



## DEFENDENDO SCHOPENHAUER DOS ATAQUES DE NIETZSCHE EM RELAÇÃO À ARTE E A ESCRITA

*Antonio Alves Pereira Junior<sup>1</sup>*

**Resumo:** No presente trabalho tive por intento defender Arthur Schopenhauer dos duros ataques de Friedrich Nietzsche a respeito de algumas concepções encontradas na estética schopenhaueriana, localizado principalmente no Livro III de *O mundo como vontade e como representação*. Ataques esses, encontrados na Terceira Dissertação da obra *Genealogia da moral* de 1887 e intitulada de “O que significam ideais ascéticos?”. Para tal realização busquei expor interpretações do conceito de *vontade de poder* ao passo que teço reflexões sobre a ludibriante e embriagada forma de escrever de Nietzsche, pelo qual defendo e empreendo em concluir como um filósofo que *pensou com a pena na mão*.

**Palavras-chave:** Estética, vontade de poder, Schopenhauer, Nietzsche.

## DEFENDING SCHOPENHAUER FROM NIETZSCHE'S ATTACKS ON ART AND WRITING

**Abstract:** In the present work, I tried to defend Arthur Schopenhauer from the harsh attacks of Friedrich Nietzsche regarding some conceptions found in Schopenhauerian aesthetics, located mainly in Book III of *The World as Will and Representation*. These attacks, found in the Third Dissertation of the *Genealogy of Morals* of 1887 and entitled “What do ascetic ideals mean?”. In order to do so, I sought to expose interpretations of the concept of *will to power* while I reflect on Nietzsche's deceiving and drunken way of writing, for which I defend and endeavor to conclude as a philosopher who *thought with a pen in his hand*.

**Keywords:** Aesthetics, will to power, Schopenhauer, Nietzsche.

---

<sup>1</sup> Mestrando em Filosofia pela Universidade Estadual de Londrina (UEL). E-mail: antonio.alves.pereira@uel.br; Lattes: <http://lattes.cnpq.br/6545316263455915>



Artigo publicado em acesso aberto sob a licença Creative Commons Attribution 4.0 International Licence.



## INTRODUÇÃO (A EMBRIAGUEZ NA ESCRITA DE NIETZSCHE<sup>2</sup>)

*“Tenho tanto prazer em ser julgado e apreciado que me é indiferente a maneira por que o fazem. Minhas idéias são  
amiúde tão contraditórias que se condenam  
sozinhas e pouco me importa que outro as condene também”*  
(MONTAIGNE, Ensaio III, VIII).

O ideal estético de Nietzsche tem total ligação com o seu afamado e central conceito de *vontade de poder* [*Wille zur Macht*], que é apresentado pela primeira vez na segunda parte da obra *Assim falava Zaratustra* [*Also sprach Zarathustra*] de 1883. A seguir, deixo em destaque um excerto que se encontra especificamente no capítulo intitulado “Do domínio de si”, onde Nietzsche, no meu entender, buscou demonstrar – utilizando-se da sua maneira sempre metafórica de redigir o texto de *Zaratustra* – que o homem precisa entender a ordem do mundo para dominar a si mesmo, rompendo mais uma vez com a aptidão metafísica que foi inoculada no coração humano ao longo dos séculos, onde se aspirava que o verdadeiro mundo, não era este mundo, mas outro mundo, incognoscível e idealizado.

Eis que para se ter o domínio de si, é preciso encontrar-se com a dura verdade de que tudo é desejo de potência decorrente dos reflexos de nosso próprio querer natural, dos frequentes anseios entre comandar e obedecer, e inclusive dos tão aclamados juízos de valor moral, como se o próprio inóculo metafísico expandido pelos séculos anteriores fosse apenas um resultado desse inerente (e potente) querer humano: e é desse modo, que pouco importa o passar do tempo ou as evoluções morais e religiosas, pois o fundamento de toda natureza sempre se faz e se fez calcado na vontade de potência.

Agora, o rio leva vossa barca, ele *deve* levá-la. Que importa se ele faz espumar as ondas que ela fende, e que se rebelam contra a quilha? Não é a corrente que vos ameaça, nem a morte de vossa noção do bem e do mal, sábios ilustres; é vosso próprio querer, vossa vontade de potência, o querer viver inesgotável e criador [...]

---

<sup>2</sup> Este artigo foi originalmente apresentado ao *Núcleo de Pesquisa Schopenhauer-Nietzsche* pela Universidade Estadual de Londrina (UEL) no primeiro semestre do ano de 2021. Agora, publicado neste periódico com breves alterações, supressões e suplementos.



onde encontrei a vida encontrei a vontade de potência, e até na vontade do servidor encontrei a vontade de ser mestre [...] E eis o segredo que a vida me confiou: 'Vê: disse-me ela — *eu sou aquela que sempre deve superar a si mesma*'. [...] Que chameis a essa necessidade instinto genésico ou instinto de finalidade ou tendência ascensional para o mais alto, mais longínquo, mas o complexo, tudo é o mesmo, é *um só e mesmo* segredo. Prefiro perecer a renunciar a essa única aspiração; e, na verdade, quando se vê morrer os seres e cair as folhas é que a vida se sacrifica... pelo poder (ZA<sup>3</sup>, 2011, pp. 156-158).

