



Dores do parto, dores do mundo: notas sobre a oposição de Nietzsche a Schopenhauer

*Pains of birth, pains of the world: notes on
Nietzsche's opposition towards Schopenhauer*

Márcio Benchimol

Doutor em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), docente do Departamento de filosofia da Universidade Estadual Paulista (Unesp), Marília, SP - Brasil, e-mail: benchimolbarros@gmail.com

Resumo

O presente texto lida com a clássica questão da relação entre as filosofias de Nietzsche e Schopenhauer, procurando problematizar a interpretação corrente que concebe a oposição entre as mesmas como fundada no contraste entre afirmação e negação do valor da existência. Nietzsche, com efeito, nega explicitamente a possibilidade de uma avaliação filosófica sobre o valor sobre a vida, o que evidentemente o impede de colocar-se diretamente em oposição ao veredito schopenhaueriano sobre a existência, levando-o a considerar tal juízo, não como tese a ser refutada, mas como sintoma de um determinado estado da vida. Tais constatações ensejam uma investigação sobre o sentido do conhecido diagnóstico

nietzscheano sobre a filosofia de Schopenhauer como sintoma de uma vida enfraquecida e decadente, bem como sobre o significado atribuído pelo filósofo à ideia de afirmação da vida.

Palavras-chave: Schopenhauer. Afirmação-negação da existência. Decadência. Cultura.

Abstract

The following text deals with the classic question concerning the opposition between the philosophies of Nietzsche and Schopenhauer, trying to discuss the current interpretation that conceives it as based on the contrast between affirmation and negation of existence's value. Nietzsche indeed denies explicitly the very possibility of a philosophical appreciation of life's value. Therefore, he could not put himself in direct opposition to Schopenhauer's verdict about existence, which could only be taken by him, not as a refutable thesis, but rather as a symptom of a determinate state of life. Such constataions leads to an investigation of the meaning of Nietzsche's diagnosis of Schopenhauer's philosophy as a symptom of a weak or decadent life, as well as of the sense assigned by him to the idea of affirmation of life.

Keywords: Schopenhauer. Assertion and denial of existence. Decay. Culture.

Sins, não e seus diagnósticos

“Nas profundezas da Ásia deve encontrar-se um povo de rara excelência. Para ali o impulsionou sua esperança”. Assim se lamenta Hyperion, no romance homônimo de Hölderlin, pela ausência de seu caro mentor Adamas (1993, p.39). Mas frase semelhante talvez não estivesse fora de lugar nos lábios do jovem Nietzsche: também ele teve de lamentar que seu “grande professor Schopenhauer” (GM, Prefácio 5) houvesse sobrepassado a península helênica a fim de colher, “nas alturas dos ares hindus” (FT, 4, p. 818), a profunda inspiração de sua filosofia – e que, como consequência,

houvesse obscurecido a imagem dos gregos trágicos com a sombra de um pessimismo asiático.

O Adamas de Hölderlin também prenuncia Schopenhauer na canção que ensinou a Hyperion, aquela célebre “Canção do Destino”, definitivamente imortalizada pela sublime música de Brahms, e que diz em sua última estrofe, na versão de Manuel Bandeira:

Mas, ai! Nosso destino
É não descansar.
Miseros os homens
Lá se vão levados
Ao longo dos anos
De hora em hora como
A água, de um penhasco
A outro impelida.
Lá somem levados
Ao desconhecido.¹

De fato, vem-me à recordação esta estrofe ao ler em Schopenhauer que a Vontade, por carecer completamente de um fim ou alvo definitivo, sempre *se esforça* (*strebt*), “...porque o esforço é sua única essência, ao qual nenhum fim alcançado põe um término, pelo que ela não é capaz de uma satisfação final, só obstáculos podendo detê-la, porém em si mesma indo ao infinito” (2005, p.398).

Também para Schopenhauer o destino dos homens é como um cair sem fim. Desconhecendo qualquer repouso, despenham-se eles eternamente, de uma hora a outra, em direção ao abismo insondável que, não obstante, carregam em si mesmos, sim: que eles mesmo *são*. (Só nisso parecem distinguir-se das águas de Hölderlin: caem, mas caem *para dentro*.) Mas esse abismo que eles são é também o *em si* do mundo, e, por isso, o que em Hölderlin é metáfora, em Schopenhauer seria fiel descrição do real: a vertigem que atrai as águas da cachoeira é também a causa do infundo desassossego dos homens.

Abissalidade e desassossego estão inextricavelmente unidos no adjetivo *grundlos*, que Schopenhauer aplica à Vontade². De fato, *Grund* é, por

¹ (1993 p. 197-198). Versão citada, in BANDEIRA, M., 2007, p. 62-63.

² Cf. por exemplo, SCHOPENHAUER, 1911 a, p. 164 (as citações do original schopenhaueriano seguirão sempre esta edição e a paginação original, por ela preservada): “... dieses ist der Wille selbst, auf den der Satz vom Grunde keine Anwendung findet, der mithin grundlos ist.”

um lado, fundamento, causa. A Vontade, como *grundlos*, é aquilo que carece de razão de ser, e, não a tendo, tampouco pode ter um fim (*telos*), pois este seria a sua explicação, sua causa final. Faltando-lhe o fim, falta-lhe também paradeiro: ela move, mas ali para onde move nunca é onde se tinha realmente de chegar, e é sempre preciso novamente deixar o posto apenas alcançado. A Vontade é princípio de um mover infinito, a raiz da eterna inquietude das coisas. Mas, por outro lado, *Grund* é também simplesmente *chão, solo*. Assim, dizer que a Vontade é *grundlos* é dizer que ela é tanto sem causa quanto *sem fundo*, como aquele mítico tonel que as filhas de Danao tentam eterna e inutilmente preencher. Ela é o sumidouro a absorver toda a energia dos seres, seu mover é um tragar em direção a um vazio. A Vontade é *o que move o mundo*, mas é também a garganta escancarada na qual esse mesmo mundo, qual cascata hölderliniana, desde sempre está caindo.

Vemo-nos então na perturbadora circunstância de ter de pensar o *em si do mundo* como encerrando uma ausência, uma irremissível incompletude. O próprio Schopenhauer não hesita em declarar que o esforço, que constitui a única essência da Vontade, sempre “...nasce da carência (Mangel)”, a qual ele identifica como um inestancável *descontentamento com o próprio estado* (*Unzufriedenheit mit seinem Zustande*), traduzindo-se, portanto, inevitavelmente em sofrimento (Cf.: 2005 p. 399). O sofrimento provém, portanto, de uma eterna falta que alcança o mais profundo do real: exatamente porque a Vontade é um abismo que nunca será preenchido (pois é sem fundo), é que, em essência “... toda vida é sofrimento” (2005, p.400). Eis aí o fundamento da assim chamada negação schopenhaueriana do valor da existência.

