




ESTUDOS NIETZSCHE

VOL. 14 - N. 1 ISSN 2179-3441

A crítica de Nietzsche à negação da vontade de Schopenhauer enquanto manifestação da decadência

Nietzsche's critique of Schopenhauer's denial of the will as a manifestation of decadence

Maurício Pan 

Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)
Florianópolis, SC, Brasil
Contato: mauricio.aigner.pan@gmail.com

Resumo:

Este artigo visa apresentar as críticas de Nietzsche à moralidade schopenhaueriana, na sua proposta de negação da vontade, enquanto manifestação da decadência. Com efeito, a mais contundente objeção que Nietzsche fará à moralidade de Schopenhauer diz respeito à consideração da moralidade como juízo de valor, no qual a negação da vontade se apresenta como uma manifestação da decadência, pois na fase final de sua produção filosófica a negação da vontade aparece como um juízo de valor proveniente de uma formação vital enfraquecida e fisiopsicologicamente adoecida. Desta maneira, as críticas de Nietzsche à negação da vida e da vontade em Schopenhauer que serão apresentadas se inserem no contexto da moralidade enquanto juízo de valor, na qual a doutrina schopenhaueriana da negação da vontade surge como sintoma de uma formação vital *décadent*.

Palavras-chave: Nietzsche. Schopenhauer. Negação da vontade. Décadence.

Abstract:

This article aims to present Nietzsche's criticism of Schopenhauer's morality in his proposal of the denial of the will as a manifestation of decadence. In effect, the most compelling objection Nietzsche provides against the morality of Schopenhauer is related to the consideration of morality as a judgment of value, in which the denial of the will presents itself as a manifestation of decadence, because in the final stage of his philosophical production the denial of the will appear as a judgment of value that springs from a weakened and physiopsychologically diseased vital condition. Therefore, Nietzsche's criticisms of to the denial of life and will as they appear in Schopenhauer's philosophy are presented within the context of morality as a judgment of value, in which the Schopenhauerian doctrine of the denial of the will emerges as a symptom of a *décadent* vital formation.

Keywords: Nietzsche. Schopenhauer. Denial of the will. Décadence.

A negação da vontade como eixo da filosofia de Schopenhauer

Dentre as críticas que Nietzsche faz a Schopenhauer, ressalta-se que a máxima negação da vontade na renúncia é apenas uma forma velada de dar vazão aos próprios interesses. O sábio de Frankfurt entendia o estado de negação da vontade do asceta como a consumação de um estado de desinteresse para com a própria condição que vinha se tornando cada vez mais intenso desde a sua forma inicial através da contemplação estética, passando pela fase intermediária da supressão do egoísmo no fenômeno do verdadeiro amor (*Agapé*), para então culminar na profunda indiferença quanto à própria condição, ou seja, na mortificação da vontade ascética. Nesse sentido, o silenciamento da vontade é um elemento fundamental dentro da filosofia schopenhaueriana e que pode ser identificado gradativamente dentro das esferas de sua filosofia, seja na estética, na ética ou na própria ‘ordem da salvação’ (*Heilsordnung*), em que a própria intensificação da negação da vontade é uma das causas responsáveis pela transição de uma esfera à outra.

Dessa forma, chega-se ao ponto de redenção através de uma intensificação da negação da vontade, em que o desinteresse para com a própria condição vai se tornando mais intenso até se tornar completo no ascetismo¹. Assim, a negação da vontade não é apenas a consumação de um estado perfeitamente desinteressado, mas é também oriundo de uma gradativa intensificação do desinteresse para consigo mesmo e para com a vida, de modo que os profundos sofrimentos e o autoconhecimento da vontade enquanto autodilaceradora, que conduzem o santo ao ascetismo, vão intensificando seu desinteresse até que esse seja capaz de promover a negação da vontade, em que se torna livre de seu ímpeto volitivo, a ponto de, em última instância, “[...] essa autoabnegação, essa mortificação da vontade própria”² redimi-lo. Segundo Ruffin (2012), a própria clareza de consciência (*Besonnenheit*)³, que consiste numa relação epistêmica com o mundo, possui seu correlato prático na medida em que nela o ímpeto volitivo é silenciado e, com isso, a efusão e turbulência da afirmação da vontade dá lugar a uma tranquilidade serena destituída do afã volitivo⁴.

Em linhas breves, é a autoabnegação que conduz à completa negação da vontade na resignação. Ora, assim como no caso da negação da vontade individual na

¹ Portanto, assumimos que a vontade pode ser gradualmente enfraquecida e silenciada até que chegue à sua completa viragem no fenômeno dos santos e ascetas. Margit Ruffing (2001) é outra autora que defende essa posição.

² SCHOPENHAUER, 2015a, p. 445.

³ “[...] was Schopenhauer „Besonnenheit“ nennt: Besonnenheit meint Erkenntnisbedingung und Kennzeichen der menschlichen Moralität” (RUFFING, 2012, p. 225). “O que Schopenhauer chama de “Besonnenheit”: *Besonnenheit* significa condição de conhecimento e sinal distintivo da moralidade humana.”

⁴ O que faz com que a negação da vontade, isto é, seu silenciamento e enfraquecimento, seja *identificável*, em todas as esferas da filosofia schopenhaueriana, seja na epistemologia, na estética, na ética ou na redenção.

compaixão, isto é, do egoísmo, que Nietzsche (A 7) havia objetado que de forma alguma constituía uma situação em que o agente se encontrava desinteressado para consigo mesmo quando da realização das ações compassivas, agora, num estágio mais avançado da negação da vontade, o filósofo solitário trará as mesmas objeções, isto é, de que o asceta permanece interessado nele mesmo quando atinge a negação da vontade.

Ao observar o pensamento único de Schopenhauer⁵, no que toca à sua moral da compaixão e, também, na redenção do asceta, encontramos um distintivo sinal que torna todos esses elementos (inclusive a estética, se regredirmos mais) de sua filosofia comunicados entre si⁶. Este sinal distintivo que sua estética, sua ética e o ápice de sua filosofia carregam é a negação da vontade⁷. Embora essa se manifeste apenas gradativamente em cada um destes estágios, sendo inicial e incipiente no contemplador estético, intermediário no homem compassivo e consumado no asceta redimido, é notório que o eixo que norteia todos esses grandes e valiosos estados que o ser humano pode alcançar é a negação da vontade. Respectivamente compreendidos, o estado estético, o ético e o da redenção são mesmo os mais louváveis estados que o ser humano pode atingir, de forma que Schopenhauer honra-os como negadores da vontade. Assim, haveria uma união das esferas filosóficas de Schopenhauer em torno de um ponto. Segundo Maria Lúcia Cacciola, “o ponto de vista estético liga-se, pois, intimamente ao ponto de vista ético, referindo-se ambos à negação do fenômeno da vontade.” (CACCIOLA, 1994, p. 164).