Vida e natureza humana para Nietzsche, ao menos até a composição de *Assim falava Zaratustra*, eram entendidas como vontade de potência, pois essas pressupunham a possibilidade de superarem a si mesmas, como um segredo oculto no próprio mundo, uma aspiração, um poderoso chamado da própria vida, não para um ideal transcendente, mas para ela mesma, como afirmação de conflito, disputa por espaço e, enfim, dominação de si como possuidor de poder. De acordo com Scarlett Marton, quando o conceito de vontade de potência foi introduzido a partir da obra *Assim falava Zaratustra*, “ele operava apenas no domínio orgânico”, e apenas nos textos posteriores, passou “a atuar em tudo o que existe” (MARTON, 2016, p. 424). A filósofa também destaca que o entendimento sobre o conceito de vontade de poder pode versar sobre as próprias palavras originais, *Wille* e *Macht*:

A cada momento, as forças relacionam-se de modo diferente, dispõe-se de outra maneira; todo instante, a vontade de potência, vencendo resistências, se autossupera e, nessa superação de si, faz surgir novas formas. Enquanto força eficiente, é pois força plástica, criadora. É o que revela a própria expressão vontade de potência (*Wille zur Macht*): o termo *Wille* entendido enquanto disposição, tendência, impulso e *Macht* associado ao verbo *machen*, fazer, produzir, formar, efetuar, criar. A vontade de potência é o impulso de toda força a efetivar-se e, com isso, criar novas configurações em sua relação com as demais. Ela não impõe, porém, uma lei; instigando transformações, não poderia coagir as forças a se relacionarem seguindo sempre o mesmo padrão. Tampouco tem uma finalidade; superando-se a si mesma, não poderia ter em vista nenhuma configuração específica das forças (MARTON, 2016, p. 424).

Já o comentador inglês, Douglas Burnham, em sua obra *The Nietzsche Dictionary*, reconhece na noção de vontade de poder nietzschiana, “obviamente tendo algo do conceito

---

<sup>3</sup> Por praticidade as obras de Nietzsche serão referenciadas com as seguintes abreviações: ZA para *Assim falava Zaratustra*; GC para *A gaia ciência*; HH para *Humano demasiado humano*; GM para *Genealogia da moral*; por fim, CI para *Crepúsculo dos ídolos*.



de vontade de Schopenhauer – a vontade como a única coisa em si, ‘por trás’ da aparência e entidades individuais, como se esforçando e sofrendo perpetuamente em seu esforço perpétuo” (BURNHAM, 2015, p. 342). Por outro lado, eu entendo que Nietzsche jamais teria chegado ao seu conceito de vontade de poder sem ter lido Schopenhauer, o que nem sempre é dito muito abertamente por comentadores de Nietzsche.

Em última instância, compreendo que, excetuando todo o floreio linguístico e as demasiadas metáforas nietzschianas, a vontade de poder, como diria Schopenhauer no primeiro tomo de *Parerga e Paralipomena*<sup>4</sup>, apenas denuncia um pensador que “*pensou com a pena na mão*, o que sem dúvida é um grande alívio para o escritor, mas muito cansativo para o leitor”<sup>5</sup> (PP I, § 5, pp. 82-83 – grifo meu). Através dessa alegação de Schopenhauer, compreendo que Nietzsche certamente escrevia como um modo de terapia, muitas vezes fazendo confundir o leitor, como se esse fosse o culpado por não entender seus conceitos, quando na verdade, o que acontece é justamente o contrário, pois temos à nossa frente um escritor totalmente embriagado, que talvez seja muito mais um poeta do que um filósofo, principalmente se levarmos em conta a estrutura textual de *Assim falava Zaratustra* que mais se assemelha a um poema místico do que a um escrito filosófico, o que de modo algum diminui seu valor, mas que para mim está claro: faz muito mais seduzir do que esclarecer.

A respeito de uma interpretação assim, creio que um bom argumento que possa justificar minhas alegações possa se desenvolver a partir de um fragmento do próprio Nietzsche: encontrei-o precisamente no aforismo 93 do segundo livro da obra *A gaia ciência*, publicada em 1882, aforismo intitulado de “Mas então, por que é que tu escreves?”, nele há uma conversa estabelecida entre dois personagens, A e B, do qual deixo citado abaixo integralmente e posteriormente faço os devidos esclarecimentos.

---

<sup>4</sup> Para referenciar as obras de Schopenhauer utilizo as mesmas abreviações adotadas pelo periódico *Schopenhauer-Jahrbuch*, portanto, PP I e PP II em referência aos dois tomos de *Parerga e paralipomena*; W I e W II para os dois tomos de *O mundo como vontade e representação* (2015). Em todos os casos coloco capítulos ou números de parágrafo ao invés de ano, visando assim, ajudar na consulta dos trechos.

<sup>5</sup> No referido trecho Schopenhauer está criticando a forma de escrever de Aristóteles, a quem acusa de sempre olhar “os problemas, apenas os mencionar e, sem resolvê-los ou nem mesmo discuti-los em profundidade, vai imediatamente para outro tópico. Por isso, seu leitor pensa tantas vezes: ‘agora está chegando’, mas não chega” (PP I, § 5, p. 82-83).



