

Schopenhauer e Nietzsche: do dualismo metafísico ao princípio da unidade-múltipla.

Mariano da Rosa, Luiz Carlos.

Cita:

Mariano da Rosa, Luiz Carlos (2014). *Schopenhauer e Nietzsche: do dualismo metafísico ao princípio da unidade-múltipla*. Revista Húmus, ISSN 2236-4358 (Pluralidade e Diferença), Universidade Federal do Maranhão - UFMA, São Luís - MA, 4 (12), 59-76.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/marianodarosa.luizcarlos/20>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/prnO/qdU>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite:
<https://www.aacademica.org>.

SCHOPENHAUER E NIETZSCHE: DO DUALISMO METAFÍSICO AO PRINCÍPIO DA UNIDADE-MÚLTIPLA

Luiz Carlos Mariano da Rosa¹

RESUMO: Perfazendo a primeira filosofia existencial trágica, a doutrina de Schopenhauer atribui a origem do caráter simultaneamente trágico, absurdo e doloroso da existência ao *querer viver*, implicando um pessimismo que impõe à felicidade uma condição negativa, à medida que o sofrimento emerge como o fundamento de toda a vida, constituindo-se o prazer estético uma possibilidade quanto à superação da dor e do tédio, conforme assinala o artigo cujo trabalho mostra a correlação envolvendo a perspectiva da metafísica da vontade e o pensamento de Nietzsche que, detendo-se no niilismo como um acontecimento que expressa a negação da vida e converge para a sua própria superação, sobrepõe ao dualismo metafísico o princípio da unidade-múltipla através da construção da sua metafísica de artista, que supõe um movimento da consciência ética para o *pathos* artístico.

Palavras-chave: Schopenhauer; Nietzsche; vontade; niilismo; arte.

ABSTRACT: Making the first tragic existential philosophy, the doctrine of Schopenhauer ascribes the origin of the simultaneously tragic, absurd and painful character of existence to *wanting to live*, implying a pessimism that imposes a negative condition to happiness, as the suffering emerges as the foundation of all life, becoming aesthetic pleasure as a possibility to overcome the pain and boredom, as noted in the article whose work shows the correlation involving the perspective of the metaphysics of will and Nietzsche's thought that, pausing in nihilism as a event that expresses the negation of life and converges to its own overcoming, overlaps the metaphysical dualism the principle of multiple-unit construction through its metaphysical artist, which implies a movement of ethical awareness for artistic *pathos*.

Keywords: Schopenhauer; Nietzsche; will; nihilism; art.

INTRODUÇÃO

À transposição da distinção kantiana que envolve fenômeno / *númeno* para o horizonte que abrange a oposição representação (fenômeno)² / vontade (coisa em si)³, para cujas fronteiras convergem a leitura de Schopenhauer, se impõe uma abordagem que acena com o desenvolvimento do *idealismo transcendental* que, segundo a perspectiva em

¹ Prof. Pós-graduado em Filosofia. Escritor, poeta e ensaísta, letrista e articulista. E-mail: marianodarosaletras@terra.com.br

²“Fenômeno se chama representação, e nada mais. Toda representação, não importa seu tipo, todo objeto é fenômeno. Coisa-em-si, entretanto, é apenas a vontade.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 168)

³Se a vontade que, sob a acepção de “coisa em si”, detém liberdade, escapa, pois, à esfera da necessidade, o fenômeno, circunscrito às categorias da razão, se lhe mantém atrelado, convergindo para a contradição que caracteriza a relação que envolve o mundo que, emergindo como objetividade da vontade, não se impõe senão como fenômeno, ao determinismo de cujo governo, à causalidade do qual, enfim, a vontade guarda condição de imunidade.

questão, carrega a noção de que o mundo tal como o conhecemos é a nossa representação, à qual, se não escapa ao princípio de razão, se atribui, através de um viés que não se configura senão como deformador, um fundamento fisiológico, à medida que, trazendo este tipo de substrato, o referido processo não guarda mais correspondência com as categorias do entendimento, alcançando relevância no arcabouço deste pensamento a redução do fenômeno ao âmbito de uma aparência, que supõe um movimento de aproximação em relação ao pensamento de Platão⁴, tendo em vista que o *mundo como minha representação* não consiste senão em um sonho coerente, cuja realidade ou consistência equivale àquela que se atribui aos sonhos que ocorrem durante o sono.

Se o idealismo guarda indícios que acenam com a possibilidade de engendrar a ilusão através das aparências, a necessidade metafísica, enquanto exigência de absoluto, que emerge como um espanto perante o mundo, a existência, o sofrimento e a morte inevitável, converge para a leitura do mundo como um enigma que demanda decifração, detendo-se nas fronteiras que questionam se ele será apenas representação ou ainda outra coisa qualquer, estabelecendo uma ruptura com a perspectiva intelectualista Schopenhauer o descobre, através de uma experiência interior quase existencial, como a *minha vontade*, à medida que, efetivamente, a manifestação desta se impõe, primeiramente, ao sujeito encarnado, cujo sentido interno possibilita a sua apreensão como absolutamente vinculada ao corpo, que surge como “fenômeno” da vontade, a sua “objectivação”, tendo em vista a possibilidade de traduzir imediatamente por seu intermédio toda a necessidade e todo o desejo.

(...) meu corpo e minha vontade são uma coisa só; ou, o que como representação intuitiva eu denomino meu corpo, por outro lado denomino minha vontade, visto que estou consciente dele de maneira completamente diferente, não comparável com nenhuma outra; ou, meu corpo é a objetividade⁵ da minha vontade; ou, abstraindo-se o fato de que meu corpo é minha representação, ele é apenas minha vontade, etc. (SCHOPENHAUER, 2005, p. 160)

No sentido de determinação racional, pois, a vontade⁶, segundo a leitura de

⁴Caracterizando a vontade como a *coisa em si* e atribuindo à *ideia* a condição que implica a objetividade imediata desta vontade em um grau determinado, o que se impõe é uma relação que envolve a coisa em si de Kant e a ideia de Platão, ambas as quais, guardando o mesmo sentido, convergem para a exposição do mundo visível sob a acepção de um fenômeno, destituído, pois, de existência em si. (SCHOPENHAUER, 2005)

⁵*Objektivität*, neologismo que emerge da leitura schopenhaueriana e converge para designar a perspectiva que identifica o corpo sob a acepção que implica uma intersecção envolvendo subjetividade e objetividade, encerrando uma condição que se impõe ao interior das objetividades, se lhe possibilitando alcançar os outros corpos. (BARBOZA, 1997)

⁶A conceituação da vontade o que se impõe à leitura schopenhaueriana não é senão uma

Schopenhauer, se circunscreve a ao âmbito de um grau superior daquela que se impõe à essência de todos os corpos vivos na dimensão das formas animais e que traz a sexualidade como a sua expressão objetiva, configurando uma manifestação que envolve do vegetal ao homem segundo uma classe que guarda proporção em relação à complexidade dos seres, convergindo, analogicamente, para além disso, para a conclusão que a identifica sob a acepção que implica uma força cósmica na origem de todas as coisas que converge para realizar a unidade do ser, perfazendo, pois, a essência oculta do real, a coisa em si.