Dessa maneira, para Nietzsche (CI V, 5), Schopenhauer estava agindo segundo os valores decadentes e niilistas da depreciação da vida quando elegeu como marco distintivo dos grandes estados da condição humana a negação da vontade⁸; Schopenhauer havia louvado nesses estados a negação da vontade. O maior e mais significativo acontecimento no qual está envolvido o ser humano é o de negação da vontade, pois é através desta que o homem se torna redimido de sua existência:

[...] que o grande e mais significativo acontecimento que o mundo pode exibir não é o conquistador do mundo, mas o ultrapassador do mundo; portanto, em realidade, nada senão a tranquila e despercebida conduta de vida de uma pessoa que chegou àquele conhecimento em virtude do qual renuncia e nega a Vontade de vida, esta que em tudo o que se esforça e a tudo que preenche e impulsiona, cuja liberdade apenas aqui, só nele, entra em cena, pelo que sua conduta é precisamente o contrário da conduta ordinária. (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 447).

⁵ SCHOPENHAUER, 2015a.

⁶ COVIELO, 2006, p. 8.

⁷ O que de uma forma bastante feliz, Coviello chama de seu “vaso comunicador”. Coviello, 2006, p.8.

⁸ “Niilismo é simplesmente um novo termo para uma ideia antiga, encapsulada significativamente na ‘terrível sabedoria de Sileno’: a visão de que é melhor não ser do que ser, a ‘vontade de nada’.” (REGINSTER, 2006, p. 121).

Com efeito, o ser humano é a mais alta manifestação da vontade de vida, pois é nele que se torna possível o autoconhecimento da vontade, de modo que assim possa livremente negá-la em si mesmo. Atingir tal estado, que no caso da santa Redenção é bastante raro e difícil de alcançar, é a saída máxima para uma existência atormentada pela vontade de vida. Como esse estado é de difícil acesso, e em verdade, restrito a alguns eleitos, a negação da vontade, mesmo quando não é consumada completamente, como no caso da contemplação estética e dos atos de compaixão, tem significativo valor, já que é mais acessível à maior parte da humanidade. Assim, em seus graus de menor intensidade, a negação da vontade através da estética e da ética não apenas servem como estados de passagem que anseiam por uma supressão da vontade ainda mais consumada, possuindo valor neles mesmos, já que esses estados são mais acessíveis a uma maior quantidade de seres humanos. Dessa forma, embora o maior e mais significativo acontecimento, o mais louvável estado no qual seria desejável estar, seja o de completa negação da vontade, a partir do qual o homem se torna redimido de sua existência penosa, e esses estágios antecedentes sejam estágios de transição para a máxima negação, Schopenhauer sabe que não é possível esperar que todos os seres humanos atinjam esse estado de magnificência, muito menos exigi-lo e pregá-lo, embora louve-o incondicionalmente. “Salvação verdadeira, redenção (*Erloesung*) da vida e do sofrimento, é impensável sem a completa negação da vontade.” (SCHOPENHAUER, 2015a, p. 461). Deste modo, os estágios iniciais e intermediários da negação da vontade, na estética e na ética, possuem significativo valor, pois neles a negação da vontade, através da qual o ser humano livra-se dos seus sofrimentos individuais e da opressão dos próprios apetites, é atingível numa medida mais acessível.

Deve-se recordar do terceiro livro que a alegria estética no belo consiste em grande parte no fato de que nós, ao entrarmos no estado de pura contemplação, somos por instantes libertos de todo querer, isto é, de todos os desejos e preocupações: por assim dizer livramo-nos de nós mesmos, não somos mais o indivíduo que conhece em função do próprio querer incansável, correlato da coisa isolada, para o qual os objetos se tornam motivos, mas somos o sujeito eterno do conhecer, correlato da Ideia, purificado de vontade: sabemos que tais momentos em que somos libertos do ímpeto furioso da vontade, e por assim dizer, nos elevamos acima da densa atmosfera terrestre, são os mais ditosos que conhecemos. (SCHOPENHAUER, 2015b, p. 452, 453).

A crítica de Nietzsche à negação da vontade de Schopenhauer como manifestação da *décadence*

Nesse sentido, como apontado, em Schopenhauer, as grandes instâncias de possibilidade de ação humana são permeadas pela negação da vontade.

Assim, por interpretar as “formas mais exuberantes da vida” como a arte, o heroísmo moral, a genialidade, a beleza, como uma manifestação da negação da vontade, portanto, como uma depreciação da vida (CI IX, 21), Schopenhauer, embora ateu, permanece na esteira niilista da tradição cristã. Tal é o caso, pois justamente as imponentes formas de autoafirmação da vontade de vida são reinterpretadas por Schopenhauer num sentido niilista – *e portanto também cristão* (CI IX, 21), como caminhos que levam à negação da vontade, isto é, à redenção. Sendo assim, Schopenhauer permanece na esteira cristã pois confere o mesmo valor niilista a todas as grandes instâncias da autoafirmação da vida e da vontade, justamente como houvera feito a desvalorização cristã da vida.

