíneo estabelecia a vivência religiosa de um indivíduo circunscrita aos parâmetros de sua própria pessoa singular, para que a harmonização afetiva do indivíduo ocorresse sem quaisquer tipos de empecilhos externos ou que viessem a prejudicar a estabilidade do bem-estar alheio. Do momento em que se preconizava a supervalorização da individualidade no contexto de definição dos comportamentos convenientes para a manutenção do bem-estar da sociedade olímpica, não poderia ocorrer de modo algum quaisquer tipos de compartilhamentos excessivos dessas vivências religiosas entre os indivíduos, como acontecesse usualmente em qualquer celebração espiritual na qual os sacerdotes incentivam o público a perder o controle consciente dos seus atos.

Apesar de o culto apolíneo ter sido instituído como um modelo de religião pautado na oficialidade social do Estado grego, como forma de envolver a totalidade da comunidade nos seus ritos estabelecidos, contando então com a participação dos mais eminentes membros da coletividade grega nos seus ofícios divinos, as suas experiências permaneciam estritamente situadas no âmbito da individualidade de cada seguidor. Cada vivência religiosa, portanto, é considerada estritamente singular no âmbito da conduta apolínea. O Estado apolíneo, quando se encontrava na necessidade capital de coibir os excessos de alguns indivíduos, seja na vida social cotidiana ou mesmo nas atividades religiosas, realizava tais funções não como uma forma de obter vingança sobre essas ações desequilibradas, mas para manter a ordem social favorável para todos aqueles que estivessem inseridos no âmbito da coletividade grega.

Após essas considerações, o estabelecimento de uma polêmica é inevitável: Giorgio Colli afirma em seu ensaio *O nascimento da Filosofia* (1996, p. 12-13), que Nietzsche apenas se detivera, na sua interpretação do apolinismo, nos seus aspectos mais beatíficos, deixando de lado a também força terrífica de Apolo, quando tal se fazia necessária para coibir as ações desmedidas dos indivíduos. Ora, a objeção de Colli não é de modo algum pertinente se enfocarmos o fato de que, sobretudo no § 4 de *O nascimento da Tragédia*, encontramos apontamentos de Nietzsche acerca da rigidez da

lei apolínea diante da punição dos violadores das prédicas da justa medida, assim como a associação do apolinismo ao uso da força quando se objetivava a consecução dos seus objetivos civilizatórios (1993, p. 41-42) Mais ainda, o fato de o apolinismo preconizar ao indivíduo a prática de uma rígida conduta pessoal no cotidiano, a fim de se evitar o desequilíbrio de forças em decorrência de uma ação inconseqüente, evidencia a compreensão nietzschiana sobre a severidade ética de Apolo. Ora, porventura Nietzsche não destaca dois episódios míticos que demonstram o aspecto terrífico de Apolo? Mais precisamente, ao citar participação do deus no aniquilamento dos seis filhos de Níobe, enquanto sua irmã Ártemis se encarregara de aniquilar as seis filhas da infeliz mãe, que cometera o desatino de se vangloriar de sua fertilidade perante Leto, mãe dos deuses punidores, que realizaram tal ato para glorificarem sua mãe diante da efêmera mulher. Não podemos esquecer também que Nietzsche descreve a reparação que Apolo exerce sobre Mársias, o sátiro que se gabava de ser melhor músico que Apolo. Ocorrendo uma competição para que estabelecesse quem de fato era o melhor, Apolo derrota o sátiro, punindo-o com o esfolamento vivo: “Na luta de Tâmiris com as Musas, de Mársias com Apolo, no destino comovente de Níobe, aparece a oposição terrível das duas forças que nunca podem lutar entre si, a do homem e a do deus” (2005, “A Disputa de Homero”, p. 70). Já no texto “O Estado Grego”, nas páginas 57-58, podemos encontrar evidências explícitas da compreensão nietzschiana do poder normativo de Apolo diante dos gregos, quando o filósofo faz referência aos acontecimentos narrados nos versos 44-52 do Canto I da *Ilíada*, em que se descreve a punição imposta pela divindade aos guerreiros gregos de Agamenon que macularam o sagrado solo de Tróia, obtendo como ato reparador de Apolo as flechas portadoras de peste, que aniquilam tanto os animais como os próprios homens gregos.

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

Não podemos também deixar de destacar que Apolo, ao punir os infratores, jamais exercia seu poder reparador se fazendo presente diante da turba, mas através das suas flechas divinas, decorrendo daí um dos seus terríficos epítetos, *Kekatébolos*, “aquele que atinge à distância”. Inclusive, em *A visão dionisíaca de mundo* (2005b, § 1, p. 7-), Nietzsche assim se refere a Apolo: “Seu olhar precisa ser “solarmente” calmo: mesmo que se encolerize e olhe com arrelia, jaz sobre ele a consagração da bela aparência”. Após essa citação, fica nítido que Nietzsche abria a possibilidade do princípio apolíneo, manifestado enquanto regra social de conduta, exercer os seus rigores punitivos contra os indivíduos violadores da ordem coletiva. Dessa maneira, a interpretação nietzschiana acerca da divinização da beleza e da harmonia na esfera apolínea não perde de modo algum a sua pertinência filológica, histórica e filosófica, tampouco é desenvolvida de forma redutora e parcial, como pretendia Colli. Aproveitando a circunstância, cabe dizer que René Girard comete o mesmo equívoco (2004, p. 64), ao afirmar que Nietzsche privilegiara apenas os aspectos pacíficos, serenos e benevolentes de Apolo, sem se importar com os traços normativos do deus.