SCHOPENHAUER: metafísica da vontade e pessimismo

Se a experiência interna da vontade como *númeno* acena com o dogmatismo pré-kantiano, à questão que emerge no tocante a cognoscibilidade da coisa em si se impõe a conclusão que a assinala como objeto de uma intuição de caráter psicológico, não intelectual, designando, pois, o fenômeno que, em face da sua familiaridade, possibilita, em sua objetividade, a apreensão, carregando o pensamento de Schopenhauer, à medida que propõe a transposição que envolve do mundo como minha vontade ao mundo como vontade universal, não outra senão a pretensão de dialogar com a essência metafísica do ser. Nesta perspectiva, se o processo em questão guarda possibilidade de gerar uma contradição, ao grau de dificuldade que emerge Schopenhauer propõe uma leitura que se contrapõe ao uso ontológico do *princípio de razão suficiente*, que acena com o horizonte que assinala que “nada existe sem razão de ser” e se impõe como fundamento do saber, encerrando, pois, sob a acepção que circunscreve essa formulação de caráter geral desta comum expressão à condição de um instrumento que se dispõe para pensar muitas coisas numa só, quatro aspectos que contemplam, em suas aplicações, uma pluralidade irreduzível, a saber, a lei da causalidade (que implica os objetos da experiência), o princípio de conhecimento (que abrange o âmbito dos conceitos e das representações abstratas), o princípio da razão de ser (determinante das relações que envolvem posição e sucessão no tocante à intuição *a priori* do espaço e do tempo) e a lei de motivação (remetendo, no que concerne ao objeto do sentido interno, a uma relação necessária entre as ações e os seus motivos), se sobrepondo o seu pensamento à ilusão de que todas as coisas estão submetidas a um princípio único, que as dirige e governa, não se lhe reconhecendo senão um alcance fenomênico, tendo em vista as relações ou leis específicas que regem as classes

perspectiva que emerge das fronteiras das ciências biológicas e converge para a distinção envolvendo a vontade animal e a vontade humana, alcançando relevância o determinismo biológico que caracteriza a construção filosófica do pensador em questão.

das representações.

Neste contexto perspectivacional, pois, que implica na atribuição da forma de causalidade ao *princípio de razão suficiente*, se os corpos não emergem senão sob a condição que os identifica como a particularização da Vontade cósmica que anima a natureza, à separação ilusória dos seres e à ocultação da sua profunda unidade, cuja instauração guarda raízes nas fronteiras do princípio de causalidade (princípio de individuação), o que se impõe é a identificação da vontade como *númeno* a partir do *incondicionado*, seu atributo fundamental, convergindo para a negação do *princípio de razão suficiente*, tendo em vista a unidade da vontade, a despeito da sua individualização em seres particulares (questão da modalidade do espaço), além do seu caráter indestrutível, à medida que o fim da vida individual encaminha para a essência dos desígnios cósmicos, consistindo a morte em uma ilusão fenomenal (questão da modalidade do tempo), e da liberdade para a qual tende a suspensão do *princípio de razão suficiente* do ângulo da causalidade que, correspondendo à relação envolvendo fenômeno e *númeno*, assinala, conforme salienta a leitura kantiana, que se o primeiro, enquanto tal, não escapa ao determinismo, este último encerra causalidade livre⁷.

“A vontade, então, é a essência do homem. E não o será da vida em todas as suas formas e até da matéria 'inanimada'? Não será a longamente procurada, e já desesperada, 'coisa em si mesma' – a realidade íntima, a essência última de todas as coisas?” (DURANT, 2000, p. 298). Eis as fronteiras para as quais converge a leitura schopenhaueriana, que acenando com uma interpretatividade do mundo exterior que se detém nos termos em questão demanda que à causalidade se imponha a vontade, cuja condição emerge, pois, para despi-la do caráter mágico e místico que de outra maneira a caracteriza como uma fórmula que escapa a qualquer significado, à medida que se circunscreve ao âmbito que envolve meras qualidades ocultas, como “força”, “gravidade”, “afinidade”. Se repulsão e atração, combinação e decomposição, magnetismo e eletricidade, gravidade e cristalização não se impõem senão como vontade, que representa simultaneamente a força que envolve do amante ao planeta, a vida das plantas o confirma, demonstrando, no que concerne ao diálogo com as formas inferiores da existência, quão reduzido é o papel do intelecto⁸,

7 Unidade, indestrutibilidade e liberdade, eis o que se impõe à vontade sob a acepção de “coisa em si”, que se contrapõe à condição que caracteriza o fenômeno, a saber, pluralidade, destrutibilidade e necessidade, convergindo para uma noção que guarda raízes nas fronteiras da concepção kantiana da razão prática.

8 A leitura em questão, neste sentido, se contrapõe à perspectiva que defende a condição de posteridade da vontade em relação ao intelecto, constituindo-se, inclusive, uma de suas partes, sob

diferentemente daquela que, segundo a perspectiva em questão, carrega anterioridade em relação a este, antecedendo-o, característica que emerge através da habilidade mecânica dos animais⁹.

Escapando ao horizonte da ética ou da antropologia, o conceito de vontade como *númeno* converge para as fronteiras de uma verdadeira metafísica da natureza, cuja perspectiva, interpretando a experiência humana, mostra, caracterizando os indivíduos, o impulso do fluxo incessante do *querer viver*, que se impõe como absoluto se não guarda referência senão em relação a si mesmo, tornando-se fundamentalmente absurdo enquanto irracional, destituído de motivo, finalidade ou significado, emergindo também como trágico e doloroso, visto que, trazendo o desejo que, pressupondo carência, como a estrutura fundamental da vida, é no solo do sofrimento que esta deita raízes, à medida que carrega a noção de inter-relação envolvendo a privação como uma sede inextinguível sempre renovada e insaciável¹⁰. Nesta perspectiva, pois, a privação do objeto que se impõe à vontade em virtude de uma satisfação que subtrai o motivo do desejo converge para o tédio, caracterizado como “vontade desocupada”, que guarda capacidade de gerar o desespero, à medida que inter-relaciona o “vazio medonho” e o “peso intolerável” da existência, configurando uma doutrina que, circunscrevendo o movimento da vida ao âmbito que envolve do sofrimento ao tédio, assinala o caráter negativo da felicidade, que não se detém senão nas fronteiras da suspensão momentânea da dor.