É nesse sentido que se pode entender por que, para Nietzsche, Schopenhauer é “[...] apenas o herdeiro da tradição cristã.” (CI IX, 21), já que o ideal a ser louvado, a negação da vontade que aparece em todas as grandes instâncias de sua filosofia, é aquele no qual os instintos mais fundamentais da vida e o próprio querer mesmo são negados, e a moral aparece como uma supressão dos instintos e das pulsões (*Triebe*) que constituem a vida, ou seja, a moral corresponde à própria antinatureza. Com efeito, segundo Nietzsche (CI IX, 21), após a religião do cristianismo, a filosofia de Schopenhauer é “[...] a maior falsificação de moedas psicológica que já houve na história”. Neles, ocorre uma tal inversão de valores que faz com que os mais nobres e louváveis momentos da vida sejam interpretados de forma niilista, como meros momentos de supressão da vontade ou mesmo como passagens para a negação da vontade. Schopenhauer, embora ateu, compartilha da herança cristã, pois, essencialmente, como ele próprio o afirma, põe-se em concordância com a doutrina ética do cristianismo, que na visão nietzscheana significa:

Colocar *de cabeça para baixo* todas as valorações – isto é o que tiveram de fazer! E destroçar os fortes, debilitar as grandes esperanças, tornar suspeita a felicidade da beleza, dobrar tudo que era altivo, viril, conquistador, dominador, todos os instintos próprios do mais elevado e mais bem logrado tipo “homem”, transformando-os em incerteza, tormento de consciência, autodestruição; mais ainda, converter todo amor às coisas terrenas e ao domínio sobre a terra em ódio a tudo terreno – *esta* foi a tarefa que a Igreja se impôs e teve que se impor, até que, em sua estimativa, “extramundano”, “dessensual” e “homem superior” se fundiram *num só* sentimento. (BM 62)

Schopenhauer é o herdeiro da tradição cristã pois continua a pregar a doutrina que unifica o estado máximo alcançado pelo homem, o “homem superior”, com o “extramundano” e com o “dessensual” (BM 62). Seguindo na esteira investigativa nietzscheana, devemos nos perguntar pela genealogia da negação da vontade em Schopenhauer, até que ela se torne o máximo dos valores. Nietzsche deu a entender, em *O anticristo*, que era a hostilidade de Schopenhauer à vida que o fez louvar a compaixão⁹. Da mesma forma, compreendemos que a negação da vontade constituía

⁹ AC 7.

um elemento fundamental da moral da compaixão de Schopenhauer, ao menos na medida em que era necessária uma negação forte o suficiente para que ela não mais se tornasse *afirmativa* no indivíduo. Avançando um passo mais, devemos reconhecer, ainda, que a razão para que Schopenhauer fosse hostil a vida era o fato de ser constituído através de uma vitalidade declinante, que fazia parte de uma curva da vida que percorria um movimento descendente, sendo fisiopsicologicamente constituído a partir de uma vontade de poder fraca¹⁰. “Na vida real há apenas vontades *fortes e fracas*” (BM 21)¹¹. Pois bem, para que fosse forçado a assumir os valores decadentes, era necessário que Schopenhauer fosse constituído por uma vontade fraca e que nela deveríamos encontrar a origem do louvor à negação da vontade pelo filósofo.

Assim, a máxima valorização de posturas e ideais humanos que se contrapõem à vida, visando minar os seus fundamentos mais fundamentais, promover a renúncia ao mundo e aos sentidos, bem como tudo o que possa promover um apego à existência terrena é um efeito do desprezo e da hostilidade para com a própria vida e seus meios, e na base desses, por sua vez encontra-se a própria vida já cansada, derrotada e uma vontade fraca.

Ao falar de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida: a vida mesma nos força a estabelecer valores, ela mesma valora através de nós, ao estabelecermos valores... Disto se segue que também essa *antintureza de moral*, que concebe Deus como antítese e condenação da vida, é apenas um juízo de valor da vida — de qual vida? de qual espécie de vida? — Já dei a resposta: da vida declinante, enfraquecida, cansada, condenada. A moral, tal como foi até hoje entendida — tal como formulada também por Schopenhauer enfim, como “negação da vontade de vida” —, é o instinto de *décadence* mesmo, que se converte em imperativo: ela diz: “pereça!” — ela é o juízo dos condenados... (CI V, 5).

Levando em conta que os juízos de valor acerca da vida, incluindo aqueles de que ela não devesse existir¹² ou mesmo de que ela só poderia ser justificada enquanto fenômeno estético,¹³ não podem ser verdadeiramente apreciados, pois enquanto participantes da própria vida, somos irrevogavelmente parciais em nossas avaliações, já que apenas emitimos uma avaliação que é decorrente de nossa perspectiva frente à vida e ao mundo, o que não nos capacita para sermos juízes do mundo e pesá-lo definitivamente quanto ao seu valor. Na emissão de respectivos juízos, apenas assinamos uma velada confissão de nossas condições mais íntimas.

¹⁰ REGINSTER, 2006.

¹¹ “As we have already indicated, Nietzsche’s good and bad are, respectively, life-enhancement and life-denial.” (MAY, 2002, p. 54).

¹² Essa foi a rota principal do pessimismo de Schopenhauer e da *Pessimismus-streit*, endossado principalmente por Eduard Von Hartmann, Philipp Mainländer, Julius Bahnsen, Olga Pluemacher e Agnes Taubert (BEISER, 2016).

¹³ Tese de *O nascimento da tragédia* de 1872.

No fim das contas, uma condenação da vida por parte do vivente é apenas o sintoma de uma espécie determinada de vida: a questão de saber se com razão ou não sequer é levantada. Deveríamos assumir uma posição *fora* da vida, e, por outro lado, conhece-la tão bem quanto um, quanto muitos, quanto todos que a tenham vivido para poder chegar a tocar no problema do *valor* da vida: razões suficientes para compreender que esse problema é inacessível para nós. Quando falamos de valores, falamos sob a inspiração, sob a ótica da vida. (CI VI, 5).

Assim, a máxima valorização da negação da vontade, enquanto consequência direta de uma tenaz condenação da vida (pois em Schopenhauer vontade é vontade de vida [*Wille zum Leben*]), não entra em consideração senão como sintoma de um próprio gênero de vida que revela a sua própria condição de vivente através de suas avaliações morais e da ordem arranjada da sua tábua de valores, de como seus valores se encontram medidos e pesados: “em suma, também as morais não passam de uma *semiótica dos afetos*” (BM 187). Considerando que a oposição aos instintos é levada a cabo por nada além de “uma ou mais paixões” (BM 117), deve-se colocar na base da motivação em condenar as paixões fundamentais da vida também uma específica configuração pulsional e instintiva. Como Nietzsche reiteradamente insiste, trata-se fisiopsicologicamente de uma vontade declinante, que é essa ordem na qual a hierarquização pulsional se encontra tão desagregada a ponto de condenar-se a si mesma, pregando assim a moral como antinatureza¹⁴. Para que os valores da negação da vida sejam sumamente louvados, é necessário então que quem os emita sejam indivíduos condenados. Eles fazem da própria condição de decadentes um imperativo que deve ser seguido universalmente pelos homens na medida em que transformam a sua condição fisiopsicologicamente adoecida em cânone moral.