Mesmo na experiência religiosa é possível que venha a ocorrer excessos de conduta, que somente ações corretivas das instâncias sociais seriam capazes de coibir adequadamente. Todavia, esse processo de busca constante por equilíbrio das ações individuais não perduraria incólume para sempre no âmbito da cultura olímpica, que continuamente combatia as invasões “bárbaras” (isto é, dionisíacas) que ameaçavam demolir a sua rígida ordem social mantenedora do divino princípio de individuação. Conforme salienta Nietzsche,

Contra as excitações febris dessas orgias, cujo conhecimento perdurou até os gregos, por todos os caminhos da terra e do mar, eles permaneceram, ao que parece, inteiramente assegurados, protegidos durante algum tempo pela figura, a erguer-se aqui em toda a sua altivez, de Apolo, o qual não podia opor a cabeça da medusa a nenhum poder mais ameaçador do que este elemento dionisíaco brutalmente grotesco. (1993, § 2, p.33)

Havia, na consciência apolínea, uma repulsa pelas forças ocultas da natureza, nítida, conforme vimos continuamente, nessa perspectiva cultural e religiosa que se prendia firmemente aos parâmetros da individuação. Tudo o que ameaçava solapar essa regra cívica e religiosa da individualidade e os seus decorrentes valores sociais era visto como o inimigo maior e, por isso, deveria ser destruído sem maiores delongas. Todavia, circunstâncias extraordinárias acometeriam a valorosa segurança do Estado apolíneo, sustentado vigorosamente no princípio de individuação (NIETZSCHE, 1993, § 4, p.

41). Essa reviravolta consistia na inserção das práticas dionisíacas no solo grego, portando consigo uma nova história nos parâmetros sociais até então em vigor nessa exuberante cultura.

Referências Bibliográficas

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Trad. de M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

CABRAL, Luiz Alberto Machado. *O Hino Homérico a Apolo*. Cotia: Ateliê Editorial; Campinas: Ed. da Unicamp, 2004.

COLLI, Giorgio. *O Nascimento da Filosofia*. Trad. de Federico Carotti. Campinas: Ed. Unicamp, 1996.

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

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

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

EURÍPIDES. *As Bacantes*. Trad. de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Ed. 70, 1998.

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

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

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

HESÍODO. *Teogonia*. Trad. de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

_____. *Os Trabalhos e os Dias*. Trad. de Mary de Camargo Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 2000.

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

_____. *Odisséia*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. de Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- LESSA, Fábio de Souza. *O Feminino em Atenas*. Rio de Janeiro: Mauad, 2004.
- LORAU, Nicole. *Maneiras Trágicas de matar uma mulher*. Imaginário da Grécia Antiga. Trad. de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.
- MACHADO, Roberto. *O nascimento do Trágico – de Schiller a Nietzsche*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Cinco prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. de Pedro Süsskind. Rio de Janeiro: 7Letras, 2005a.
- _____. *A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos*. Trad. de Maria Inês Madeira Andrade. Lisboa: Ed. 70, 2002.
- _____. *O nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. *A visão dionisíaca de mundo e outros textos* (“O Drama Musical Grego” e “Sócrates e a Tragédia”). Trad. de Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Maria Cristina dos Santos de Souza. Martins Fontes: São Paulo: 2005b.
- OTTO, Walter Friedrich. *Os Deuses Gregos: a imagem do divino na visão do espírito grego*. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2005.
- _____. *Teofania: o espírito da religião dos gregos antigos*. Trad. de Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2006.
- ROMILLY, Jacqueline de. *Homero. Introdução aos poemas homéricos*. Trad. de Leonor Santa Bárbara. Lisboa: Ed. 70, 2001.
- SCHÜLER, Donald. *A Construção da Ilíada – uma análise de sua elaboração*. Porto Alegre: L&PM, 2004.
- _____. *Heráclito e seu dis (curso)*. Porto Alegre: LP&M, 2004b.
- SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. Trad. de Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- VATTIMO, Gianni. *Introdução a Nietzsche*. Trad. de Antonio Guerrero. Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Religião na Grécia Antiga*. Trad. de Joana Angélica d’Ávila. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Trad. de Myriam Campello. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.
- WINCKELMANN, Johann Joachim. *Reflexões sobre a Arte Antiga*. Trad. de Herbert Caro e Leonardo Tochtrop. Porto Alegre: Ed. Movimento, 1993.