Se o sentido mais próximo e imediato de nossa vida não é o sofrimento, nossa existência é o maior contrassenso do mundo. Pois constitui um absurdo supor que a dor infinita, originária da necessidade essencial da vida, de que o mundo é pleno, é sem sentido e puramente acidental. Nossa receptividade para a dor é quase

a acepção que implica, em suma, uma espécie de juízo volitivo, conforme o horizonte para o qual converge a construção cartesiana e espinosista, alcançando relevância, no que tange ao pensamento schopenhaueriano, a máxima de Sêneca que se lhe impõe, a saber, “*Velle non discitur*” (o Querer não se aprende).

9“(…) Um elefante que tinha sido conduzido por toda a Europa e atravessara centenas de pontes recusou-se a avançar sobre uma ponte fraca, embora tivesse visto muitos cavalos e homens atravessá-la. Um cachorro novo tem medo de pular de cima de uma mesa; ele prevê o efeito da queda não pelo raciocínio (porque não tem experiência alguma de uma queda daquelas), mas por instinto. Orangotangos se aquecem junto a uma fogueira que encontram, mas não alimentam o fogo; é óbvio, então, que tais ações são instintivas, e não o resultado de raciocínio; são a expressão não do intelecto, mas da vontade.” (DURANT, 2000, p. 299)

10 “É que, se tornando mundo, segundo o princípio de individuação, pela sua fragmentação na multiplicidade, a vontade esquece a unidade primitiva e, não obstante todo o seu esmigalhamento, continue una, torna-se uma vontade que está milhões de vezes em luta consigo mesma, que se combate e se desconhece a si própria, que, em cada uma de suas manifestações, procura seu bem-estar, seu 'lugar-ao-sol', às expensas de outra e, ainda mais, às expensas de todas as outras, não cessando, pois, de morder a própria carne, como aquele habitante do Tártaro que, avidamente, devorava a si mesmo.” (MANN, 2001, p. 138)

infinita, aquela para o prazer possui limites estreitos. Embora toda infelicidade individual apareça como exceção, a infelicidade em geral constitui a regra. (SCHOPENHAUER, 1986, p. 216)

Convergindo para as fronteiras que encerram a noção que implica uma espécie de lucidez intelectual de caráter superior o *pessimismo*¹¹, segundo a leitura de Schopenhauer, não guarda possibilidade de se impor senão às ilusões atreladas à individuação, a saber, desde aquela que envolve o supremo artifício da espécie no que concerne à perpetuação do indivíduo (ilusão do amor) até aquela que perfaz uma justificação acerca da vontade irracional de viver (ilusão do ato voluntário), além daquela que, correlacionada ao princípio de individuação, mantém sob condição de ocultamento, a unidade original dos seres (ilusão do egoísmo colérico).

A condição trágica do homem, nesta perspectiva, escapa à qualquer solução política e social, segundo o pensamento de Schopenhauer, que acena com o horizonte da incredulidade no tocante ao progresso da humanidade, à medida que a História emerge como um processo que envolve a eterna repetição dos mesmos eventos, das tragédias às guerras, dos crimes às revoluções, constituindo-se o *a-politismo* um princípio de sabedoria, detendo a negação da vontade de viver (*Wille zum Leben*), em um contexto que traz a dor como um fenômeno inerente à ela, a única possibilidade de extirpação do mal, cuja proposta, não encerrando senão a noção que envolve a necessidade quanto à libertação da vida enquanto sofrimento, não converge, porém, para o suicídio (que se torna mais a afirmação da vontade de viver do que a sua negação), não consistindo a morte, a despeito de configurar a superação da individuação e o regresso à unidade original, na resposta adequada.

Se o prazer estético, emergindo do exercício da faculdade de conhecer, que independe da vontade, caracterizando-se como fundamentalmente desinteressado, se impõe como uma primeira etapa na direção da libertação em questão, que se esgota neste caso como imperfeita, porém, à medida que acena com uma suspensão provisória do *querer viver*, e se a afirmação da vontade de viver torna-se egoísmo colérico e injustiça, o esclarecimento deste pela razão conduz ao direito objetivo e à justiça que, no entanto, se

11 Eis as duas teses que se impõem ao pessimismo schopenhaueriano, a saber, a primeira, que implica a condição do homem e do mundo, defendendo que, no que tange à cada indivíduo, teria sido melhor não existir, como também que o mundo não houvesse antes vindo a existência, tendo em vista a existência do mal e conseqüentemente do sofrimento no mundo, e a segunda, pois, que guarda relação com o modo de organização do mundo, que emerge dessa forma em função da necessidade de perdurar, convergindo em sua totalidade para se caracterizar como “o pior dos mundos possíveis”, conforme expõe os suplementos do IV livro de sua obra *O Mundo Como Vontade e como Representação*. (SCHOPENHAUER, 1986)

limita a desempenhar um papel negativo, alcançando relevância a piedade que, trazendo como fundamento metafísico a unidade da vontade de viver, guarda possibilidade quanto à consciência em relação ao aspecto ilusório da individuação, tendo em vista que estabelece primeiramente a identificação afetiva, tornando-se depois princípio direto de ação que engendra, enfim, o zelo pelo semelhante. Conclusão: “Finalmente, para além da arte, da justiça e da piedade, a vontade elevada à mais alta e lúcida consciência de si mesma nega-se no puro *conhecimento*: 'Quando já só existe conhecimento, a vontade desvanece-se.’” (BARAQUIN; LAFFITTE, 2004, p. 360, grifo do autor). Estabelecendo uma ruptura envolvendo todos os liames do arcabouço do mundo fenomenal, o homem alcança a possibilidade de aceder ao Todo ou ao Nada, eis a conclusão da supressão que, segundo Schopenhauer, se impõe ao “ascetismo radical”¹² que, caracterizando uma forma de *niilismo* místico, guarda relação com a noção de *Nirvana*¹³ (filosofia hindu), que designa o fim do desejo: “(...) Tu deves atingir o *nirvana*, ou seja, um estado no qual não existem quatro coisas, a saber, nascimento, velhice, doença e morte.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 455, grifo meu).