Aqui também residiria, segundo se diz, o pomo da discórdia entre Schopenhauer e Nietzsche, o sentido da oposição que este manifesta, desde *O Nascimento da Tragédia*, ao mestre de sua juventude. Georges Goedert, por exemplo, em artigo dos *Nietzsche-Studien* de 1978 denominado *Nietzsche e Schopenhauer*, afirma que já à época das preleções que antecederam *O Nascimento da Tragédia*, Nietzsche havia desenvolvido “...uma filosofia afirmadora da vida” (*eine lebensbejahende Philosophie*) que fazia de Schopenhauer seu “adversário particular” (*eigen Gegner*) (1978, p. 2). “A afirmação dionisíaca (Dionysische Bejahung)”, diz ele “...sucedeu à doutrina da negação da Vontade de vida como o dia à noite, como seu oposto (*Gegensatz*) e superação” (1978, p. 1).

Descontado todo o acerto de tal apreciação no que tange à profunda diversidade entre os perfis intelectuais de Schopenhauer e Nietzsche, ela, a meu ver, não descreve adequadamente a relação que se estabelece entre as

filosofias de ambos, especialmente se se procura, como o autor, estendê-la também à produção nietzscheana madura. Neste contexto, torna-se claro que Nietzsche dissente de Schopenhauer não exatamente sobre o problema do valor da existência, mas, antes, sobre a possibilidade mesma de a filosofia opinar objetivamente sobre essa questão. Se para Schopenhauer a filosofia é o lugar em que um intelecto liberto da servidão à Vontade contempla a vida de forma totalmente objetiva, e, a partir desta distância contemplativa, profere um veredito que a nega, para Nietzsche tal isenção filosófica é absolutamente impossível e mesmo absurda. “É preciso...”, diz ele no *Crepúsculo dos Ídolos*, “...esticar totalmente os dedos e fazer a tentativa de apanhar essa assombrosa *finesse*, a de que o valor da vida não pode ser avaliado” (CI, *O problema de Sócrates*, 2 – grifado por Nietzsche). Outro trecho da obra é ainda mais claro:

Seria preciso se ter um posicionamento exterior à vida e, por outro lado, conhecê-la tão bem como um, como muitos, como todos que a viveram, para que apenas se pudesse tocar o problema do valor da vida: razão bastante para que se compreenda que esse é um problema inacessível para nós. Quando falamos de valor, falamos sob a inspiração, sob a ótica, da vida: é a vida mesma que nos incita a estabelecer valores; é a vida mesma que por nosso intermédio valora quando estabelecemos valores... (CI, *Moral como contra-natureza*, 5).

Vemos assim que a apresentação de Nietzsche como defensor de uma filosofia afirmadora da vida que se contrapõe à negação schopenhaueriana do valor da existência tem algo de desviante: para Nietzsche, será tão impossível a Schopenhauer negar o valor da vida quanto a ele mesmo afirmá-lo. Não podemos avaliar o valor da vida porque a vida é a fonte de toda avaliação e de toda valoração. Diante deste problema, nenhum vivente pode se arvorar em juiz, pois ele sempre será *parte interessada*, e mesmo *objeto de litígio* (*Streitobjekt*). Sua sentença será, na verdade, sempre uma defesa de sua própria causa, e por isso valerá mais como confissão do que como sentença. O que nela há de objetivo é apenas seu valor como *sintoma*: “Juízos, julgamentos de valor sobre a vida, a favor ou contra, jamais podem, por fim, ser verdadeiros: têm valor apenas como sintomas, apenas como sintomas podem ser tomados em consideração – em si, tais juízos são estúpidos” (CI, *O problema de Sócrates*, 2).

Tomar um juízo a respeito do valor da vida como um sintoma significa considerá-lo como epifenômeno, como manifestação superficial de um estado determinado da própria vida, estado esse que, conforme

as ressonâncias médicas do termo *sintoma*, presta-se a uma apreciação em termos de saúde e doença, de vigor ou enfraquecimento da vida. Seja notado que já era essa a posição de Nietzsche em 1875, quando redigiu sua longa recensão sobre o *Der Wert des Lebens* de Eugen Dühring: “Toda valoração afirmativa...”, lemos ali, “...é um *empenhar-se por*, toda negação, um *empenhar-se contra*. Todo juízo prático funda-se em inclinação ou rejeição. (...) O juízo sobre o valor da vida é, dito sucintamente, um movimento de ânimo – ou ímpeto de vida ou fastio de vida.” (FP de 1875, 9 [1])

Assim sendo, o juízo que nega o valor da vida não pode ser, para Nietzsche, objeto de uma refutação, mas sim de um *diagnóstico*. A impossibilidade de ajuizar sobre o valor da existência não impediria a filosofia de constituir-se em instância de *diagnose* das afirmações ou negações contidas implícita ou explicitamente em *outras* filosofias. É esta atitude *clínica* e distanciada, e não exatamente a oposição direta, o que caracteriza a abordagem de Nietzsche em relação a Schopenhauer. No aforismo *O que é o Romantismo?* de *A Gaia Ciência*, vangloria-se ele da destreza que adquiriu nessa arte da diagnose filosófica. Seu olhar, afirma, refinou-se tremendamente na difícil arte da *inferência retroativa* (*Rückschluss*), que a partir da obra descobre o autor (GC 370). Mas o próprio texto, e inúmeras outras passagens, tornam evidente que o foco principal da diagnose não é nunca um determinado autor, mas sim uma tendência profunda da cultura: a existência individual de um artista ou filósofo é-lhe apenas uma *lente de aumento* poderosa que permite lançar um olhar a um estado geral da vida, e é este último que importa diagnosticar. O *sim* ou o *não* que a filosofia diz à vida são apenas o reflexo de uma afirmação ou negação muito mais profundas, projeções culturais de um movimento ascendente ou descendente da vida.