- A: *Não pertencem àqueles que só pensam com uma pena molhada na mão; ainda menos àqueles que se abandonam às suas paixões quando estão sentados numa cadeira, os olhos fitos no papel diante de um tinteiro destapado. Escrever irrita-me ou dá-me vergonha; escrever para mim é uma necessidade; repugna-me falar disso, mesmo sob uma forma simbólica.*
- B: Mas então porque é que escreve?
- A: Ai de mim! Meu caro, ouve um segredo: ainda não descobri outro meio de me desembaraçar dos meus pensamentos.
- B: E porque é que te queres desembaraçar?
- A: Porque é que quero? Mas será que quero? *Sou forçado a isso.*
- B: Bem! Bem! (GC, 2000, pp. 108-109).

Em primeiro lugar, está muito claro, logo no começo do trecho, que há uma ligação direta com os comentários de Schopenhauer a respeito de Aristóteles embora não seja possível ter total certeza se Nietzsche tivesse em mente apenas indiretamente Schopenhauer, ou se o fato de se “pensar com a pena na mão” fosse algum tipo de ditado popular alemão, ou enfim, algo que se pode pensar sem incorrer em ser um pensamento de alto mérito, por isso podemos perdoar Nietzsche mesmo os trechos sendo bastante semelhantes. Mas, ainda a respeito de se *pensar com a pena na mão*, se ainda resta algum tipo de dúvida no leitor sobre o que isso realmente significa, sugiro que imaginemos, por exemplo, no caso de um palestrante que ao tentar responder uma pergunta proferida por um de seus ouvintes perde-se na sua resposta, e então justifica-se dizendo que *pensou em voz alta*.

Na sequência, o leitor do fragmento pode encarecidamente se perguntar se Nietzsche identifica-se mais com o personagem A ou com o personagem B. Eis aí, talvez, o terreno mais áspero dessa análise, porque eu me coloco totalmente em defesa do fato de que Nietzsche não é nem A nem B, mas sim simultaneamente os dois, o que a meu ver esclarece três coisas:  $\alpha$ ) temos alguém falando sozinho, porém, não em voz alta, mas sim com o papel, o que de certo modo já confirma o que quis demonstrar anteriormente, ou seja, que Nietzsche, pensa com a pena na mão, e  $\beta$ ) ao falar sozinho enquanto se escreve, questionando-se a própria função de escrever – admitindo essa escrita como uma “necessidade” o qual “repugna-se em falar disso”, como se isso fosse um problema difícil de se admitir e como se o mundo ou o leitor se importasse ou devesse se importar com isso –



entendo essa escrita como absolutamente terapêutica, de modo que vai se escrevendo sobre tudo que vem a mente, tomando sempre como princípio uma única coisa que se tenta constantemente rondar, ou seja, a aceitação de si mesmo, a *'vontade de poder se admitir e se confessar'* sem receio e sem sentimento de culpa, dando a impressão de ser alguém muito corajoso e ao mesmo tempo rancoroso: eis que o papel em cima da mesa de Nietzsche é o seu analista: como alguém que aceita de bom grado qualquer coisa que seu paciente lhe diga, como em uma *associação livre* para se atingir aquilo que se chama em psicanálise de *transferência*.

Por fim, tem-se a fanfarronada completa para seduzir o leitor:  $\gamma$ ) questiona-se se escreve por querer ou porque se é forçado a isso, e por fim, acaba respondendo que é forçado a isso: como se alguém estivesse lhe apontando uma arma ou como se tivesse seguindo uma espécie de dever ou obrigação para com seu projeto de desconstrução da moral ocidental ou qualquer coisa desse tipo. E eis também outro problema decorrente disso: que talvez, seja justamente a “necessidade” de confissão do caráter do próprio filósofo que o coloque numa posição de alguém que não é livre para fazer qualquer outra coisa além de escrever e pensar (ou, a meu ver, *pensar escrevendo*) como se realizasse uma missão pessoal, num dos modos da objetivação da sua vontade de poder, mas, eis então a contradição: ele escreve porque é obrigado a escrever, ou porque segue sua vontade de poder?

Em outra observação sobre a escrita de Nietzsche, gostaria de destacar a opinião dos professores Junot Cornélio Matos e Antonio de Odilon Brito, que logo no início do artigo de autoria conjunta, “O ascetismo como sintoma da vontade de poder doente”, expressam:

Todo texto acadêmico que centralize seu estudo sobre o filósofo Friedrich Nietzsche possui uma dificuldade estruturante. Pois se o filósofo, a partir de determinado momento de sua vida intelectual, passou a escrever de maneira não sistemática (reflexo, dentre outras coisas, de sua visão sobre a metafísica), como é possível que se decida escrever um texto essencialmente sistemático a partir desse autor? (MATOS e BRITO, 2020, p. 29).