DO “NILISMO DO ÊXTASE”¹⁴ E A ARTE COMO PODER CRIADOR DA VIDA

“O niilismo está à porta: de onde nos vem esse mais sinistro de todos os hóspedes?” (NIETZSCHE, 1996, p. 429)¹⁵. Ao espetáculo da decadência se impõe à

12 Condição que representa, em suma, o desligamento da vontade no que concerne à vida em face da sua afirmação guardar correspondência com as fronteiras dos prazeres, convergindo para a instauração de um horror no que concerne à referida correlação, o que implica na deflagração de um estado de abnegação voluntária, que encerra resignação, calma verdadeira e ausência absoluta do querer (*Willenlosigkeit*).

13 “Literalmente a palavra tanto pode significar 'ser extinguido' (extinção), 'cessar por sopro', quanto 'resfriar por sopro'. O nirvana constitui a mais elevada e última meta de todas as aspirações budistas, a extinção do 'fogo' de, ou o resfriamento da 'febre' da avidez, ódio e desilusão (os três principais males no pensamento budista); e com estes também a libertação última e absoluta de todo renascimento futuro, velhice e morte, de todo sofrimento e miséria.” (COHEN, 2004, p. 251)

14 “*ekstatischer Nihilismus*”.

15 Convém salientar a possibilidade de que o recurso ao termo niilismo (*der Nihilismus*) na construção filosófica nietzschiana guarde correspondência com a influência exercida principalmente pela obra de Fiódor Dostoiévski (1821/1881), que se detém tanto em acontecimentos que encerram autodestruição, humilhação, assassinato, quanto em experiências capazes de provocar suicídio, loucura, homicídio, sintetizando através dos seus romances a crise instaurada pelo declínio dos “valores superiores” do arcabouço cultural em vigor, que não converge senão para um processo que implica a emergência e a intensificação de manifestações que sintomatizam a experiência histórica que envolve a perda de sentido, tendo em vista a desestruturação dos seus fundamentos. Alcança relevância também, nesta perspectiva, a interpretação do niilismo sob a acepção de negação que abrange desde todo artigo de fé até toda autoridade que no romance *Pais e Filhos* Ivan Turgueniev (1818/1883) desenvolve.

denúncia nietzschiana da doença mortal da modernidade, a saber, o *niilismo*¹⁶, cuja noção inter-relaciona várias conotações que, a despeito das suas contradições, guardam liames que acenam com uma filiação lógica, designando, de modo generalizado, a crise que afeta a civilização e se manifesta através do definhamento das forças vitais, convergindo para a vitória e o domínio dos fracos sobre os fortes, carregando, principalmente, a concepção que identifica o momento socrático que torna a vida reativa e o pensamento ativo, tanto quanto o processo de inversão dos valores vitais engendrado pela interpretação moral-cristã, que converte em afirmação de poder o sofrimento e a lassidão de uma vida reduzida, convergindo para as fronteiras que encerram, em suma, uma radical recusa de valor, sentido, desejabilidade, o que implica em um estado que traz, essencialmente, a depreciação da vida pela vida.

Paradoxalmente, porém, caracterizando o *pessimismo* radical que guarda correspondência com a denúncia dos valores tradicionais, o *niilismo*, simbolizando a temática da morte de “Deus”¹⁷, se impõe como a mais terrível revelação envolvendo o nada em relação a todas as formas do ideal e do supra-sensível, emergindo, pois, como uma consequência lógica que se traduz à medida que o homem obtém consciência de que os seus ideais são sintomas da decadência, convergindo a sua função para disfarçar o nada que a negação da vida esconde em seu coração.

Se o niilismo como estado psicológico consiste em um processo que envolve a consciência da inutilidade do esforço empregado na busca de um sentido nas fronteiras que implicam todo acontecer, à medida que o que emerge não é senão que este se lhe escapa, nada é o que se impõe ao vir-a-ser no tocante a um suposto alvo, tanto quanto à possibilidade acerca do alcance de algo, caracterizando-se como uma ocorrência que

16 À relevância que caracteriza a questão que implica o niilismo no âmbito do pensamento de Nietzsche o que se impõe não é senão a perspectiva heideggeriana, que afirma: “Seu pensamento se vê sob o signo do niilismo.” (HEIDEGGER, 1969, p. 178)

17 “Deus está morto! (*Gott ist tot*)” (NIETZSCHE, 2009, p. 147). Guardando Deus a condição que implica o fundamento supra-sensível e a finalidade de todo real, a afirmação nietzschiana identifica a perda que envolve tanto a força imperativa quanto a força evocadora e construtora que se lhe impõem, conforme a leitura de Heidegger, que assinala, então, a partir disso, que nada mais resta para o homem no que concerne à sua segurança e destino (HEIDEGGER, 1971). Ao evento em questão o que se impõe é a anulação do dualismo envolvendo o mundo sensível e o mundo supra-sensível, cuja teoria, fundamento da metafísica de Platão, emerge do pensamento de Parmênides que, analisando o devir, descobre “uma contradição lógica”, contrapondo à “ininteligibilidade” da filosofia de Heráclito, que propõe um ser que é e não é simultaneamente, o princípio de que o ser é e o não-ser não é (designado posteriormente como “princípio de identidade”), convergindo, através da afirmação do ser como único, eterno, imutável, ilimitado, infinito, pois, além de imóvel, para a referida distinção, que supõe um mundo autêntico e outro, caracterizado pela pluralidade, temporalidade, mutabilidade, limitação e movimento, falso.

resulta da noção que encerra uma totalidade, uma sistematização ou uma organização como fundamento que, constituindo-se, na esfera da representação global, uma suprema forma de dominação e governo que perfaz, em suma, um *modus* da divindade, acenando com a ideia da sobreposição do universal no que concerne ao indivíduo, a despeito da inexistência daquele, o que supõe que, em face da perda da crença no seu valor, o homem, no intuito de engendrará-la, concebe um todo que lhe guarda condição de infinita superioridade, convergindo para conclusão que assinala que, no âmbito do vir-a-ser, não há nenhum tipo de unidade que se disponha como um horizonte de máximo valor, demandando a invenção de um mundo que, sob a acepção de verdadeiro, esteja para além do mundo da ilusão.