Assim é, por exemplo, que o *Crepúsculo dos Ídolos* identifica a condenação da vida presente tanto na moral cristã quanto na schopenhaueriana como sintoma de uma vida *descendente* (*niedergebende*), *enfraquecida* (*geschwächte*) e *cansada* (*müde*) (CI, *Moral como contra-natureza*, 5). O texto anterior nos apresenta a moral *sadia* como aquela que é “dominada por um instinto da vida”, enquanto que a moral *antinatural* seria aquela que se volta contra os instintos da vida, contra seus desejos, tanto os *mais baixos* quanto os *mais altos* (CI, p.85). Correspondendo os instintos vitais ao aspecto mais essencial da vida, a ideia de *saúde* irá denotar um estado em que a vida se manifesta de acordo com sua própria essência, enquanto que a *doença*, cumpre concluir, significará seu afastamento em relação à mesma. Já os adjetivos *enfraquecida* e

cansada vêm sugerir que o estado doentio da vida seja aquele no qual esta se ressentida de uma carência de força, de uma falta de vigor, sendo esta carência a que a impede de manifestar-se de acordo com sua essência, razão pela qual configura-se este estado como *contrário* à vida, como sua negação. É essa profunda negação que vem a tornar-se audível no juízo condenatório à vida expresso por uma moral, uma filosofia ou uma religião. Por isso, a carência que Schopenhauer põe no cerne do existente não é, para Nietzsche, uma tese metafísica a ser refutada, mas a expressão clara de uma carência real, de um estado em que a vida não dispõe da força de que necessita para manifestar-se como realmente é.

Dores do excesso e da falta (onde também se fala de coito e morte)

A caracterização da vida declinante e doentia como *carente* irá ocasionar que a vida ascendente e sadia seja concebida sob uma categoria totalmente oposta à da carência, a saber, a do *excesso*. *Carência* e *excesso* são, precisamente os polos opostos entre os quais se move o texto de *A Gaia Ciência* acima mencionado. “Toda arte e toda filosofia...”, diz ali Nietzsche, “pressupõem sofrimento e sofredores”. Há, porem...

...duas espécies de sofredores, de um lado, os que sofrem de uma abundância (*Ueberfülle*) de vida, os que querem uma arte dionisiaca e por isso mesmo uma visão e compreensão trágicas da vida – e, de outro lado, os que sofrem do empobrecimento (*Verarmung*) da vida, que buscam repouso, tranquilidade, mar liso, redenção de si mesmos por meio da arte e do conhecimento... (GC 370).

Abundância de vida (*Ueberfülle des Lebens*), plenitude de vida (*Lebensfülle*), transbordamento de forças geradoras e fecundantes (*Ueberschuss zeugenden, befruchtenden Kräfte*), força... superabundante (*überevoller... Kraft*) – são expressões que o texto associa ao dionisiaco, compreendido como estado saudável da vida, ou seja, como aquele em que esta coincide com sua essência. Já era essa a marca distintiva do dionisiaco desde suas primeiras aparições. Em *O Nascimento da Tragédia*, a ideia do dionisiaco se opõe à metafísica da Vontade, talvez não tanto como o dia à noite, como o quer Goedert, mas antes como o excesso se opõe à carência, ou como a plenitude se opõe ao vazio. Como epifania

imediateza da imensa potência artística e geradora da natureza, o dionisíaco é ali sempre vinculado às ideias de exuberância, superabundância, desmesura, transbordamento e extravasamento.

Em *O Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche põe retrospectivamente em relevo esta vinculação ao jactar-se de haver sido o primeiro a tomar a sério o fenômeno do dionisíaco, o qual "...apenas é explicável a partir de um excedente de força (*aus einem Zuviel von Kraft*)" (CI, *O que agradeço aos antigos*, 4 – grifado por Nietzsche). O estado atual da crítica, porém, recomenda alguma prudência ante essa imodesta reivindicação de prioridade, aliás, reiterada no capítulo sobre *O nascimento da Tragédia* de *Ecce Homo*: é sabido que a tematização dos mistérios báquicos e órficos conhece, desde o pré-romantismo alemão, uma trajetória mais que centenária até chegar a Nietzsche. É o que ensina, por exemplo, Ernst Behler, em *A concepção do dionisíaco pelos irmãos Schlegel e Friedrich Nietzsche* (1983). Particularmente interessante é perceber como esta tematização do dionisíaco aproxima tais fenômenos à ideia de um extático extravasamento de um excesso de força vital e produtiva. Tal associação, que já se encontra na *Philosophie der Offenbarung* de Schelling³, confirma-se claramente em Friedrich Schlegel, no qual Behler tende a ver uma fonte mais próxima da concepção nietzscheana do dionisíaco. Testemunho desta proximidade é, por exemplo, uma descrição da experiência órfica do infinito, presente em *História da poesia dos gregos e romanos* (*Geschichte der Poesie der Griechen und Römer*), que soa como uma espécie de glosa antecipada da formulação que Nietzsche dará à ideia do *Uno primordial*, como cerne transbordante de uma avassaladora força vital que se escoia continuamente na geração dos milhares de seres viventes. De fato, no capítulo inicial da obra, *Orphische Vorzeit*, Schlegel refere-se a uma "...doutrina da dignidade e santidade da vida, e da unidade da força primordial (*Urkraft*) que, misteriosamente manifestando-se em infinita multitude de formas (*Gestalten*), a tudo gera e alimenta". Perfeitamente análoga à ideia nietzscheana do *Ur-Eine*, bem como à do Dionísio sofredor, é também a descrição, feita por Schlegel em sua teoria da Tragédia, de uma "...divindade atada a um sofrimento infinito, e de ... uma unidade infinita, que é ao mesmo tempo infinita plenitude (*Fülle*) e multiplicidade, e que estaria, por isso, ... naturalmente dividida internamente consigo mesma"⁴.

³ Cf. BEHLER, E., 1983, p. 340.

⁴ Ambas as citações de Schlegel, apud (BEHLER, 1983, p. 343, 347). Behler também aponta em Schlegel referências à "...a infinita plenitude da vida da natureza criadora...", bem como à

Vemos então desenhar-se claramente em Friedrich Schlegel uma concepção que iremos reencontrar em *O Nascimento da Tragédia*: a de uma auto-produção da vida como resultante do transbordamento criativo de uma energia vital exuberante, no qual dor e prazer estão unidos. Em seu artigo já mencionado, Goedert aponta este emparelhamento essencial entre dor e prazer como a raiz da superação nietzscheana do pessimismo de Schopenhauer: enquanto este põe o sofrimento como traço ontológico característico da existência, fazendo do prazer apenas sua momentânea cessação, Nietzsche une inseparavelmente dor e prazer. Mais que isso: a dor se *justifica* como condição do supremo prazer da atividade criadora, e a vida, diz Goedert, se justifica, não *apesar*, mas *graças* à dor⁵.