Crítica da moral de décadence. — Uma moral “altruísta”, uma moral em que o egoísmo se *atrofia* — é, em todas as circunstâncias, um mau indício. Isto vale para o indivíduo, isto vale especialmente para os povos. Falta o melhor, quando o egoísmo começa a faltar. Escolher instintivamente o que é prejudicial *para si*, ser *atraído* por motivos “desinteressados” é praticamente a fórmula da *décadence*. “Não buscar *sua própria vantagem*” — isto é apenas a folha de parreira moral para cobrir um fato bem diferente, ou seja, fisiológico: “Não sou mais capaz de *encontrar* minha vantagem”... Desagregação dos instintos! O ser humano está no fim, quando se torna altruísta. Em lugar de dizer ingenuamente “eu não valho mais nada”, a mentira moral diz, na boca do *décadent*: “Nada tem valor — a *vida* não vale nada”... Um tal juízo é sempre um grande perigo, tem efeito contagioso — em todo o terreno mórbido da sociedade ele rapidamente prolifera em tropical vegetação de conceitos, ora como religião (cristianismo), ora como filosofia

¹⁴ “A fraqueza ela mesma não é decadência, mas é uma fonte da decadência, e a mais extrema forma da decadência é o niilismo. A ideia de que há um outro mundo metafísico para além deste é uma manifestação de fraqueza: ‘Insight geral: é o instinto do cansaço da vida, não aquele da vida, que criou o ‘outro mundo.’ Consequência: filosofia, religião e moralidade são sintomas da decadência’ (WP 586).” (REGINSTER, 2006, p. 251)

(schopenhauerismo). Os miasmas de uma tal floresta de árvores venenosas, nascidas da putrefação, podem envenenar a *vida* durante séculos, durante milênios... (CI IX, 35).

Da sua condição de fraqueza vital, o decadente pretende fazer um imperativo moral. Quando ele diz que ‘a vida não vale nada’, como na verdade se trata de um juízo de valor acerca da vida, que conta apenas como sintoma da própria condição vital, o decadente apenas confessa a sua própria condição enquanto degenerado, que seria mais digna de ser posta ingenuamente como “*Eu não valho nada*”. Desta maneira, como os juízos morais entram em consideração apenas como sintomas nos quais a própria condição do avaliador é refletida¹⁵, a verdadeira origem dos valores depreciativos da existência deveria ser desmascarada. “Não! o ser humano deveria ser *outro!*”... Ele sabe até como este deveria ser, esse mandrião e santarrão; ele desenha a si próprio no muro e diz “*ecce homo!*”...” (CI V, 6)

Para Nietzsche (CI VI, 5), o processo de avaliação dos juízos morais não passa mais pelo critério de avaliação de sua verdade ou falsidade, já que o problema do valor da vida é inacessível no que diz respeito à sua veracidade. Desta forma, o critério passa a girar em torno da vida, já que é a própria vida tipificada quem emite as avaliações morais. Assim: “Quem não só compreende a palavra ‘dionisíaco’, mas se compreende nela, não necessita de refutação de Platão, do cristianismo ou de Schopenhauer – *fareja a decomposição...*” (EH IV, 3).

Junto com Schopenhauer, a filosofia de Platão e o cristianismo¹⁶ concordam no que há de essencial em seus pensamentos diretivos, isto é, todos eles desvalorizam o mundo das aparências em prol de uma outra realidade situada numa esfera para além do próprio mundo terreno que é alcançado a partir de uma postura ética de negação da própria existência terrena e material (EH IV, 3).

No entanto, como as avaliações morais da filosofia platônica, do schopenhauerianismo e do cristianismo, que são o “[...] germe a partir do qual cresceu a planta inteira” (BM 6), não passam de juízos de valor acerca da própria vida, a saber, juízos que lhes são hostis, e os juízos de valor acerca da própria vida apenas entram em consideração como sintomas da própria organização vital, que nesse caso é adocida e fraca, não será por meio de uma refutação ou de uma confutação lógica que serão rejeitados as éticas acima mencionadas, não é através de uma verificação se seus projetos “correspondem” para com a realidade subjacente. Schopenhauer, Platão e o cristianismo são identificados pelo seu “cheiro”, que é de putrefação, e então são rejeitados de imediato (EH IV, 3). O que Nietzsche (EH IV, 3) quer dizer é que neles uma vontade que é *forte* se sente imediatamente repelida pelas avaliações produzidas pelo fraco, de modo que sente mesmo desprezo pelas suas valorações. Nisso, não há uma avaliação lógica da natureza de suas considerações; elas são medidas e avaliadas, antes, como efeitos de *que* tipo de condição vital da

¹⁵ JASPERS, 1963 p. 219.

¹⁶ Que Nietzsche entende como “platonismo para o povo.” (BM I).

qual partiram. Para uma natureza que é dionisíaca, por exemplo, absolutamente forte, e que não vê na destruição e no sofrimento da vida nenhuma objeção contra à vida, a hostilidade e o desprezo para com a vida que é refletido nos juízos morais do degenerado é imediatamente rejeitada pelo *desprezo* com qual o homem forte desmascara a hipocrisia das avaliações morais do decadente, na medida em que torna desvelada a mentira que esse tenta produzir ao transformar sua fragilidade vital em virtude.¹⁷ Sondando a natureza do negador da vida, o homem dionisíaco descobre apenas que é a sua fraqueza, seu estado de condenado e de fracassado que o torna hostil para com a vida, e que vai mais além na sua hipocrisia, tentando transformar a sua falta de valor – “*Eu não valho nada*” (CI IX, 35) – em virtude. É *nessas bases* que o negador da vida é rejeitado pelo homem dionisíaco, segundo Nietzsche; ele “*não necessita de refutação*”. (EH IV, 2)

Da mesma maneira, seguindo a interpretação nietzscheana, se os sistemas filosóficos de Platão ou Schopenhauer podem ser confutados, a pessoa dos mesmos permanece invulnerável às refutações filosóficas, mas é nela que se encontra a origem de seus sistemas. Assim, Schopenhauer não é confutado lógica ou filosoficamente¹⁸, mas fisiologicamente, pois o autor permanece por trás de suas considerações como uma vontade *fraca*. Schopenhauer é, no entanto, imediatamente rejeitado enquanto *décadent*, numa rejeição que antecipa todas as considerações filosóficas¹⁹ e já as torna supérfluas, pois, ao invés de admitir sua particular falta de valor, o negador da vontade de vida tenta fazê-la passar por virtude, o que aos olhos (ou narizes) do “*psicólogo sem igual*”²⁰ (EH III, 5),²¹ chega a exalar um cheiro imediatamente repugnante que já é suficiente para ser posto de lado.