Em complementaridade com essas colocações acresce-se o fato de que há muitos pensadores que nunca escreveram visando à academia, mas que se fizeram possíveis de se entender seus sistemas de pensamento, vide, por exemplo, uma porção de escritores antigos como Xenofonte, Deodoro Sículo, Homero, ou mesmo Platão etc., e, dos modernos, cito especialmente Schopenhauer que sempre viu na filosofia uma potência para muito além da academia. Em decorrência disso, gostaria também de expor a minha opinião de que é sempre lamentável quando tentam interpretar a vontade de poder nietzschiana sem fazer qualquer alusão a Schopenhauer: é como se quisessem descrever o sol e ao mesmo tempo desconsiderar o fato dele ser quente; como se isso fosse uma informação demasiada óbvia para ser considerada e justamente por isso pudesse ser velada.

Assim, entendo que um pensamento sistematizado, ou seja, organizado, não tem necessariamente de estar inserido na academia, assim como bem podem existir pensamentos demasiados falsos e ludibriantes fora dela. Com isso, quero dizer que Nietzsche é um fenômeno à parte: tanto pensado a partir da seriedade acadêmica ou da maior liberdade intelectual que naturalmente há fora da academia (seja para errar ou acertar), pois o fato é que em qualquer lugar ele teria sido destoante, inovador e genial: um mérito que deve ser sempre reconhecido e que jamais poderá lhe ser tirado. Por isso, bem poder-se-ia pensar que um filósofo de tal porte estaria para além dos limites da linguagem acadêmica, portanto, teve de utilizar tantas metáforas, tanta loucura e de tanta falta de método: nisso me posiciono em total favor de Nietzsche, afinal, se algo só pode se encaixar onde se cabe Nietzsche foi de tamanha versatilidade que pôde se moldar para se faz caber em qualquer lugar.

Indo ainda mais a fundo nas profundezas dessa obscura discussão, gostaria de propor outra interpretação: a de que se pode pensar a embriaguez da escrita de Nietzsche – a partir da forma como eu entendo, ou seja, de uma *escrita terapêutica* – sob a ótica do conceito de *loucura* de Schopenhauer. Em *O mundo como vontade e como representação*, o filósofo das margens do Rio Meno esclarece que a loucura é um “rompimento no fio da memória” (W II, cap. 32 p. 477), e justifica-a dizendo que ela “torna-se o Lete [esquecimento, ocultação] dos sofrimentos insuportáveis: o último meio de ajuda da natureza angustiada, isto é, da



vontade” (W II, cap. 32, p. 479). Em síntese, ele demonstra que a loucura é como um mecanismo de defesa da própria natureza para que um indivíduo se esqueça de um trauma passado.

Entendo que Nietzsche, ao aceitar sua loucura, funda e aceita também sua vontade de poder: daí aprova ser quem se é e conseqüentemente aprova o esquecimento e o rompimento do fio da própria memória, mas nesse caso, não se trata apenas de um esquecimento de si, mas também de um esquecimento de toda a estrutura social e do dogmatismo metafísico que a civilização havia por séculos pago um alto custo por deixá-lo sobreviver, mas eis outra ironia, porque de certo modo isso *retornou* para o filósofo em forma de esquecimento de si mesmo, como em um movimento constante de vai e vem: basta que se pense que o próprio Nietzsche cresceu em uma família religiosa e que em sua juventude quase seguiu o caminho de pastor, e então nos surgirá o nítido entendimento de que talvez o filósofo quisesse seguir esquecendo-se de si justamente naquilo que mais quis esquecer no mundo, e conseqüentemente, prescrever que todas as pessoas, ou melhor, que todos os seus leitores, ditos *espíritos livres*, fizessem o mesmo, – como se esse mundo que ele tanto amou devesse se importar com sua opinião ou com a de qualquer outro – ou seja, que aceitassem seu poder e sua loucura e assumissem também uma postura de esquecimento da retrógrada moral religiosa e de seus detestáveis prescritores.

A fim de me fazer ser mais bem entendido, esclareço toda essa questão numa única frase: não é possível saber se a memória de Nietzsche foi rompida e por isso ele se empenhou em romper com a memória moral ou se foi a partir de um rompimento consciente contra a memória moral que a própria memória do filósofo tenha sido rompida. Indiscutivelmente, em ambas as interpretações há em questão uma mentalidade absolutamente genial e perturbada.

Nesse ponto talvez seja oportuno que o leitor pense na seguinte máxima nietzschiana que destaco a seguir, encontrada especificamente no capítulo IX do primeiro volume da obra *Humano, demasiado humano*, de 1878, e intitulada de *Má-memória*. A máxima diz: “a vantagem da má memória é que se usufrui muitas vezes das mesmas coisas boas como se fosse a primeira vez” (HH I, 2001, p. 248). A partir disso, creio poder-se ter em mente que se



Nietzsche seguia esse espírito também enquanto escrevia, sentia nisso certamente um grande prazer e alívio: semelhante a alguém que acaba de se confessar para o padre ou para o analista, daí também ser possível justificar o fato de “não se abandonar as paixões” e de se sentir “vergonha” ao se escrever, como se consta na citação acima a respeito do diálogo dos personagens A e B em *A gaia ciência*. Ironicamente, também sobre a *vergonha* pode-se pensar na estranha máxima que confirma mais uma vez o que venho tentando demonstrar... O filósofo diz: “O melhor autor será aquele que tem vergonha de se tornar escritor” (HH I, 2001, p. 134), o que basicamente, significa dizer ‘sou alguém que confessa ter vergonha de escrever, logo, sou um bom escritor’, o que me parece no mínimo revelar a perturbação de Nietzsche na sua eterna busca em superar-se a si mesmo.