Em relação a esta interpretação, permito-me fazer duas observações. A primeira retoma o que já foi dito e afirma que este modo de pensar ainda nos mantém no plano da suposta oposição entre uma filosofia que nega a vida e outra que a afirma. A filosofia de Nietzsche, parece sugerir-nos o autor, ao reconhecer a dor como condição necessária do prazer, a justifica, e com isso, justifica também a vida. *O Nascimento da Tragédia*, entretanto, não exhibe nenhuma passagem em que Nietzsche afirme positivamente o valor da existência. O que há ali é a atribuição aos gregos de uma cultura que no seu todo afirma esse valor: os impulsos apolíneo e dionisíaco, a partir de cujo influxo esta cultura se forma e se desenvolve, são forças naturais através das quais a vida diz sim a si mesma. Toda afirmação filosófica, artística ou mítico-religiosa do valor da existência – de acordo com nossos pressupostos – não poderá ser, para Nietzsche, mais do que o eco cultural desse íntimo sim, que, manifestando a concordância da vida com seus instintos mais essenciais, é pronunciado em um nível anterior a qualquer ponderação judicativa e mesmo de qualquer formulação consciente. Neste nível íntimo e pré-intelectual da vida, não estamos autorizados a dividir o *sim* em, de um lado, um estado psíquico-fisiológico (do prazer), e, de outro,

“...plenitude da força comprimida (*Fülle der gedrängten Kraft*)”, que, ao extravasar-se preenche o homem com “...a plenitude do ser (*Fülle des Daseins*)”, a qual se escoia “...a partir da rica cornucópia da natureza (*aus dem reichen Füllhorn der Natur*)” (Cf. p. 346 e seguintes).

⁵ Assim o expressa Goedert: Da “coisa em si” ele [Nietzsche, n.a.] faz o dionisíaco e sofredor „artista primordial“ (“*Urkünstler*“) do mundo, que a partir de sua “dor primordial” (“*Urschmerz*“) é incitado a criar o mundo empírico submetido a Apolo a fim de dessa forma encontrar sua redenção (*Erlösung*). A “dor primordial” é então indissociavelmente emparelhada com o “prazer primordial” (“*Urlust*“) da atividade criadora (1978, p.3).

o juízo que toma em consideração esse estado e a partir desta consideração afirma o valor da vida. Ali o prazer não é nem um argumento *em favor* da vida nem fundamento da sua auto-afirmação, mas a própria e imediata expressão desta auto-afirmação, seu verdadeiro conteúdo e substância. Ali o prazer não *fundamenta* o sim, ele *é* o sim, ou pelo menos a língua em que a vida o diz a si mesma.

Teríamos assim de ver no prazer e no desprazer os fundamentos últimos e irredutíveis de toda afirmação ou negação da vida pela filosofia, pela arte ou pela religião. Mas como teremos de entender esse prazer ou desprazer? O que lhe está associado, e quais as condições de seu surgimento? Dito de outra forma: que estado da vida se manifesta e se torna diagnosticável no sim ou no não que é proferido no nível da cultura?

Gostaria de iniciar a abordagem destas questões dando voz à segunda observação que tenho a fazer relativamente à interpretação de Goedert acima mencionada. Esta observação afirma que o sofrimento que Nietzsche emparelha ao prazer é, pelo menos no entender deste, totalmente diverso daquele que Schopenhauer coloca no cerne da existência. A *Gaia Ciência* já nos ensinou que há duas espécies de sofrimento, o ocasionado pela falta e o ocasionado pelo excesso. O seguinte trecho de *O Nascimento da Tragédia* nos permite claramente constatar que o sofrimento do *Ur-Eine* é da segunda espécie:

Nós mesmos somos realmente, por breves instantes, o ser primordial e sentimos o seu indomável desejo e prazer de existir; a luta, tormento, a aniquilação das aparências se nos afiguram agora necessárias, dada a plethora de incontáveis formas de existência (*Daseinsformen*) a comprimir-se e a empurrar-se para entrar na vida, dada a exuberante fecundidade da vontade do mundo; nós somos trespassados pelo espinho raivante desses tormentos, onde quer que nos tenhamos tornado um só, por assim dizer, com esse incomensurável arquiprazer na existência e onde quer que presintamos, em êxtase dionisíaco a indestrutibilidade e a perenidade deste prazer. (NT 17)⁶

O sofrimento do *artista dionisíaco dos mundos* tem origem, não em uma carência, mas na superabundância, não na falta, mas no *excesso*. Eternamente torturado pela infinidade de possibilidades de existência que alberga em si,

⁶ Citado na tradução de Jacó Guinsburg (1992, p. 102).

ele cria premido pela mesma necessidade que obriga todo verdadeiro artista a criar, a necessidade de dar escoadouro a uma imensa riqueza que ameaça dilacerá-lo interiormente e que forceja para encontrar, através dele, seu caminho em direção ao ser.

É certo que estamos aqui em pleno contexto da *metafísica de artistas*, mas a inspiração básica para uma tal conjunção entre prazer, extravazamento de força e auto-produção da vida não precisa ser exatamente metafísica: pois que é o *coito*, senão esse ato em que a vida se afirma tanto como gozo de si mesma quanto como produção de si mesma, esse ato em que ela alcança tanto sua justificação imediata no prazer quanto a certeza de sua perpetuação? Nietzsche, de fato, não faz nenhum esforço em escamotear o cunho marcadamente sexual do dionisismo asiático, muito embora conceba o dionisismo grego como transfiguração artística deste. Mas a referência fisiológica permanece indelével mesmo nessa transfiguração, como seu fundamento natural: o sátiro dionisíaco é descrito como “...emblema da onipotência sexual da natureza” (1992, 8, p. 58)⁷.

Não é preciso ir longe para se encontrar um claro antecedente a uma tal apreciação filosófica da vida sexual. Para Schopenhauer, o ato da geração aparece nada menos que como chave para a resolução do enigma do mundo: ele é a *concentração* (*Koncentration*) e o *ponto de combustão* (*Brennpunkt*) da Vontade de vida, “...o núcleo, o compêndio e a quintessência do mundo...”, e nele “...se expressa da forma mais clara a essência interior do mundo...” (*...spricht das innere Wesen der Welt sich am deutlichsten aus...*) (1911 b, 45, p. 652). No ato sexual se cifra o segredo da eterna continuidade da vida exatamente porque ali a autoafirmação da Vontade de Vida se expressa tanto como supremo prazer⁸, quanto como autocriação da vida para além do indivíduo:

A conservação do corpo através de suas próprias forças é um grau tão débil de afirmação da Vontade que, se voluntariamente as coisas permanecessem nesse estado, poderíamos admitir que, com a morte do corpo, a Vontade que nele aparece também se extinguiria. Por seu turno, a satisfação do impulso sexual já ultrapassa a afirmação da própria existência (que preenche um tão curto espaço de tempo) e afirma a vida por um tempo indeterminado para além da morte do indivíduo. A natureza, sempre verdadeira e

⁷ No original: *Sinnbild der geschlechtlichen Allgewalt der Natur*.