A “*descrença em um mundo metafísico*” (NIETZSCHE, 1996, p. 431, grifos do autor), eis o que se impõe, nesta perspectiva, à descoberta que atribui às necessidades psicológicas a construção do mundo em questão, o que implica, no que tange ao homem em sua relação com o mesmo, na inexistência de qualquer tipo de direito que se lhe esteja atrelado, convergindo para as fronteiras que encerram o vir-a-ser como única realidade e para o reconhecimento do caráter insuportável de um mundo cuja possibilidade de negação lhe escapa, posto que já inexistente, consistindo nesta a última forma do niilismo, que acena com a perda de todo o sentido, detendo, em suma, a depreciação dos valores superiores, tanto quanto a ausência dos fins, em um processo no qual a questão que envolve “para quê?” ou “para que serve?” permanece sem resposta, carregando a vida e o devir uma absurdez sem medida, posto que destituídos ambos de objetivo, configurando o apelo do vazio e do nada que emerge nas referidas fronteiras o pessimismo schopenhaueriano, segundo a leitura nietzschiana:

- O que aconteceu, no fundo? O sentimento da *ausência de valor* foi alvejado, quando se compreendeu que nem com o conceito “*fim*”, nem com o conceito “*unidade*”, nem com o conceito “*verdade*” se pode interpretar o caráter global da existência. Com isso, nada é alvejado e alcançado; falta a unidade abrangente na pluralidade do acontecer: o caráter da existência não é “verdadeiro”, é falso... não se tem absolutamente mais nenhum fundamento para se persuadir de um *verdadeiro* mundo... Em suma: as categorias “*fim*”, “*unidade*”, “*ser*”, com as quais tínhamos imposto ao mundo um valor, foram outra vez *retiradas* por nós – e agora o mundo parece *sem valor*... (NIETZSCHE, 1996, p. 431, grifos do autor)

Às revelações do *niilismo*, que emergem como capazes de minar o *querer viver* do homem, caracterizando-se, pois, como terríveis, o que se impõe não é senão a fase de consumação, fenômeno que assinala a cessação, seja do desejo, seja da criação, tanto

quanto a precipitação no nada (“*Nirvana*” de Schopenhauer), ou a conformação com uma condição de felicidade que acena com a mediocridade, dialogando com o horizonte de um hedonismo destituído de grandeza e real aspecto ativo, estado este que, configurando o *niilismo* passivo (*passiver Nihilismus*), invoca, afinal, a sua própria transposição para o “*niilismo* do êxtase”, que se sobrepõe ao desencantamento, ao prazer sombrio, lúgubre, medonho, que guardam correspondência com uma existência consagrada ao nada, destruindo os elementos constitutivos do arcabouço então vigente em nome de uma transmutação dos valores e de uma nova ordem de vida, à medida que o *niilismo*, implicando, pois, a negação dos ideais que exprimem a negação da vida, não alcança a consumação senão na sua própria autodestruição, tendo em vista o movimento de oposição das forças reativas no que concerne a si mesmas¹⁸.

Ao último homem, nessa perspectiva, o que se impõe é a autosuperação, que não culmina senão na emergência do “super-homem”¹⁹, que implica a condição do homem superior, detentor de um poder que se mantém imune à qualquer tipo de ressentimento ou culpabilidade e que escapa também à toda a negação, convergindo para assumir em sua plenitude e em todas as suas formas o sentido da vida, a cuja ambiguidade se sobrepõe, como também a tudo aquilo que guarda possibilidade de inspirar medo, tendo em vista a sua capacidade de manter a lucidez no tocante à verdade, tanto quanto de conservar a liberdade de espírito e coração, se lhe caracterizando, pois, a dureza assumida no que concerne a relação que envolve seja a si próprio, seja aos outros, consistindo, em suma, a sua felicidade não menos do que a vitória sobre si mesmo.

Ao *querer viver*, que detém dois pólos antagônicos, a saber, a vontade de vida e a vontade de nada²⁰, se impõem, seja a possibilidade de se circunscrever ao âmbito da luta

18Convém sublinhar o caráter divino e a condição desprezível que se impõem ao niilismo através da leitura nietzschiana que, convergindo para as fronteiras da ambiguidade, assinala que, se no primeiro caso a sua manifestação se mantém atrelada aos doentes, aos escravos e aos que estão contaminados pela moral do rebanho, no segundo implica os fortes, os que buscam, enfim, a auto-superação. (HAAR, 1993)

19 *Übermensch*, cujo sentido encerra a noção de “além-do-homem”, ao qual a leitura nietzschiana atribui um “caráter de excepcionalidade”, à medida que a “vontade de potência” se lhe confere “um destino que foge a qualquer regra”. (ABBAGNANO, 2007, p. 397)

20“Simplesmente não é possível esconder o *que* propriamente exprime esse querer inteiro, que recebeu do ideal ascético sua orientação: esse ódio contra o humano, mais ainda contra o animal, mais ainda contra o material, essa repulsa aos sentidos, à razão mesma, o medo da felicidade e da beleza, esse anseio por afastar-se de toda aparência, mudança, vir-a-ser, morte, desejo, anseio mesmo - tudo isso significa, ousemos compreendê-lo, uma *vontade de nada*, uma má-vontade contra a vida, uma rebelião contra os mais fundamentais pressupostos da vida, mas é e permanece uma *vontade!*... E, para ainda em conclusão dizer aquilo que eu dizia no início: o homem prefere ainda querer o *nada*, a *não* querer...” (NIETZSCHE, 1996, p. 370, grifos do autor)

em função da conservação, seja, seguindo a direção ascendente da vida, a capacidade de intensificação que gera uma vontade que, à medida que o homem torna-se, enquanto invenção, negação de si, converge para a superação do eu, a vontade de poder, pois, que em face da realização dos valores vitais de modo mais perfeito emerge para assumir o risco da vida, o perigo de perdê-la, em suma, que não encerra senão, segundo Nietzsche, o segredo da fruição da existência, que não consiste no arrebatamento selvagem dos instintos, à medida que não precisam senão de domínio, tendo em vista que a vontade de poder converge para a espiritualização através do ato que implica a superação de si mesma até ao infinito.