Para finalizar esse assunto, proponho uma última interpretação do conceito de *vontade de poder*: a de que me parece que Nietzsche tomou para si a própria natureza conflituosa da vontade metafísica schopenhaueriana para aplicá-la para sua crítica à moral ocidental – e conseqüentemente, para todos os filósofos que ajudaram-na a se estabelecer, ou seja, teólogos e religiosos que redigiram a formação de todo espírito dos costumes e das tradições – como se a vontade fosse um *instrumento* onde ela mesma surge como uma arma para combater e derrubar seus inimigos: mas esse instrumento, na verdade não passa de um braço *fenomênico da Vontade Metafísica*<sup>6</sup>. Assim, parecem-me haver duas formas gerais para se compreender a vontade de poder e que ambas parecem se mesclarem causando eternas confusões: por um lado, entendida a partir do psicologismo nietzscheano da embriaguez e da sedução de sua escrita (que destaquei acima), e por outro, a partir da sua

---

<sup>6</sup> Arrisco aqui, utilizando-me da reflexão comparativa de Schopenhauer de que *a vontade é como um forte cego que carrega nos braços um paralítico que vê* (Cf. W II, Cap. 19, p. 253), que se poderia talvez dizer que a *vontade de poder* é algo partícipio do paralítico que vê (ou seja, semelhante ao Intelecto que é uma manifestação do cérebro, ou seja, da materialidade, de uma parte do corpo, no mundo fenomênico, etc.). A partir disso, eis então o entendimento de que os olhos do paralítico são o Poder (advindo da vontade, e que na frase de Schopenhauer é poder de visão, poder de enxergar o mundo e de representar, etc.), e as pernas do homem forte e cego, a própria Vontade (livre, *em si* e que sem ela não haveria poder algum para se exercer). Assim, no fim das contas a vontade em seu caráter metafísico não depende de poder algum, já o poder, precisa totalmente da metafísica da vontade (ou da Vontade Metafísica) assim como Nietzsche também precisou de Schopenhauer para compor seu conceito de *vontade de poder*, para mim, nesse sentido, pouco original.



forma aparente, de ser naturalmente conflituosa, tomando forma de martelo, de raiva, e inclusive de cegueira.

No *Mundo como vontade e como representação*, a respeito da natureza conflituosa da vontade, Schopenhauer expressa que

A Ideia mais perfeita, resultante dessa vitória sobre as Ideias ou objetivações mais baixas da vontade, ganha um caráter inteiramente novo, precisamente pelo fato de absorver em si, de cada uma das Ideias que foram dominadas, um análogo mais elevadamente potenciado: a vontade objetiva-se em uma nova e distinta espécie: nasce, originariamente por *generatio aequivoca*<sup>7</sup>, depois por assimilação no germen existente, seiva orgânica, planta, animal, ser humano. Portanto, do conflito entre aparências mais baixas resultam as mais elevadas, que engolem as outras, porém efetivando o esforço de todas em um grau mais elevado. — Por isso vale aqui a lei: *serpens nisi serpentem comederit, non fit draco*<sup>8</sup> [a serpente precisa devorar outra serpente para tornar-se dragão] (W I, § 27, p. 169).

Logo na sequência Schopenhauer termina esclarecendo que os graus de objetivação da vontade na natureza podem ser pensados a partir dos animais em geral que combatem uns com os outros disputando por matéria, por tempo e por espaço (Cf. W I, § 27, p. 170), no entanto, esse conflito acontece inclusive como auto discórdia da vontade, quando, por

---

<sup>7</sup> A *generatio aequivoca* diz respeito ao surgimento da matéria orgânica a partir da matéria inorgânica, ou seja, o surgimento da vida: ela também é conhecida como *teoria da abiogênese*, e segundo Schopenhauer só tratam dos graus inferiores do reino animal, a saber, os “infusórios, entozoários e epizoários” (PP II, § 91, p. 175). Ao contrário, animais de graus mais elevados, como macacos, aves ou mesmo seres humanos homens, a geração só pode ser pensada como *generatio in utero*, concebidos exclusivamente a partir da energia vital da espécie, reprodução e formação no útero ou no ovo. Para saber mais sobre isso, Cf. PEREIRA JUNIOR, 2022.