⁸ Cf.: SCHOPENHAUER, 2005, p.360: “A volúpia no ato de procriar é o contentamento mais elevadamente potenciado do sentimento de vida.”

consequente, aqui até mesmo inocente, exibe de maneira bastante explícita a significação do ato de procriação. A nossa consciência, a veemência do impulso, nos ensina que neste ato se expressa de maneira pura e sem mescla...a mais decidida AFIRMAÇÃO DA VONTADE DE VIDA (2005, p.421, 422).

Schopenhauer tampouco se mostra indiferente à estonteante profusão dos seres criados, à imensa prodigalidade da Vontade de Vida. Várias são as passagens em que dá expressão a seu assombro diante do “grande poder do impulso de fecundação” e do “excedente bizarro de sementes” (2005, p.359) que esse impulso arremessa ininterruptamente no solo da existência. “A fonte a partir da qual os indivíduos e suas forças brotam”, diz o filósofo, “é inesgotável e infinita como tempo e espaço... nenhuma medida finita pode esgotar aquela fonte infinita”. Logo em seguida, porém, nos adverte que “...neste mundo do fenômeno é tão pouco possível uma verdadeira perda quanto um verdadeiro ganho...” (2005, p.252). Com isso nos quer fazer recordar que tanto o nascer quanto seu contrário, o perecer, são fenômenos superficiais da Vontade, tal como a própria vida, da qual são polos opostos que mutuamente se exigem, se condicionam e contrabalançam⁹. É o que se expressa alegoricamente na mitologia hindu, a *mais sábia de todas*, em que Shiva, deus da destruição, também se relaciona à geração, recebendo como atributos tanto o colar com as cabeças dos mortos como o *lingam* (falo). Com isso dão os indianos a entender que “...geração e morte são correlatos essenciais que reciprocamente se neutralizam e suprimem” (2005, p.358). A imensa fecundidade do impulso gerador não é senão o outro lado da contínua hecatombe universal dos seres, o contramovimento por esta exigido, apenas para que a vida simplesmente exista; não se deve ver ali um puro e alegre transbordar da vida rumo à luz da existência, mas sim as garras tenazes que a vida desesperadamente lança para fora do abismo insondável, a fim de não ser tragada de vez na escuridão do *desconhecido*. A luxuriante profusão dos seres gerados não provém de nenhum excesso, mas, precisamente por ser expressão máxima da Vontade de Vida, dá o mais veemente testemunho de uma carência inextinguível. À luz dessa percepção, a afirmação da vida contida no ato gerador revela-se como ilusão insidiosa que um intelecto mais esclarecido rejeita com asco.

⁹ Cf. SCHOPENHAUER, 1911a, p. 326: “Geburt und Tod gehören auf gleiche Weise zum Leben und halten sich das Gleichgewicht als wechselseitige Bedingungen von einander, oder, wenn man etwan den Ausdruck liebt, als Pole der gesammten Lebenserscheinung”.

Vida como superação de si mesma e excesso como elemento criador

Se na natureza não há nem verdadeira perda nem verdadeiro ganho, é porque o equilíbrio entre geração e morte a reafirma continuamente como o palco perpétuo em que os atores se sucedem interminavelmente, sem que os papéis representados se alterem, como a *maravilhosa pirâmide* que vai do pólipó ao homem e que, embora "...posta em ininterrupta oscilação exatamente pelo contínuo perecer dos indivíduos...", perpetua-se nas espécies, "... por meio dos laços da procriação, através da infinidade do tempo" (1911 b, 41, p. 553).

Em 1844, Schopenhauer ainda podia postular tranquilamente a fixidez das espécies e arranjá-las em um quadro piramidal imutável, correspondente à gradação das diferentes *formas eternas* da vida, ou seja, das suas *ideias platônicas* nos níveis vegetal, animal e humano. Mas, como se sabe, entre o aparecimento do segundo volume de *O mundo como Vontade e como representação* e o de *O nascimento da Tragédia*, o fixismo recebeu seu golpe de misericórdia. Em que pese toda a crítica de Nietzsche a Darwin, o fato é que, após *A Origem das Espécies*, não era mais possível pensar a vida como condenada a manifestar-se dentro dos limites determinados por formas fixas e eternas. E, de fato, já é como campo aberto de possibilidades formais, e, portanto, para além de todo fixismo, que a vida aparece em *O nascimento da Tragédia*. Isso, porém, não implica que devamos afirmar a adesão do jovem Nietzsche ao *evolucionismo*, a não ser que se esteja disposto a estender o conceito deste até o ponto de incluir o que se poderia talvez chamar de um *evolucionismo estético*. Pois, mais que qualquer concepção evolucionista de cunho darwiniano, é a perspectiva estética implicada na ideia do *uno-primordial* o que condiciona a rejeição do fixismo. Assim como, no exprimir de sua imensa riqueza interior, a produção do gênio romântico transborda de todas as formas artísticas tradicionais, também a produção do *Ur-Eine* ultrapassa continuamente as formas em que a vida se cristalizou: como verdadeiro artista, ele está empenhado não na reprodução do que já está dado, mas na criação daquilo que existe apenas em seu seio pleno. Neste, como já vimos, não se apinham exatamente os seres individuais, mas sim as *incontáveis formas de existência*: a vida não é apenas movimento de auto-reprodução, mas também, e essencialmente, contínua criação das próprias formas em que se manifesta. Em relação à mera auto-reprodução da vida, tal criação de formas

de existência terá de ser compreendida como sua potencialização artística, com o que se explica o supremo prazer que Nietzsche associa à atividade criadora do *Ur-Eine*, indicando-nos assim também que a esta produção formal deverá corresponder uma equivalente potencialização daquela forma básica de afirmação da existência verificada no ato gerador.