Juntamente com a negação da vontade, que aparece na filosofia schopenhaueriana como valor dos valores e a mais digna condição na qual é possível estar, a qual é decorrente de um desprezo para com a vida, aparecem suprimidos nela também os desejos e apetites da própria vontade. As inclinações mais intensas da vontade, incluindo a sexual, a mais poderosa delas, sendo também o momento

¹⁷ Leiter sintetiza da seguinte maneira a inversão de valores em moral dos fracos: “1 sua impotência se torna ‘bondade de coração’; 2 sua baixeza ansiosa se torna ‘humildade’; 3 sua ‘inofensividade’ e seu ‘esperar na porta’ se tornam ‘paciência’; 4 sua incapacidade de alcançar vingança se transforma em ausência de vontade de se vingar; 5 seu desejo de retaliação se transforma em desejo de justiça; 6 seu ódio ao inimigo se transforma em ódio à injustiça. Em cada caso, portanto, a MSP [moralidade em sentido pejorativo] atribui valor moral à atitude ou ao desejo que se encontra ao lado direito da tradução, dessa maneira, legitimando as verdadeiras atitudes e desejos (do lado esquerdo) da ‘mais baixa ordem’. Nessa legitimização de atitudes e desejos, a MSP, *prima facie*, serve aos interesses daqueles que a possuem.” (LEITER, 2002, p. 125).

¹⁸ Embora Nietzsche não economize suas objeções filosóficas ao antecessor; o que o autor ressalta é que o decisivo para a sua rejeição jaz em outro critério.

¹⁹ Já que as bases das considerações filosóficas se encontram *sempre* num estado fisiopsicológico de seu corpo, ponto ressaltado por Jaspers (1963).

²⁰ “A investigação sobre a natureza e a origem do *ego* constitui uma das tarefas do *psicólogo* Nietzsche; mais precisamente, a tarefa que o distingue como *psicólogo*”. (GIACOIA JUNIOR, 2001, p. 7).

²¹ “Que em meus escritos fala um *psicólogo sem igual* é talvez a primeira constatação a que se chega um bom leitor – um leitor como eu o mereço, que me leia como os bons filósofos de outrora liam o seu Horácio.” (EH III, 5)

máximo de afirmação da vontade, são renunciadas em absoluto no estado de supressão máximo da vontade, de modo que todos os outros desejos humanos que tornam os homens apegados a essa vida terrena e corporal extinguem-se junto com a flama da vontade. O que resta é apenas o que torna o santo ainda vivo, o seu corpo, mas esse, agora já tão fragilizado, prende-o apenas muito tenuamente ainda à existência.

O estado de negação da vontade maximamente consumada é aquele no qual as paixões são suprimidas e aplacadas até onde for possível, tornando-se assim o estado do santo verdadeiramente digno de louvor, já que era a própria vontade com suas infinitas opressões que fazia com que a vida dos homens fosse tão detestável quanto de fato é. Nietzsche (CI V, 2) entende que tal diagnóstico acerca das próprias paixões, ao tomá-las como demoníacos tiranos a ponto de ser necessário desejar se livrar por completo delas, tal como é o caso da negação da vontade absoluta, em que se aspira a uma total supressão do elemento volitivo do homem, é uma consequência de uma vontade fraca que não consegue impor limites a seus próprios componentes instintivos. (CI V, 2). Dessa forma, aqueles que tem a maior necessidade de extinguir as suas próprias paixões, apetites volitivos e sexuais, são aqueles que os possuem de maneira mais desarranjada, já que neles falta uma vontade capaz de impor limites e discipliná-los a ponto de os tornar parte de uma economia pulsional, que ao espiritualizar as paixões é capaz de imprimir “grande estilo” a uma personalidade e também impulsionar a grandes objetivos.

– A Igreja combate a paixão com a extirpação em todo sentido: sua prática, sua “cura” é o castracionismo. Ela jamais pergunta: “Como espiritualizar, embelezar, divinizar um desejo?” – em todas as épocas, ao disciplinar, ela pôs a ênfase na erradicação (da sensualidade, do orgulho, da avidez de domínio, da cupidez, da ânsia de vingança). – Mas atacar as paixões pela raiz significa atacar a vida pela raiz: a prática da Igreja é hostil à vida... (CI V, 1).

Os procedimentos da igreja, em vez de se focarem na disciplinarização das paixões, no seu embelezamento e na sua “divinização”, propuseram-se a extirpá-las por completo. Schopenhauer, que é herdeiro da tradição cristã na medida em que mantém os ideais cristãos negadores da vida, é igualmente alvo da mencionada objeção nietzscheana. Assim, Schopenhauer, para quem Cristo corresponde à negação da vontade de vida,²² através da sua negação da vontade de vida reafirma as mesmas propostas cristãs de extirpação das paixões e do elemento volitivo do ser humano como um todo. O filósofo, assim, em perfeita concordância com a doutrina ética do cristianismo,²³ é também um advogado da extirpação completa das paixões, já que para ele o mais santo estado é aquele no qual todo o sujeito do querer do ser humano, aquele das suas vontades, desejos e apetites, é suprimido por completo.

²² SCHOPENHAUER, 2015a.

²³ Algo afirmado pelo próprio Schopenhauer (2015a).

O mesmo recurso, a mutilação, a erradicação, é instintivamente escolhido, na luta contra um desejo, por aqueles que são muito fracos de vontade, muito degenerados para poder impor-se moderação nele: por aquelas naturezas que têm necessidade de La Trappe, falando por metáfora (e sem metáfora —), de alguma definitiva declaração de hostilidade, de um abismo entre si mesmas e uma paixão. Os meios radicais são indispensáveis somente para os degenerados; a fraqueza da vontade ou, mais exatamente, a incapacidade de não reagir a um estímulo, é ela mesma apenas outra forma de degenerescência. A hostilidade radical, a inimizade mortal à sensualidade é um sintoma que faz pensar: justifica especulações sobre o estado geral de alguém tão excessivo. — Aliás, essa hostilidade, esse ódio atinge seu auge apenas quando tais naturezas já não têm firmeza bastante sequer para a cura radical, para a renúncia ao seu “diabo”. Observe-se a história inteira dos sacerdotes e filósofos, incluindo os artistas: as coisas mais venenosas para os sentidos não foram ditas pelos impotentes, tampouco pelos ascetas, mas pelos ascetas impossíveis, por aqueles que teriam tido necessidade de ser ascetas... (CI V, 2).