<sup>8</sup> Aqui se faz impossível não se lembrar do simbolismo da *Ouroboros*, a cobra mordendo o próprio rabo e simbolizando o *eterno retorno*. Mas em vez de fazer a serpente devorar outra serpente para torna-se dragão como escreve Schopenhauer, Nietzsche fez com que ela devorasse a si mesma, tratando assim do eterno retorno, – o que de certo modo, também poderia acabar por finalizar numa vontade de poder: porque devorar a si mesmo, a meu ver, pode também ser *superar a si mesmo* – interpretando que a vida que tenho e as escolhas que faço, a partir de uma sugestão de pensamento, pudessem ser escolhas eternas (Cf. GC, 2000, § 341, pp. 219-218) (ver também “O convalescente” em: ZA, III, 2001, pp. 281-288). Sobre o eterno retorno pode-se pensar que é indiferente se o que faço ou deixo de fazer vai acontecer eternamente, pois a minha consciência, sempre corresponde ao agora, e mesmo quando se pensa em acontecimentos passados ou se sinta ansioso pelo futuro, esses pensamentos se passam *sempre em um agora*. Tendo isso em vista e possuindo o poder de mudar minhas escolhas, se assim o fizesse, nada me garantiria que tudo que já fiz, e mesmo as mudanças que escolhi fazer por tomar consciência do eterno retorno, já não foram escolhas feitas outras milhares de vezes: no fim das contas, não importa quais caminhos sigamos, sempre temos de lidar com a dor das escolhas não feitas e da vida não vivida. Assim, mais uma vez, entendo a teoria do eterno retorno, como mais um dos conceitos de Nietzsche que muito mais fazem seduzir o intelecto e a consciência do leitor do que explicar descritivamente o mundo real, e eis então, que há muito mais metafísica em Nietzsche do que possa parecer.



exemplo, o filósofo cita o curioso exemplo da formiga australiana *bulldog-ant* que quando cortada ao meio, tem-se uma disputa mortal entre a cabeça e cauda (Cf. W I, § 27, p. 171).

No meu entender, Nietzsche quis apenas tirar o caráter metafísico da vontade schopenhaueriana, deixando ela de ser Metafísica da Vontade, que esclarece a vontade na natureza em seus conflitos, auto discórdias, disputas por graus e etc., fazendo-a se tornar um Poder de Vontade, onde basta superar a si mesmo (como se a cauda vencesse a cabeça, ou a cabeça vencesse a cauda), adorar o mundo, firmar-se forte e aceitar-se o que se é numa espécie de embriaguez solipsista. Desse modo, o conceito nietzscheano de vontade de poder não é mais do que a junção da natureza conflitiva da Vontade Metafísica, – que sempre quer ir além, se objetivar, conquistar graus, manter-se o mais forte possível – com todos seus próprios atributos que entendem a criação do homem como a manifestação mais elevada dessa mesma Vontade, onde enfim, surgiu-lhe um Intelecto que pôde ter poder.

Para Schopenhauer o ser humano é entendido como objetividade da vontade, a partir das formas de ação pelo qual se age e se é, como se fôssemos o fantoche e a vontade o ventríloquo (especialmente se levar-se em conta o *fatalismo transcendente* apresentado no capítulo *Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino dos indivíduos* do primeiro tomo de *Parerga e paralipomena*), mas em Nietzsche, para além das explicações do que o homem é, há também a prescrição de que é preciso se utilizar dessa vontade, não para negá-la em prol de viver uma vida menos conflitiva, mas para afirmá-la, combatendo todo niilismo pagão e banais metafísicas que queiram se denominar como detentoras da verdade, verdade essa, que aliás, para Nietzsche, talvez nem exista. Grosso modo, Nietzsche quis que o homem, entendido como mero boneco, frágil e cheio de defeitos, atentasse contra o ventríloquo simplesmente tornando-se indiferente ao seu controle como se lhe dissesse: ‘Oh, ventríloquo furioso... faça o que quiseres de mim, mas tomarei tua potência como se fosse minha, e seu poder, como se fosse inteiramente meu!’.

## **A CRÍTICA DE NIETZSCHE À ARTE SCHOPENHAUERIANA**



Na *Terceira Dissertação* da obra *Genealogia da Moral*, intitulada “O que são ideais ascéticos?”, Nietzsche intenta em demonstrar uma contrariedade humana advinda da formação humana de ideal asceta e salvador, isto diz respeito a uma espécie de antinomia tornada evidente naqueles que se impulsionam na vida totalmente asceta ou naqueles que adotam parte dos seus ideais: há em nós uma aptidão inata para as pulsões, para o proibido e que quer e busca constantemente os prazeres, mas por que então o asceta busca colocar-se contra esse impulso natural? O principal da tese nietzschiana é demonstrar que o asceta sente satisfação no seu próprio malogro, e disso decorre o fato da “vida ascética ser uma contradição: onde domina um ressentimento ímpar, aquele de um insaciado instinto e vontade de poder que deseja assenhorear-se, não de algo da vida, mas da vida mesma, de suas condições maiores, mais profundas e fundamentais” (GM, 2009, p. 99). De fato, Nietzsche não parece estar errado: o ressentimento realmente cabe ao asceta, assim como sua negação dos prazeres possui uma relação direta justamente com as questões mais profundas da vida e do corpo. Através das práticas ascéticas, tem-se o jejum, o celibato, a mortificação do corpo por autoflagelo, os períodos intensos de meditações e orações, etc. Decorre-se disso, também a contradição de que o asceta busca na mortificação do corpo, um meio de *pôr-se à morte* (principalmente dos sofrimentos, ao seu entender, inerentes ao corpo<sup>9</sup>), mas ao mesmo tempo, ele continua vivo: e assim o entendimento de que paradoxalmente o asceta segue dividido simultaneamente entre viver e travar uma guerra contra a própria vida, na “tentativa de usar a força para estancar a fonte da força” (*idem*).