A criação, porém, não procede do nada: a vida sempre precisa tomar pé nas formas já existentes, a fim de ultrapassá-las, não necessariamente em direção a outras “mais fortes“, ou “mais aptas à sobrevivência“, e sim em direção a formas mais esteticamente interessantes, ou seja, mais raras e complexas, cuja superioridade não se funda tanto em sua capacidade de auto-conservação, mas sim no testemunho que dão da suprema inventividade do impulso vital que nelas se manifesta e se afirma. Já na década de 1880, vemos essa concepção da vida como contínuo ultrapassamento de si mesma em direção a formações mais complexas ressurgir no reiterado mote da auto-superação. É a própria vida que segreda a Zaratustra: „Vê...eu sou aquilo *que tem sempre de superar a si* ...“ (ZA, II, *Da superação de si*), e será ainda Zaratustra que irá afirmar: “Subir, quer a vida, e, subindo, superar a si mesma” (ZA, II, *Das Tarântulas*)¹⁰. Mas na tematização desta auto-superação da vida, o ponto de vista estetizante dos primeiros tempos é francamente suplantado pela nova perspectiva aberta pela noção de *vontade de potência*. A auto-superação da vida decorre deste impulso pelo qual todo vivente procura expandir-se, tornar-se mais, submeter outros centros de poder de modo a incorporá-los a si mesmo como seus órgãos ou instrumentos, no sentido da constituição de unidades de domínio cada vez mais amplas e abrangentes. Todo vivente, diz-nos o *fragmento póstumo* 14[121], “...luta por potência, por mais na potência...”, e a este impulso absolutamente essencial de toda a vida subordina-se o tão propalado *instinto de conservação*:

...um estado alcançado pareceria ter de se conservar, se nele não houvesse uma faculdade de, justamente, não querer conservar-se... A sentença de Espinosa sobre a auto-conservação deveria pôr um freio à mudança: mas a sentença é falsa, o contrário é que é verdadeiro. Precisamente em todo vivente se pode mais claramente demonstrar que ele faz tudo, não para se conservar, e sim para tornar-se mais... (FP de 1888, 14[121]).

¹⁰ Ambas os trechos do Zaratustra são citados na versão de FREZZATI, 2001, p. 81.

Está claro que o argumento não se endereça apenas a Espinosa: a contraposição entre *conservação* e *aumento de potência*, ou *superação* está na base da crítica do Nietzsche maduro a Darwin. Como explica Wilson Frezzati, "...o erro da escola de Darwin, segundo Nietzsche, é considerar a vida como conservação, estar cego ao caráter de superação.... Se a saúde é a luta por superação, a doença reflete a luta por conservação, pelo mesmo" (2001, p.90). O mesmo ponto de vista permite também a Nietzsche opor-se a Darwin no plano da interpretação sobre as transformações sofridas pelas espécies ao longo dos milênios. Aqui, como também observa Frezzati, o decisivo não é a seleção natural darwiniana, mas novamente a luta pela expansão do poder: pois tal luta não se dá apenas entre indivíduos ou grupos de indivíduos, mas também no interior dos organismos vivos, como luta entre suas partes constituintes, entre seus órgãos, que, expandindo-se ou retraindo-se, pouco a pouco vão fazendo surgir internamente novas relações de subordinação, coordenação e adaptação mútuas¹¹. A vida é, pois, matéria plástica que continua e internamente se conforma em novas configurações formais. O essencial do processo vital, diz Nietzsche, "...é exatamente a colossal força formadora, que cria a forma a partir do interior..." (FP de 1886 - 1887, 7 [25]).

Essa breve passagem pela oposição de Nietzsche ao darwinismo tem apenas o sentido de ressaltar que a concepção básica da vida como contínuo movimento de auto-ultrapassamento atravessa toda a produção do filósofo: os momentos inicial e final desta produção concordam em conceber a vida como dotada de um impulso essencial de superação das formas em que se manifesta em direção a outras mais complexas ou *superiores* – embora provavelmente discordem quanto ao sentido a ser atribuído a este último termo. Mas também já tivemos ocasião de apontar outra homogeneidade também atinente à concepção de vida: refiro-me à associação, presente tanto na fase juvenil quanto na madura, entre *saúde* e *excesso de força*. Como a saúde caracteriza precisamente o estado em que a vida se manifesta em concordância com sua essência, teremos de concluir que a esta pertence não apenas o impulso ao ultrapassamento de si mesma, mas também o manifestar-se como excesso. Não se requer extraordinária sutileza para que se perceba, então, que o excesso deve ser considerado exatamente como o *elemento criador*, como fundamento daquele impulso básico pelo qual a vida se

¹¹ Cf. *op. cit.*, cap. 3.

ultrapassa. Também trivial parece ser a conclusão que se pode retirar daqui em relação à oposição conservação – superação: admitindo que a vida carece de certa quantidade de força apenas para manter-se existindo, resulta claro que aquele excesso de força pelo qual ela supera a si mesma só pode ser um excesso *em relação* ao *quantum* de força demandado pela própria conservação. Quando a vida é dotada de um vigor que ultrapassa aquele requerido apenas para reproduzir-se e conservar-se tal como é, este vigor excedente transborda em uma descarga criadora de novas formas de vida.

O pomo da discórdia e o de Adão – História como auto-criação do homem

Mas seria um grave erro imaginar que tal concepção sobre o caráter íntimo da vida possua um interesse restrito apenas ao âmbito das discussões oitocentistas sobre a evolução e as transformações das espécies. De fato, creio mesmo que seu real significado e sua verdadeira relevância para o pensamento de Nietzsche só chegam a ser corretamente apreciados quando a consideramos para além de qualquer sentido meramente biológico-naturalístico, fazendo-a incidir sobre aquela forma particular de vida que já se subtrai à determinação puramente natural e biológica: a vida humana. Fazendo isso, chegamos a tocar o ponto que considero fundamental na dissensão de Nietzsche em relação a Schopenhauer. Muito mais do que na suposta oposição entre afirmação e negação do valor da vida, penso residir o verdadeiro pomo da discórdia entre os dois pensadores na maneira pela qual cada um concebe o homem e sua relação com a natureza. Schopenhauer decerto concede ao homem um posto sumamente honroso em sua concepção piramidal da natureza: como vértice superior da pirâmide natural e expressão mais clara e completa da Vontade ele não perde totalmente a majestade de tempos idos, em que os sistemas teológicos o viam como a *coroa da criação* e como *imagem e semelhança* do Criador. Mas a primazia de que goza na cadeia dos seres naturais não o absolve de estar atado inescapavelmente a esta cadeia: a natureza em que impera traça, peremptória, o círculo em que eternamente tem de se mover. Como materialização da mais elevada das ideias, ele permanece condenado a ser apenas aquilo que a Vontade desde sempre, e, em verdade, para além de todo o tempo, lhe prescreveu ser.