O que o autor sugere é que Schopenhauer se encontra naquela categoria dos filósofos que “teriam precisado ser ascetas” sem, no entanto, o serem, isto é, aquela dos “ascetas impossíveis” (CI VI, 3). Com efeito, Schopenhauer, que era dotado de uma furiosa natureza volitiva, esteve longe de praticar o ascetismo, ainda que tenha louvado maximamente tal estado.²⁴ É por essa razão que as coisas mais venenosas dirigidas contra a sensualidade são justamente proferidas por aqueles que não são capazes de disciplinar seus próprios apetites, de modo que o que lhes resta é ansiar pela sua eliminação absoluta. No entanto, para Nietzsche (CI VI, 3), tal aspiração à extinção completa das paixões e da hostilidade, movimento esse absolutamente contrário à vida, é apenas mais uma consequência da degeneração fisiológica dos indivíduos que, ao serem constituídos por uma vontade fraca e declinante, são tiranizados de modo implacável pelas suas paixões. Dessa forma, os decadentes e degenerados aspiram instintivamente à eliminação completa de suas paixões, pois precisam colocar um abismo entre eles mesmos e os próprios impulsos. Por essa razão evidencia-se que a crítica de Nietzsche (CI V, 2) reforça o ponto chave do artigo, a saber, que essa hostilidade para com a sensualidade, e portanto a proposta

²⁴ As considerações filosóficas de Nietzsche sobre Schopenhauer são genealógicas, no sentido de escavar as motivações específicas que fizeram com que o autor assumisse sua posição negadora frente à vida. Nesse sentido, embora insira Schopenhauer num contexto tipológico, onde ele aparece como uma manifestação da *décadence*, é claro que, com isso, Nietzsche almeja atribuir um *peso filosófico à tematização das condições vitais do próprio Schopenhauer*, que, segundo Nietzsche, seriam responsáveis pela sua produção filosófica. Dessa maneira, toda a objeção de Nietzsche contra Schopenhauer *como manifestação da decadência* se insere num contexto onde o elemento principal são justamente as condições nas quais os juízos de valor de Schopenhauer acerca da vida se tornaram possíveis, fazendo com que não houvesse ruptura alguma entre o homem Schopenhauer e suas posições filosóficas; pelo contrário, o esforço genealógico de Nietzsche se esforça em reconduzir todas as avaliações filosóficas às condições vitais nas quais apenas elas se tornaram possíveis. É nesse sentido que Nietzsche fala que a doutrina de Schopenhauer não necessita de uma ‘confutação’ (EH IV, 3).

de se negar a vontade, é, no entanto, apenas uma consequência de já serem fisiologicamente degenerados e de serem constituídos por uma vontade fraca, já que não possuem a capacidade de não reagir aos estímulos, sendo absolutamente tiranizados por eles ao ponto de clamarem por sua total extirpação.

Como Nietzsche pretende tomar partido em favor da vida – como ele mesmo escreve numa carta a Franz Overbeck, de 22 de fevereiro de 1883: “Não! Essa vida! E eu sou o advogado da vida!!” –, ele também se encontra forçado a tecer fortes objeções à doutrina da negação da vontade de Schopenhauer, já que essa tem na sua origem não apenas uma vontade depauperada, mas visa minar ainda mais os pressupostos mais fundamentais da vida e estabelecer os estados antinaturais como os mais santos.

Assim, reafirmando os objetivos do artigo, temos que a mais contundente das objeções que Nietzsche fará à doutrina da negação da vontade de Schopenhauer é que esta promove uma hostilidade para com a vida, tendo, no entanto, a sua fundação na própria vida, contudo, essa forma de vida é uma vida de fraqueza. Como seu objetivo é condenar a fraqueza, já que a origem da hostilidade para com a vida é a própria fraqueza²⁵, Nietzsche reestabelece o critério de avaliação dos juízos morais em torno da vida, de modo que a própria vida se torna para o filósofo o valor dos valores. Nesse sentido, para o filósofo da afirmação da vontade de vida, é necessário considerar que:

Darei formulação a um princípio. Todo naturalismo na moral, ou seja, toda moral *sadia*, é dominado por um instinto da vida — algum mandamento da vida é preenchido por determinado cânon de “deves” e “não deves”, algum impedimento e hostilidade no caminho da vida é assim afastado (CI VI, 4).

Como a moral da antinatureza, isto é, aquela que descreve como virtudes as ações nas quais se encontra um estado de oposição e de distanciamento da vida, e que posiciona como o mais ideal dos estados aquele no qual a natureza mais íntima da vida é suprimida, tal como a negação da vontade de Schopenhauer, é uma moral de degenerescência, uma moral dos doentes e decadentes, a moral que será *sã* e *sadia* será aquela moral naturalizada, isto é, uma moral que se encontra em concordância com a vida nas suas intenções principais, inclusive levará o florescimento da própria vida como critério de aprovação ou reprovação das ações, dos determinados “deves” e “não deves”. Tomando o partido da vontade forte, já que unicamente essa é *sadia* e *sã*, e visando fomentar uma espécie de vida afirmativa e saudável²⁶, o autor rejeita a doutrina schopenhaueriana da negação da vontade nas bases de que essa constitui um procedimento que é hostil à vida, pois o decisivo nessa doutrina da negação da vontade é que ela é proveniente de uma vida que se volta

²⁵ Cf. SCHUTTE, 1986.

²⁶ Cf. CLARK, 2017.

contra si mesma devido à sua natureza adocida²⁷. “Mas sofrer com a realidade significa ser uma realidade *fracassada*...” (AC 15)

Dessa maneira, como em última instância trata-se de que tipo de vontade de poder está se manifestando nos juízos morais de valor, e a própria vontade de poder é caracterizada pela própria autoafirmação e imposição, resta que nas moralidades onde a vontade de poder opõe-se às suas características mais fundamentais, apenas o faz veladamente, já que é a sua natureza declinante que faz com que busque a afirmação através da própria negação. “Onde, de alguma forma, declina a vontade de poder, há sempre um retrocesso fisiológico também, uma *décadence*” (AC 17). O diagnóstico permanece o de que os juízos morais da negação da vontade são plenamente interessados, no entanto, como são provenientes de um estado de adoecimento, já que são fracos, apenas atingem os seus próprios interesses de autopropagação através da negação de si mesmo²⁸. Assim, torna-se fundamental descobrir a origem da corrupção da vitalidade dos indivíduos para que seja possível fomentar uma nova postura frente à vida que não mais seja fundada na condição da fraqueza e da decadência.