Não atingiu a verdade, por certo, quem atirou em sua direção a palavra da “vontade de existência”: essa vontade - não há!
 Pois: o que não é, não pode querer; mas o que está na existência, como poderia ainda querer vir à existência!
 Somente, onde há vida, há também vontade: mas não vontade de vida, e sim – assim vos ensino – vontade de potência!
 Muito, para o vivente, é estimado mais alto do que o próprio viver: mas na própria estiamtiva fala – a vontade de potência!
 Assim me ensinou um dia a vida: e com isso, ó sábios dos sábios, vos soluciono também o enigma de vosso coração.
 Em verdade, eu vos digo: bem e mal que seja imperecível – não há! Por si mesmo ele tem sempre de se superar de novo.
 Com vosso valores e palavras de bem e mal exerceis poder, ó estimadores de valores; e esse é vosso amor escondido e o esplendor, estremecimento e transbordamento de vossas almas. (NIETZSCHE, 1996, p. 223)

A vontade de viver, pois, que envolve a forma de aceitação ou recusa da vida, em suma, se impõe como o único critério de distinção no processo de construção da hierarquia dos homens e dos valores, segundo Nietzsche que, atribuindo à vida o valor fundamental, põe em questão a verdade, alterando a perspectiva da investigação filosófica, da qual se requer então que, transpondo o horizonte que encerra “O que é a verdade?”, alcance as fronteiras que assinalam “Qual é o valor da verdade para a vida?”, tendo em vista a concepção de que *verdadeiro* corresponde ao que aumenta a vontade de viver, caracterizando-se como *falso* o que, enfim, a reduz, colocando a vida em risco.

À possibilidade de que a subsistência da vida dependa de erros inatos, não de verdades inatas, se impõe às formas diversas de falsidade, a saber, metafísica, moral, religião, ciência, que auxiliam a relação do homem com a vida, emergindo a *verdade*, nesta perspectiva, como ilusão vital, ficção útil, transpondo a arte estas fronteiras à medida que, além de tecer um véu de ilusões que se impõe, pois, ao abismo, se lhe ocultando, converge, à medida que não se identifica senão com o poder criador da vida, para participar na

produção e na invenção de formas cujo caráter harmonioso possibilita a dissimulação das torpezas da existência, se lhes sobrepondo a alegria e o entusiasmo que, uma vez suscitadas, estabelecem a reconciliação entre o homem e a vida.

À possibilidade de superação da ilusão vital Nietzsche impõe o “ceticismo viril” do *livre espírito* que, transpondo as fronteiras que envolvem do dogmatismo à moral do medo, da ortodoxia da fraqueza e da hipocrisia à crença, guarda oposição em relação ao *niilismo* incompleto (*unvollständig Nihilismus*) do último homem, tendo a coragem do verdadeiro, acenando com a capacidade de se relacionar com a tragicidade das coisas, vendo-as tal como são, sem que a verdade que carregam possa diminuir a sua vontade de viver, convergindo, à medida que a corporifica em sua plenitude, para a conclusão de que a vida a ela se sobrepõe, visto que a verdade da vida não reside senão na coragem de assumir todos os riscos, o que implica um poder sempre renovado de se inventar a si própria.

DO DUALISMO METAFÍSICO AO PRINCÍPIO DA UNIDADE MÚLTIPLA (Do *Dionisíaco*)

É uma tradição incontestável que a tragédia grega em sua configuração mais antiga tinha por objeto somente a paixão de Dioniso e que por muito tempo o único herói cênico que houve foi justamente Dioniso. Mas com a mesma segurança poderia ser afirmado que nunca, até Eurípedes, Dioniso deixou de ser o herói trágico, e que todas as figuras célebres do palco grego, Prometeu, Édipo e assim por diante, são apenas máscaras desse herói primordial, Dioniso. Haver uma divindade por trás de todas essas máscaras é o único fundamento essencial para a “idealidade” típica dessas figuras célebres, tantas vezes notada com espanto. (NIETZSCHE, 1996, p. 31-32)

Se *Dioniso*, como o ser que transborda de vida, transpondo o horizonte da ebriedade orgíaca, se impõe como a encarnação do aspecto excessivo da existência como poder criador, contraposto ao arrebatamento com o qual acena, *Apolo* emerge como o símbolo que envolve a moderação, o domínio racional e a serenidade, caracterizando-se ambos como princípios antagônicos que alcançam a sua reconciliação na tragédia²¹ que, trazendo Sófocles e Ésquilo como representantes, através de Eurípedes é destinada à

21 Guardando raízes nas fronteiras da concepção aristotélica, a leitura schopenhaueriana diverge da noção nietzschiana, salientando o caráter catártico da tragédia, à medida que mostra que o espectador, submetido à purificação e à elevação para a qual tende o próprio sentimento, alcança a condição que implica que o fenômeno, a saber, o véu de *Maya*, não mais guarda capacidade de iludir, convergindo para a percepção da sua forma, o *principium individuationis*, e para as fronteiras que encerram o desaparecimento do egoísmo que se lhe está atrelado, posto que nele se baseia, sobrepondo aos motivos até então dominantes o conhecimento perfeito da essência do mundo, tendo em vista a sua atuação como quietivo da Vontade, que se lhe impõe, pois, a resignação, a renúncia, não unicamente da vida, mas mesmo de todo querer-viver (*Wille zum Leben*). (SCHOPENHAUER, 2005)

morte²², à medida que, sob a influência socrática, instaura um racionalismo que converge para a decadência dos instintos vitais, corporificando a música alemã, especificamente as composições wagnerianas, a sobrevivência do espírito *dionisíaco* (*Dionysisch Geist*), segundo Nietzsche, que as concebe como o antídoto para o ascetismo socrático e cristão, visto que visualiza a possibilidade da construção de uma nova cultura, a saber, uma cultura, pois, capaz de se contrapor, enfim, à perda do sentido da vida e dos seus valores.

Se a nobreza da arte grega se impõe como uma união entre dois ideais, a saber, aquele que envolve a inquieta força masculina e aquele que se relaciona à tranquila beleza feminina, o primeiro corporificado por *Dioniso* e o segundo por *Apolo*, o drama traz o primeiro como fonte de inspiração do coro, que guarda relação com a procissão dos seus devotos usando fantasias de sátiros, acenando o segundo com o diálogo, que emerge como uma reflexão posterior que funciona como um elemento acessório a uma experiência emocional, convergindo a composição em questão para assinalar a conquista dionisíaca do pessimismo através da arte²³, tendo em vista que sobrepujando a alegria e o otimismo que as modernas rapsódias expõem não era senão a tragicidade que caracterizava a vida do povo grego, o sofrimento e a desilusão do qual se tornam raízes do espetáculo em referência.

Mantendo *Dioniso* sob o horizonte que encerra o Uno primordial e *Apolo* nas fronteiras do princípio da individuação, Nietzsche constata a harmonia envolvendo estas duas pulsões contrárias que se manifestam como forças da natureza, a primeira configurando-se como a estrutura amorfa que contém todas as coisas, a segunda caracterizando-se como o fundamento que possibilita o desenvolvimento da forma, convergindo para a multiplicidade que se impõe à aparência, cuja leitura, emergindo através de *O nascimento da tragédia*, procura uma justificativa estética da existência e do mundo, à medida que carrega a pretensão de construir uma interpretação em relação ao todo universal que guarde correspondência com o horizonte artístico, estabelecendo uma relação envolvendo o processo de criação com o qual acena, que se impõe como modo de efetivação do *vir-a-ser*, e a *Poiesis* original da vida cósmica²⁴.