Já para Nietzsche, o homem não é propriamente um ser *natural*: sua existência autêntica e genuinamente humana tem início apenas quando já deu o decisivo primeiro passo para além do círculo do meramente natural. Indicação disso é a maneira como concebe o famoso *estado de natureza*. “Platão...” escreve ele em 1879, “...acredita que em meio a homens naturais (selvagens) nós abraçaríamos até mesmo o criminoso ateniense (como ser cultural). Ele tem razão contra Rousseau” (FP de 1879, 42[4]). Já em anotação do outono de 1887, lemos: “Contra Rosseau: o estado de natureza é pavoroso, o homem é animal de rapina, nossa civilização é um triunfo inaudito sobre esta natureza de animais de rapina” (FP de 1887, 9 [125]).

Também a fase juvenil da produção nietzscheana acha-se perpassada pela concepção de um *estado de natureza* bem distinto daquele imaginado por Rousseau. “A natureza não é nada de tão inofensivo a que pudéssemos entregar-nos sem um arrepio de terror”, escrevia ele já em 1871 em apontamento crítico relacionado ao *philosophe* genebrino (FP de 1870 – 1871 7[155]), apreciação que vemos ecoar nas referências que o capítulo 19 de *O nascimento da Tragédia* faz à “...terrível seriedade da verdadeira natureza...” que se revela nas “...autências cenas primevas dos primórdios da humanidade...” (NT 19). Um mais claro lampejo destas *cenas primevas* nos é dado por um trecho da *Terceira Consideração Extemporânea*:

Realmente é uma pesada pena viver dessa forma como animal sob o jugo da fome e do desejo e entretanto sem chegar a qualquer reflexão sobre este viver; e nenhum destino se pode imaginar de mais duro que o do animal de rapina, perseguido deserto afora pelo mais acuciante tormento, raramente satisfeito e de uma satisfação que logo se torna sofrimento, na luta dilacerante com outros animais e através de uma avidez e saturação causadoras de asco. Agarrar-se à vida de forma tão cega e insensata, sem nenhuma recompensa maior, distante de saber que e por que se é assim condenado, mas ansiando exatamente por essa condenação como se fosse por uma felicidade, com a estupidez de um triste desejar – isto é ser animal. (SE 5)

Nesta terrível natureza reconhecer-se-á facilmente a hobbesiana *guerra de todos contra todos*, mas será talvez de Schopenhauer que ela mais se aproxima; nomeadamente, da concepção schopenhaueriana da natureza meramente animal, com a única diferença de que, em Nietzsche, também o homem está aí incluído. Apenas o processo civilizatório, depreende-se do recém citado fragmento 9 [125], é capaz de romper o círculo no qual a vida

humana, como a de qualquer animal, esgota-se miseravelmente no violento e diuturno esforço para manter-se simplesmente existindo, carecendo, por isso mesmo, não apenas de qualquer valor, mas também de qualquer sentido. Mas o definitivo triunfo da civilização sobre a terrível *verdadeira natureza* – sugerem-nos textos como *O Estado Grego* e *A disputa de Homero* –, só se completa quando o *trabalho* finalmente substitui-se à renhida luta pela vida como novo meio garantidor da existência humana. Nietzsche não se esforça em ocultar o caráter violento de que se reveste tal substituição, ou seja, o fato de que ela só se dá na medida em que a sociedade se decanta piramidalmente em camadas, das quais as mais numerosas são coagidas a abraçar a disciplina do trabalho por imposição de camadas minoritárias que disso se beneficiam¹². Mas a exploração social lhe parece justificada em virtude daquilo que possibilita: ao prover, de forma duradoura e eficaz as condições materiais básicas à existência humana, o trabalho permite, pelo menos àqueles que dele se isentam, que a energia vital não mais se esvaia sem resto na mera perpetuação da vida. E a este excedente de força, deve-se o surgimento da arte e da cultura: “A arte...” diz o *Nachlass* “...é a força livre e excedente de um povo, que não é desperdiçada na luta pela existência. Aqui se patenteia a cruel realidade de uma cultura – na medida em que ela constrói seus arcos de triunfo sobre a servidão e aniquilação. (FP de 1870 - 1871, 7 [18]).

Percebe-se que a *arte* é pensada aqui, não segundo o sentido corrente do termo, mas como caráter essencial do todo movimento pelo qual a vida se destaca do mero cuidado com sua própria perpetuação e, por isso mesmo, como elemento seminal da cultura. O mesmo ocorre no fragmento 23 [81], onde se diz que: “...O belo e a arte têm raiz na criação direta das mais numerosas e variadas formas de prazer. O homem sobrepassou a fronteira animal de um tempo de cio; isto ele mostra no caminho da invenção de prazeres.” (FP de 1876 - 1877, 23 [81]). Precisamente nesta invenção de novos prazeres, a força ociosa, deixando de acomodar-se aos fundos leitos que a natureza havia sulcado para seu escoamento, cria novos objetos em que satisfazer-se, novas trilhas por onde extravasar-se. E neste extravasamento criativo tem origem a *cultura*, como região da existência em que a vida liberta-se da maldição de resumir-se apenas ao esforço de perpetuar-se. Apenas nesta região eximida pode ela manifestar-se tanto como puro gozo de si mesma

¹² Cf., por exemplo, CP. p. 767 e seguintes (KSA 1).

quanto como espelhamento de si mesma: apenas agora pode ela voltar-se sobre si e inquirir-se sobre seu sentido e seu valor. Por isso, constitui-se a cultura em ambiência unicamente na qual a vida pode adquirir um caráter propriamente humano. Ou, para colocá-lo segundo nossos resultados anteriores: o surgimento da cultura coincide com o processo pelo qual o excesso de força vital trazido pela socialização dá origem a uma nova forma de existência: a humana.

Mas a cultura não é apenas o elemento em que se cria e desenvolve a vida humana: é também instância internamente formadora do homem, determinante de uma configuração particular do fenômeno humano, de tal forma que o surgimento de cada uma das culturas dos diferentes povos corresponde a uma formação original, a um novo nascimento do homem. Tais múltiplos nascimentos descortinaram diante de um jovem Nietzsche um espetáculo sumamente interessante para o qual Schopenhauer, mercê de sua concepção idealista de homem, não teve olhos. Na profusão dos tipos humanos nas diversas culturas, em que Schopenhauer vê apenas a reiteração da idéia do homem, Nietzsche vê a prova cabal de que inexiste qualquer *ideia* – qualquer essência imutável – do homem; vê, não um punhado de variações sobre um único tema, mas o perfilar-se de uma luxuriante coleção de *tipos humanos* heterogêneos e irreduzíveis, admiráveis exatamente por sua singularidade. Em cada uma destas gerações afirma-se a vida como potência criadora de novas formas de existência, e, durante o tempo em que assim ela se comporta, ecoa na cultura o profundo sim que ela diz a si mesma, que nada mais é que o reflexo do prazer que inevitavelmente acompanha o ato criador.