A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade – que valores de declínio, valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados. (AC 6).

Disso resulta que o critério das avaliações morais para Nietzsche é centrado na própria vida, já que é ela mesma quem emite todo juízo de valor acerca da vida. No entanto, como a vida não é mais do que “instinto de crescimento, de duração de acumulação de forças, de poder”, (AC 6) toda a moral que se opuser às características mais fundamentais da própria vida, entrando assim em contradição consigo mesma, terá de ser censurada, já que presta serviço à depauperação e à declinação da própria vida. Mas não há nada para além da vida. A vida torna-se o critério último de avaliação dos juízos morais, o valor dos valores, porque ela mesma, na medida em que é interesse em expansão do próprio poder e da própria força, é toda realidade que há; para além da vida nada mais existe (CI V, 5). Assim, o negador da vida que se opõe a ela em função de uma realidade outra, não faz mais do que promover apenas uma condição de vida depauperada, já que essa realidade metafísica outra à qual ele anseia não existe em absoluto.

Observa-se que quando a doutrina da negação da vontade reflete seu anseio por uma realidade que transpõe a natureza terrena, volitiva e pulsional da vida, em função de uma realidade outra destituída dos traços fundamentais da própria vida, a

²⁷ Cf. DANTO, 2005, p. 161.

²⁸ As forças expressam seu interesse no poder através de suas próprias configurações; assim, no forte a força se expressa através do comando, e embora no impotente o meio específico seja o da obediência, ele não deixa de se remeter ao poder. “Obedecer é uma qualidade da força enquanto tal e refere-se ao poder tanto quanto comandar.” (DELEUZE, 1976, p. 21)

única coisa que ela faz é promover e fomentar um estado *da vida mesma* que é “cinzento e frio”, depauperado e doente, já que esse estado outro ao qual se anseia, essa total supressão da vida e de seus instintos fundamentais, a total supressão da aparência, é o limite da própria realidade, não há realidade outra que justamente essa. Assim, o depauperamento da vida em função de uma realidade outra, na medida em que essa outra esfera de existência espiritual não existe em absoluto, é feito única e exclusivamente em função do depauperamento da vida. Com efeito, como o estado de transcendência da vida terrena em função do qual a doutrina da negação da vontade existe, já que essa é nada mais do que um anseio por uma existência purgada dos traços mais fundamentais da vida – como a sensualidade, os apetites e seus elementos pulsionais – não existe, pois como o limite da realidade é a sua própria aparição, a negação e o depauperamento da vida é feito *exclusivamente em função do depauperamento da vida*.²⁹

Considerações Finais

Em conclusão, temos o seguinte diagnóstico: a negação da vontade, que era decorrente de uma hostilidade frente à vida, surge, pois se acredita que haja um estado superior e mais elevado que se torna acessível a partir do momento em que se nega a vida, minando seus instintos mais fundamentais e assim debilitando-a. No entanto, segundo Nietzsche, não existe realidade outra alguma para além da vida, de forma que a debilitação da vida através da negação da vontade é feita *exclusivamente* em prol da debilitação da vida, e não em prol de outro estado purificado qualquer, pois esse estado transcendente e metafísico não existe.

Quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no “além” – *no nada* –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza no instinto – tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa a despertar suspeita. Viver de modo que já não há sentido em viver, *isso* torna-se o sentido da vida. (AC 43)

Com efeito, como esse estado superior não existe, o que se tem é unicamente um “viver *de tal maneira* que viver não tenha mais sentido”. É isso a que a negação da vontade de vida leva. Com isso, o negador da vontade continua afirmando a vontade de vida, mas a vontade que afirma é a vontade fraca e degenerada, a vontade que aspira a se extinguir a si mesma³⁰.

²⁹ O diagnóstico de Nietzsche termina na consideração de que a negação deve ser substituída pela afirmação. “Transmutação, transvaloração significam: 1º) *Mudança de qualidade na vontade de poder*. Os valores, e seu valor, não derivam mais do negativo, e sim da afirmação como tal. Afirma-se a vida em lugar de depreciá-la” (DELEUZE, 1976, p. 81).

³⁰ “[...] a atividade aí é apenas uma reação, a afirmação, um fantasma”. (DELEUZE, 1976, p. 83)

Que significa então o ideal ascético para um filósofo? Minha resposta é – já se terá percebido: o filósofo sorri ao seu encontro, como a um *optimum* das condições da mais alta e ousada espiritualidade – ele não nega com isso “a existência”, antes afirma a *sua* existência, apenas a sua existência, e isso talvez ao ponto de não lhe ser estranho este desejo perverso: *pereat mundus, fiat philosophia, fiat philosophus, fiam!* ... [pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!] (GM III, 7).

Assim, ao contrário do que propunha Schopenhauer, o estado de renúncia e negação da vontade não é um estado propriamente desinteressado, mas é meramente um estado no qual seu ótimo de condições é tornado propício. Schopenhauer “pensa em si mesmo” (GM III, 8), “diz Sim à sua existência e nada mais que a sua existência” (GM III, 7). Os admiradores do ideal ascético, tal como Schopenhauer, não são genuinamente desinteressados. Eles:

Pensam no que lhes é mais indispensável: estar livre de coerção, perturbação, barulho, de negócios, deveres, preocupações; lucidez na cabeça; dança, salto e vôo do pensamento; um bom ar, fino, claro, livre, seco, como é o ar das alturas, em que todo animal torna-se mais espiritual e recebe asas; paz em todos os subterrâneos; todos os cães bem amarrados à corrente; nenhum latido de inimizado e de cerdoso rancor; nenhum verme roedor de ambição ferida (GM III, 8).