22 “A *dialética* otimista, com o açoitado de seus silogismos, expulsa a música da tragédia, que só se deixa interpretar como uma manifestação e figuração de estados dionisíacos, como simbolização visível da música, como o mundo sonhado por uma embriaguez dionisíaca.” (NIETZSCHE, 1996, p. 36, grifo do autor)

23 “O artista trágico *não* é um pessimista - diz precisamente *sim*, até mesmo, a todo problemático e terrível, é *dionisíaco*...” (NIETZSCHE, 1996, p. 376, grifos do autor)

24 “(...) A atividade do artista, o seu processo de criação, é apenas uma imagem de espelho e uma fraca repetição da *Poiesis* original da vida cósmica.” (FINK, 1983, p. 31, grifo do autor)

Nessa perspectiva, pois, que assinala a emergência da existência como uma obra de arte, à leitura que estabelece uma relação envolvendo o *dionisíaco* e o apolíneo e a vontade e a representação, se impõe a interpretação que sublinha o aparente como o único horizonte de diálogo com o mundo, à medida que a arte trágica atribui o sentido de aparição à aparência, tal como expõe através da encenação do drama que mostra *Apolo* usando a máscara de *Dioniso*, corporificando ambos as duas formas distintas de desvelamento do modo pelo qual o mundo se manifesta, não havendo nenhuma essência sob essa dupla face, segundo a leitura nietzschiana, que guarda distinção em relação ao pensamento de Schopenhauer, que recorre à figura do *véu de Maia*²⁵ para identificar aquilo que esconde a coisa-em-si.

Se à tensão harmônica envolvendo *Apolo* e *Dioniso* se impõe uma perspectiva dicotômica que converge para as fronteiras que interseccionam aparência / vontade, fenômeno / coisa-em-si, mundo aparente / mundo verdadeiro, sonho / embriaguez²⁶, a ruptura com Wagner e Schopenhauer não significa senão a negação de toda e qualquer forma de dualismo metafísico, à qual se sobrepõe a unidade dos contrários em luta, cuja simbolização emerge através de um “*deus*” que corporifica o princípio da unidade-múltipla, a saber, um “*deus bifronte*”²⁷, para o qual converge a mutação do conceito de *Dioniso*, que à medida que a leitura nietzschiana transpõe as fronteiras da metafísica²⁸ schopenhaueriana acena com a capacidade de carregar as características do apolíneo.

Um vir-a-ser e perecer, um construir e destruir, sem nenhuma prestação de contas de ordem moral, só tem neste mundo o jogo do artista e da criança. E assim como joga a criança e o artista, joga o fogo eternamente vivo, constrói em inocência – e esse jogo joga o Aion consigo mesmo. Transformando-se em água e terra, faz, como uma criança, montes de areia à borda do mar, faz e dismantela; de tempo em tempo começa o jogo de novo. Um instante de saciedade: depois a necessidade o assalta de novo, como a necessidade força o artista a criar. Não é o ânimo criminoso, mas o impulso lúdico, que, sempre despertando de novo, chama à vida outros mundos. Às vezes a criança atira fora seu brinquedo: mas logo recomeça,

25“*Véu de Māyā*”: “Trata-se de Maia, o véu da ilusão, que envolve os olhos dos mortais, deixando-lhes ver um mundo do qual não se pode falar que é nem que não é, pois se assemelha ao sonho, ou ao reflexo do sol sobre a areia tomado a distância pelo andarilho como água, ou pedaço de corda no chão que ele toma como serpente.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 49)

26 Torna-se relevante salientar a relação envolvendo a descrição nietzschiana da embriaguez dionisíaca e a perspectiva schopenhaueriana do referido estado que, atrelado à paixão, se impõe para possibilitar a sobreposição dos motivos sensíveis no que concerne aos motivos abstratos, convergindo para o incremento da “energia da vontade”.

27 Conforme a perspectiva de Lebrun (1985, p. 46).

28 Se a condição da metafísica, segundo a leitura schopenhaueriana, emerge através de uma relação de escravidão no que concerne à vontade, que se lhe guarda primazia, à perspectiva nietzschiana o que se impõe não é senão o domínio da moral.

em humor inocente. Mas, tão logo constrói, ela o liga, ajusta a moeda, regularmente e segundo ordenações internas. (NIETZSCHE, 1996, p. 258-259)

Emergindo como um projeto que caracteriza o fazer artístico como paradigma da ação criadora e destruidora, se a metafísica de artista (*artisten-metaphysik*), configurando o modo de efetivação do *vir-a-ser*, guarda indícios de uma aproximação envolvendo o atalho heraclitiano, ao jogo da criança ou do artista que cria e dá medida às coisas, que acena com o jogo da unidade dos opostos subjacentes aos fenômenos da *phýsis*, cuja regularidade mantém correspondência com a própria circularidade do *vir-a-ser* e perecer, se impõe *Zarathustra* como a personificação de *Dioniso*, que, representando a mudança de perspectiva nietzschiana, à medida que caracteriza a sobreposição da visão agonística em relação ao dualismo, remete, sob o horizonte do mundo *dionisíaco*, através da simbolização da dinâmica do *vir-a-ser*, à concepção heraclitiana do *cosmos*, que encerra uma visão de *arkhé* que não se inclina a redutibilidade de unidade primordial da qual, por diferenciação e separação, se origina a multiplicidade do mundo, mas tem como princípio originário o fogo que, simultaneamente, é unidade e pluralidade, carregando a noção que possibilita a unidade do múltiplo e a multiplicidade do uno, tendo em vista que não encerra senão, no que tange às coisas, a condição de elemento constitutivo, perfazendo a *phýsis*, nesta perspectiva, no que concerne à unidade-múltipla do *vir-a-ser*, na sua manifestação visível²⁹.