Mas o tempo das *culturas originais fechadas de povos*, como reconhece Nietzsche em *Humano, demasiado humano*, passou irreversivelmente (cf. HH I 23 e 248), e a partir de então a antiga pletora dos *tipos humanos* por elas gerados deve ceder lugar ao espetáculo apenas aparentemente mais modesto da *História Universal*. Aqui também se revela a profunda diferença de perspectiva entre os dois pensadores. Pois enquanto Schopenhauer, em sua luta contra a teleologia histórica, vê na história apenas o enfadonho reprisar dos caracteres em que a ideia da humanidade se deixa ler, Nietzsche, sem deixar de rejeitar qualquer concepção teleológica, nela vê o mais fascinante espetáculo já ocorrido e ainda em curso sobre a Terra: o lento processo de auto-invenção do homem, o qual torna-se tão mais fascinante justamente por ser teleologicamente indeterminado. É neste processo que se transfigura

e se descarrega a potência criativa de auto-ultrapassamento que caracteriza a vida desde seu fundamento, com a ressalva de que aqui não se trata mais de mera perpetuação do que já existe, mas sim de um caminho em direção ao absolutamente inusitado. A filosofia é apenas um elemento deste processo e dele depende: ela pode emulá-lo ou freá-lo, mas, faça uma coisa ou outra, será sempre o reflexo de tendências muito mais profundas que o atravessam.

A possibilidade da criação de novas e superiores formas de existência humana é um pressuposto subjacente a toda produção de Nietzsche: é ela que anima a ideia da superação da cultura socrática por uma nova cultura trágica nascida da música wagneriana, assim como as teorizações sobre o *espírito livre*, como tipo humano superior da cultura moderna, a anunciação profética do *além do homem* e a tentativa de uma *transvaloração de todos os valores*. Na medida em que toda uma fase histórica da cultura se alimenta desta mesma possibilidade criadora, esta será uma fase da cultura que afirma a existência, pois se o ir além de si mesma pertence à essência da vida, *o empenhar-se nesse auto-ultrapassamento é idêntico à sua auto-afirmação*. Sua arte, sua religião, sua filosofia dizem sim ao viver e o justificam, pois são a expressão de uma dionisíaca “...força transbordante e prenhe de futuro...” – felicíssima imagem em que plenitude, dor, prazer, criação e afirmação da vida se tornam palpavelmente indissociáveis. Mas tal *preenhez de futuro* pode expressar-se não apenas como uma “exigência de mudança e devir”, porém também como exigência de um *destruir* (GC 370)¹³. Pois, apesar de ser a História a contínua moldagem do homem a partir da argila bruta dos instintos, não se pode evitar que o vento dos séculos resseque precocemente a estátua. Ao mesmo tempo em que o homem se complexifica, enrijecem-se as estruturas mais fundas que lhe conferem forma, dificultando cada vez mais que qualquer coisa de novo possa ser criada a partir dele. À criação pertence, portanto, necessariamente o destruir: é preciso quebrar as estruturas rígidas em que se paralisaram as forças criativas, a fim de liberá-las para novos projetos. Por isso, o homem dionisíaco, o “mais rico em plenitude de vida” pode e deve permitir-se o “luxo do destruir, do dissolver, do negar”, pois experimenta o “...transbordamento de forças geradoras e fecundantes, que permite, a partir de todo deserto, criar um pomar exuberante” (GC 370).

¹³ Das Verlangennach Zerstörung, Wechsel, Werden kann der Ausdruck der übervollen, zukunftschwangeren Kraft sein (mein terminus ist dafür, wie man weiss, das Wort dionysisch⁴). GC, loc. cit.

Mas, a cada século que passa, requer-se mais energia para realizar este trabalho destrutivo, de modo que o *artista dos mundos*, para retomar a expressão do jovem Nietzsche, tem razão em se perguntar se após isso ainda lhe sobrarão forças para criar. E na medida em que os obstáculos à criação suplantam o poder das forças criativas, sobrevém o fastio, o desgosto com a existência, a vontade de nada, que não se confunde com um desejo de cessação da existência, mas simplesmente com uma renúncia ao criar. Pois, se o estado saudável da vida é o do auto-ultrapassamento, então o próprio *estacar* (*das Stehenbleiben*)¹⁴, a recusa ao ir adiante, já é sintoma de doença e decadência. Assim, o diagnóstico de um momento da cultura requer a auscultação de suas principais realizações a fim de que se perceba se aquilo que as criou terá sido "...o desejo do paralisar, do eternizar, do ser..." ou "...o desejo de destruição, de mudança, do novo, de futuro, de vir-a-ser..." (GC 370). No segundo caso tem-se a afirmação da vida, no primeiro, sua negação. Que esta negação se tenha tornado manifesta e explícita na filosofia de Schopenhauer é para Nietzsche nada mais que o sintoma de um supremo impasse criativo, de um momento em que a estagnação se impôs como última alternativa e como sedução de um descanso final.

Referências

- BANDEIRA, M.. **Alguns poemas traduzidos**. Rio de Janeiro, Editora José Olympio, 2007.
- BEHLER, E.. **Die Auffassung des Dionysischen durch die Brüder Schlegel und Friedrich Nietzsche**, Nietzsche-Studien 12, p. 335-354, 1983.
- FREZZATI, W.. **Nietzsche contra Darwin**, São Paulo, Discurso Editorial, 2001.
- GOEDERT, G.. **Nietzsche und Schopenhauer**, in *Nietzsche-Studien*, Berlin, n. 7 (1), p. 1-15, 1978.
- HÖLDERLIN, F.. **Hyperion**. Kehl, SWAN Buch-Vertrieb, 1993.
- NIETZSCHE, F.. **O Nascimento da Tragédia**, São Paulo, Cia das Letras, 1992.

¹⁴ Cf. GM, Prefácio 5

NIETZSCHE, F. **Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe**, edição de Colli e Montinari, Berlin, de Gruyter, 1980.

SCHOPENHAUER. Die Welt als Wille und Vorstellung I, in: **Schopenhauers Sämtliche Werke**, hrsg. von Paul Deussen. München, Piper Verlag, 1911a.

NIETZSCHE, F. Die Welt als Wille und Vorstellung II, in: **Schopenhauers Sämtliche Werke**, hrsg. von Paul Deussen. München, Piper Verlag, 1911b.

NIETZSCHE, F. **O mundo como Vontade e como representação I**. Tradução de Jair Barboza. São Paulo, Editora Unesp, 2005.

Recebido: 02/03/2014

Received: 03/02/2014

Aprovado: 20/03/2014

Approved: 03/20/2014