Para além da demonstração principal do intento nietzschiano de atacar o ideal asceta, gostaria de me concentrar precisamente nas exprobrações que o filósofo faz a Schopenhauer, principalmente, quando crítica uma espécie de ideal ascético que estaria contido no terceiro livro de *O mundo como vontade e como representação*<sup>10</sup>, o que está em jogo

---

<sup>9</sup> É válido dizer que estou ciente que Schopenhauer faz uma leitura filosófica em relação ao ascetismo, ou seja, tornando a compreensão desse fenômeno como algo independente de qualquer religião x ou y, descrevendo-o de modo a se valer a qualquer doutrina, pois todos ascetas empregam o mesmo conhecimento intuitivo íntimo, embora por conhecimentos abstratos diferentes (Cf. W I, § 68, pp. 444-445).

<sup>10</sup> O livro III d’*O mundo como vontade e representação*, trata essencialmente da estética e da arte, ou se preferirmos, da representação independente do princípio de razão e da forma das apreensões intuitivas das Ideias.



nesse ponto é a concepção schopenhaueriana de que as obras de arte podem servir de mortificação do querer, inclusive em relação às volições sexuais. É verdade que Schopenhauer realmente crê e tenta demonstrar isso, por exemplo, quando estabelece a concepção de satisfação estética subjetiva e objetiva, a primeira quer dizer que o indivíduo não está concentrado em conceitos abstratos, mas exclusivamente na apreensão intuitiva, que galga um grau e alcança uma genuína “apreensão estética”, já a segunda, ou seja, sobre a satisfação estética objetiva, temos de ter em mente que o àquele que alcançou o desvinculo de todo querer por meio da apreensão estética, não está fixado em fios condutores do princípio de razão, tais como o quando, o por quê e o para quê das coisas, mas sim, unicamente no *quê* da verdade e originalidade objetiva da Ideia representada e intuída (que sobe de acordo e em consequência da complexidade e genialidade do grau da arte representada, por exemplo, a apreensão de um jardim causa menos satisfação estética em sentido objetivo do que uma escultura humana), sobre isso, leia-se:

Encontramos no modo de conhecimento estético dois componentes inseparáveis: primeiro o conhecimento do objeto não como coisa isolada, mas como ideia platônica, ou seja, como forma permanente de todo esse gênero de coisas; depois a consciência de si daquele que conhece, não como indivíduo, mas como puro sujeito do conhecimento destituído de vontade. A condição sob a qual esses dois componentes entra em cena sempre unidos é o abandono do modo de conhecimento ligado ao princípio de razão, único útil tanto para o serviço da vontade quanto da ciência. – Desses dois componentes do modo de conhecimento estético resulta também a satisfação despertada pela consideração do belo e, em verdade, mais de um ou mais de outro, conforme o objeto da contemplação (W I, § 38, pp. 225-226).

Minhas intenções, seguindo principalmente essas demonstrações de Schopenhauer, são as de demonstrar que Nietzsche foi raso ao criticar à estética schopenhaueriana, incorrendo até mesmo em argumentação *ad hominem*. Nietzsche critica Schopenhauer dizendo que foram poucas coisas que o filósofo disse com tamanha segurança como os efeitos da contemplação estética, ou seja, de que ela age contra o interesse sexual e como libertação da vontade (Cf. GM, 2009, p. 87), e depois continua assim:



Seríamos mesmo tentados a perguntar se a concepção básica de “vontade e representação”, o pensamento de que uma *salvação* da “vontade” é possível somente através da “representação”, não teve origem numa *generalização dessa experiência sexual*. (Em todas as questões relativas à filosofia de Schopenhauer, diga-se de passagem, não se deve perder de vista que ela é concepção de um jovem de 26 anos<sup>11</sup>; de sorte que não participa apenas do que é específico de Schopenhauer, mas também do que é específico dessa idade da vida) (GM, 2009, p. 87).

Um ataque semelhante acontece na obra *Crepúsculo dos ídolos*, quando no capítulo “O que os alemães estão na iminência de perder”, Nietzsche diz sobre Schopenhauer que “a beleza é para ele a emancipação da vontade por alguns momentos e atrai para a emancipação eterna. Elogia-se sobretudo como redentora do foco da vontade, da *sexualidade*; no belo vê a *negação do gênio da reprodução*” (CI, 2017, p. 87 – grifos meus).