O autor insistirá na utilidade que constitui o ideal ascético, já que nele a negação da vontade é o “artifício de conservação da vida” (GM III, 13); no entanto, de uma vida fatigada: “o ideal ascético nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera” (GM III, 13) Dos que teceram odes ao ideal ascético da renúncia da vontade, Schopenhauer destaca-se como o mais proeminente e eloquente deles, no entanto, esse movimento niilista de negação da vida não se encerra em Schopenhauer nem na *Pessimismus-Frage*, mas assola o homem moderno e lhe acompanha desde os mais antigos tempos. Como vemos, o ódio contra a sensualidade encontra em Schopenhauer seu mais admirável veículo: “Schopenhauer é apenas a sua mais eloquente e, tendo-se ouvidos para isso, a sua mais cativante e arrebatadora erupção” (GM III, 7).

Dessa forma, desmascarada a pretensão desinteressada que envolve o ideal ascético, podemos observar o foco de Nietzsche voltando-se para a investigação de qual gênero de vida é de fato interessada em tecer elogios ao ideal ascético. Como Nietzsche reiteradamente observa, é apenas na vida malograda que o ideal ascético torna-se proeminente. Sua origem reside no “Eu não valho nada”, que infelizmente não ingenuamente é admitido dessa forma, mas transpõe a sua própria falta de valor e degenerescência para a canonização da moral:

àquele olhar que é um suspiro! “Quisera ser alguma outra pessoa”, assim suspira esse olhar: “mas não há esperança. Eu sou o que sou: como me livraria de mim mesmo? E no entanto – estou farto de mim!” ... Neste solo de

autodesprezo, verdadeiro terreno pantanoso, cresce toda erva ruim, toda planta venenosa, e tudo tão pequeno, tão escondido, tão insincero, tão adocicado. Aqui pululam os vermes da vingança e do rancor (GM III, 14).

O rancor, a hostilidade para com a sensualidade e para com a vida, bem como aos vitoriosos dessa vida, que é tornado filosofia quando os degenerados se põem a escrevê-la, tem origem no próprio desprezo para com a própria condição. Por causa desse desprezo de si mesmo busca vingar-se contra a vida e seus princípios mais fundamentais. A tarefa do genealogista é justamente descobrir essa origem pérfida do louvor ao ideal ascético, que deriva seu ódio para com a vida a partir do próprio estado de fracassado e condenado. “Sabe-se quais as três palavras de pompa do ideal ascético: humildade, pobreza, castidade.” (GM III, 8) Do instintivo desprezo da sua própria individualidade, por ela ser malograda, gera-se um ódio contra a vida como um todo, por meio do qual é possível se vingar da própria condição de degenerado. Desse ódio para com a vida nascem os ideais ascéticos, que servem para tornar possível justamente esse gênero doente de vida. Esse é o percurso genealógico que Nietzsche opera para desenterrar a origem do elogio do ideal ascético. Onde encontramos o seu derradeiro princípio? Nos seres nos quais a vontade é fraca e tornada doente. “Estes são todos homens do ressentimento, estes fisiologicamente desgraçados e carcomidos” (GM III, 14).

Deste modo, podemos concluir que a mais contundente crítica de Nietzsche ao projeto moral schopenhaueriano diz respeito ao valor que norteia seu ajuizamento moral, na medida em que levanta hipóteses de que as condições que tornam possíveis tais juízos morais de valor acerca da vida são elas próprias já degeneradas em sua origem. Assim, a negação da vontade schopenhaueriana, tomada como ideal norteador de sua filosofia, é atacada *decisivamente* por Nietzsche na medida em que constitui uma manifestação e um sintoma da *décadence*, isto é, de um fenômeno originado na corrupção e no declínio das condições vitais de um indivíduo e até de um povo.

Referências bibliográficas:

BEISER, Frederick C. *Weltschmerz: Pessimism in German Philosophy 1860 – 1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

CACCIOLA, M. L. M. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. 1. ed. São Paulo: Unesp, 1994.

CLARK, Maudemarie. A contribuição de Nietzsche para a ética. *Cadernos Nietzsche*, 38 (3), 2017.

COVIELO, J. *O vínculo entre ética e estética no pensamento de Schopenhauer com um olhar especial sobre a arte contemporânea*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2006.

DANTO, Arthur. *Nietzsche as a philosopher*. Columbia University Press, 2005.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Traduzido por: Ruth Joffily Dias; Edmundo Fernandes. 1. ed. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

GIACOIA JUNIOR, Oswaldo. *Nietzsche como psicólogo*. 1. ed. São Leopoldo – RS: Editora Unisinos (Coleção Focus), 2001.

JASPERS, Karl. *Nietzsche*. Traducción de Emilio Estiu. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1963.

LEITER, Brian. *The Routledge Philosophy Guidebook to Nietzsche on Morality*. 1. ed. Abingdon: Routledge, 2002.

MAY, Simon. *Nietzsche's ethics and his war on "morality"*. 1. Ed. New York: Oxford University Press, 2002.

MIDDLETON, Christopher. *Selected letters of Friedrich Nietzsche*. 2. ed. Massachusetts: Hackett Publishing Company Inc., 1996.

NIETZSCHE, F. W. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 2. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Humano, demasiado humano*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1. Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. *Humano, demasiado humano II*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008

_____. *A filosofia na época trágica dos gregos*. Organização e tradução de Fernando R. de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. *Assim falou Zaratustra*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

_____. *Aurora*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Crepúsculo dos Ídolos*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. *O Anticristo*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. *O Nascimento da Tragédia ou helenismo e pessimismo*. Tradução, notas e posfácio de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

REGINSTER, Bernard. *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. 1. Ed. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2006.

RUFFING, Margit. „Wille zur Erkenntnis“. *Die Selbsterkenntnis des Willens und die Idee des Menschen in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers*. 2001. 201 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Johannes Gutenberg Universität, Mainz, 2001.

_____. Die ethische Relevanz der ästhetischen Kontemplation. *ethic@*, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 253-262, 2012.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Tradução, apresentação, notas e índice de Jair Barboza. 2. Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2015a.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Tomo II. Tradução, apresentação, notas e índice de Jair Barboza. 1. Ed. São Paulo. Editora Unesp, 2015b.

SANCHEZ, ESTAL. La recidiva gnóstica del pesimismo como resultado del fracasso de la neutralización moderna del mal. *Cuadernos de pesimismo*, Salamanca, n. 1, p. 114-125, 2022.

SCHUTTE, Ofelia. *Beyond nihilism – Nietzsche without masks*. 1. Ed. Chicago: University of Chicago Press, 1986.

Recebido: 21/04/2023

Aprovado: 27/09/2023

Received: 21/04/2023

Approved: 27/09/2023