CONCLUSÃO

Se o pessimismo schopenhaueriano guarda raízes nas fronteiras da consciência ética, cujo horizonte assinala uma relação que, envolvendo sentido e estabilidade, converge para governar a cultura ocidental a partir da construção socrático-platônica, o que se impõe não é senão, para além dos valores morais, a possibilidade de transcendência que implica o *pathos* artístico, segundo a leitura nietzschiana que ao arcabouço dos ideais, que dialoga com o horizonte que abrange a gênese das ilusões e acena com sintomas da fraqueza que se contrapõem à vida, sobrepõe, pois, como genealogista, uma perspectiva

29 “O eterno e único vir-a-ser, a total inconsistência de todo o efetivo, que constantemente apenas faz efeito e vem a ser mas não é, assim como Heráclito o ensina, é uma representação terrível e atordoante, e em sua influência aparenta-se muito de perto com a sensação de alguém, em um terremoto, ao perder a confiança na terra firme. Era preciso uma força assombrosa para transpor esse efeito em seu oposto, no sublime, no assombro afortunado. Isto Heráclito alcançou com uma observação sobre a proveniência própria de todo vir-a-ser e perecer, que concebeu sob a forma da polaridade, como o desdobramento de uma força em duas atividades qualitativamente diferentes, opostas, e que lutam pela reunificação.” (NIETZSCHE, 1996, p. 258)

que se detém no processo de desmascaramento do seu fundamento biológico, das raízes afetivas e instintivas que contêm, à medida que o que emerge, no tocante aos juízos de valor em relação ao verdadeiro e ao falso, ao bem e ao mal, é a questão que encerra o “De onde vêm?”, que demanda uma pesquisa do conhecimento e dos valores que, escapando ao caráter especulativo de uma crítica que se esgota opondo-se às ideias e ao saber, carrega a pretensão de descobrir as motivações que se mantêm subjacentes ao âmbito que correlaciona a metafísica, a moral e a religião, posto que determinantes em sua construção.

Nesta perspectiva, pois, a metafísica guarda relação com a necessidade de estabilidade que emerge através daqueles cuja condição envolve o sofrimento e a lassidão de viver, constituindo-se como uma ficção que situa a verdade em um além-mundo, reduzindo às fronteiras de pura aparência o real sensível que, destituído de valor, converge para o nada, caracterizando-se os elementos do arcabouço da moral tradicional como produtos que guardam raízes na incapacidade de criação, conquista e domínio à medida que trazem como fundamento o ressentimento, tornando-se um conjunto de valores negativos engendrados pelas forças puramente reativas dos escravos, à superação da qual a leitura genealógica possibilita, propondo o *imoralismo*, oriunda da vontade dos seres ativos, que encerra a noção da capacidade dos *espíritos livres* que, estabelecendo a inter-relação que envolve a concepção de bem e o que engendra força, cria os valores, para além do bem e do mal, realizando a inversão da estrutura em questão.

Se o jogo caracteriza-se como uma disputa que segundo a leitura homérica se desenvolve em função de si própria (configurando um exercício dos instintos), guardando em seu âmbito a possibilidade da emergência do herói trágico, expressando, em suma, o sentido trágico da existência, a imposição da dialética, em nome do refúgio da verdade, acarreta um processo que menos do que a disciplina dos instintos, sobrepõe à eles a interiorização, subjugando-os tiranicamente, invalidando, pois, a força criativa, entre a arte trágica e a tradição racionalista, nesta perspectiva, se impõe uma oposição fundamental que envolve, respectivamente, a experiência que acena com o *pathos* artístico, que emerge através da concepção homérica e converge para as fronteiras do pensamento heraclitiano, e o horizonte do racionalismo socrático, que instaura a consciência ética, cuja leitura sobrepõe, em suma, o *dionisíaco*, sob a acepção de visão trágica da vida, à vida moral, que se impõe à vontade de verdade.

À metafísica de artista (*artisten-metaphysik*) se impõe, pois, a busca do além-do-homem, caracterizando a independência do trágico em relação à forma da tragédia, sobrepondo-se às fronteiras da arte a possibilidade crítica do horizonte científico,

convergindo, à medida que acena com o *dionisíaco* como *pathos* filosófico, das fronteiras do dualismo metafísico (dos conceitos antagônicos que o apolíneo e o *dionisíaco* encerram como expressões das forças vitais da natureza humana) para o horizonte do princípio da unidade-múltipla (*Dioniso* como um “*deus bifronte*”, que integra em si mesmo os opostos em tensão), emergindo o impulso *dionisíaco* através de *Zaratustra* como um conflito inerente ao seu próprio existir, que diante do ocaso e da estranheza, engendra, afinal, a autossuperação, tendo em vista que a afirmação do eterno retorno, que permite dispensar os 'além-mundos' e salvaguardar a imanência e da inocência do *devoir*, que escapa à ideia de um fluxo linear infinito, encerrando, paradoxalmente, aquilo que volta a si e forma o grande ciclo em questão, a saber, envolvendo “o eterno retorno do mesmo”, caracteriza a sabedoria trágica, que, por conseguinte, sobrepuja o o niilismo moral e metafísico.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Ed. revista e ampliada. São Paulo: Martins Fontes, 2007;
- BARAQUIN, N.; LAFFITTE, J. **Dicionário de Filósofos (Dictionnaire des Philosophes)**. Tradução de Pedro Elói Duarte. Coleção Lexis. Lisboa: Edições 70, 2004;
- BARBOZA, J. **Schopenhauer: A decifração do enigma do mundo**. Coleção Logos. São Paulo: Moderna, 1997;
- COHEN, N. **Nirvana in Glossário. Dhammapada**. A senda da virtude. Tradução de Nissam Cohen. São Paulo. Palas Athena: 2004, p. 251;
- DURANT, W. **A História da Filosofia**. Os Pensadores. Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. São Paulo: Nova Cultural. 2000;
- FINK, E. **A filosofia de Nietzsche**. Lisboa: Ed. Presença, 1983;
- HAAR, M. **Nietzsche et la Metaphysique**. Paris: Gallimard, 1993;
- HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. Tradução de Pierre Klossowski. Paris: Gallimard, 1971;
- _____. **Sendas Perdidas**. Tradução de José R. Armengol. 2 ed. Buenos Aires: Losada, 1969;
- LEBRUN, G. **Quem era Dioniso**. In: *Kriterion*, Vol. XXVI, Nº 74/75, Belo Horizonte, 1985;
- MANN, T. **Schopenhauer, Nietzsche e Freud**. Barcelona: Alianza, 2001;

- NIETZSCHE, F. W. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009;
- _____. **Genealogia da moral: uma polêmica**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998;
- _____. **Obras Incompletas**. Os Pensadores. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996;
- SCHOPENHAUER, A. **O Mundo como Vontade e como Representação**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005;
- _____. **Sämtliche Werke**. Herausgegeben von Wolfgang Frhr. Von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch wissenschaft, 1986.