Em primeiro lugar, faço ressaltar que Nietzsche parece extremamente confiante para abordar o tema da estética schopenhaueriana sem antes se assentar em nenhuma informação segura: ele simplesmente entra no tema, como se bastasse para o leitor o fato dele possuir algum resquício de admiração por Schopenhauer, ou mesmo, a meu ver, dando a aparência de que se citasse Schopenhauer a cada três ou cinco páginas pudesse com isso alcançar a sua honra assim como alguém menos importante sente-se muito altivo simplesmente por estar perto de alguém que já é reconhecido. No entanto, entendo que essa minha alegação é bastante capenga, questionável e de certo modo, até pouco relevante, além de que, pode-se bem pensar que fosse de se esperar que alguém como eu que logo no título do texto toma um partido, – “defendendo Schopenhauer” – fosse ter uma opinião assim. Portanto, reconheço isso como algo pouco crível de se assegurar e provar, mas que ao menos peço que o leitor do presente texto considere, e que passe a tentar reparar no fato de que são inúmeras as vezes que Nietzsche faz Schopenhauer se enfiar onde não parece apropriado, talvez, como alguém que buscava superar não só a si mesmo (como é o caso Nietzsche), mas também aqueles que se admira em alguma medida, (no caso, a aparente admiração de Nietzsche por Schopenhauer). Numa estranha comparação seria como se

---

<sup>11</sup> Nietzsche diz isso certamente pensando no fato de que quando Schopenhauer começou a redigir o texto do primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação*, tinha cerca de 26 anos. Eis também, o exato ponto donde considero que a argumentação chega ao *ad hominem*, do qual eu havia dito pouco acima.



pensássemos na divisão de duas formigas australianas *bulldog-ant* (citadas mais acima) onde a cabeça de uma delas lutasse, não contra o próprio corpo, mas contra o corpo da outra: ambas as formigas são da mesma espécie, assim como Nietzsche e Schopenhauer eram filósofos, mas Nietzsche não quer, nesse caso, superar a si mesmo, mas sim outro alguém de sua espécie, então, eis aí, a vontade de poder tentando devorar a vontade metafísica, uma *Ouroboros dos conceitos!*

Fato é que para além desse aspecto textual de Nietzsche citar Schopenhauer frequentemente como se o olhasse de cima para baixo, devo me ater aos argumentos e expor críticas mais concretas, o que julgo, aliás, não ser difícil, pois para mim está claro que Nietzsche faz uma extrapolação reducionista do livro III de *O mundo como vontade e como representação* na referida Terceira Dissertação de *Genealogia da Moral* e que com isso, mais uma vez ilude seu leitor, nesse caso, especificamente em relação à Schopenhauer.

Tem-se de destacar, que Schopenhauer ao tratar da estética, não me parece estar estritamente preocupado com a “*salvação da vontade*” como se pudéssemos incluir às práticas ascetas também nas observações artísticas e as experiências estéticas de modo geral, além de que, mesmo que Nietzsche tivesse expressado algo nesse sentido, de uma maneira sistemática, mais respeitosa e menos metafórica, isso seria bastante difícil de concluir, aliás, esperar que Nietzsche tivesse feito algo assim é quase uma ingenuidade intelectual: como se esperássemos colhermos mangas doces de um limoeiro que só pode frutificar ácidos limões.

Para trazer um abono direto que possa ajudar este meu argumento, deixo em destaque a seguinte citação, referente à última página do livro III d’*O mundo*:

A fruição do belo, o consolo proporcionado pela arte, o entusiasmo do artista que faz esquecer a penúria da vida, essa vantagem do gênio em face de todos os outros humanos, única que o compensa pelo sofrimento que cresce na proporção de sua clarividência e pela erma solidão em meio a uma multidão humana tão heterogênea, — tudo isso se deve, como veremos adiante<sup>12</sup>, ao fato de que o Em si da vida, a vontade, a existência mesma, é um sofrimento sem fim, em parte terrível, em parte chocante, o qual todavia, se intuído pura e exclusivamente como

---

<sup>12</sup> Trata-se de uma recomendação do que será mais amplamente explorado no livro IV: como destaquei pouco acima, a citação trata-se da última página do livro III.



representação, ou repetido pela arte, livre de tormentos, apresenta-nos um teatro pleno de significado [...] Aquele conhecimento profundo, puro e verdadeiro da essência do mundo se torna um fim em si para o artista, que se detém nele. *Eis por que tal conhecimento não se torna para ele um quietivo da vontade, não o salva para sempre da vida, mas apenas momentaneamente, contrariamente (como logo veremos no livro seguinte<sup>13</sup>) ao santo que atinge a resignação*; ainda não se trata para o artista da saída da vida, mas apenas de um consolo ocasional em meio a ela (W I, § 52, p. 309 — grifos meus).

Schopenhauer deixa claro: o seu artista não é um asceta que quer frear impulsos sexuais como quer pregar Nietzsche. Em momento algum Schopenhauer concebe que o observador estético, utilizando-se da intuição estética, esteja praticando um ato estritamente ascético. De fato, o artista tem sua parcela de supressão da vontade e a partir da composição de sua obra, pode-se até pensar, que ao terminar uma pintura, um artista sinta tédio, e que, em decorrência disso, sua vontade aflore novas necessidades, e então, pendularmente ele recomeça a compor uma nova obra a fim de atingir novamente o prazer na própria supressão da vontade encontrada enquanto compõe na prática a sua obra, e já no caso do observador, bem poder-se-ia dizer que ele tenha sua supressão momentânea da vontade através da sua contemplação, mas concluir que essas coisas sejam suficientes para dizer que o efeito da satisfação estética de Schopenhauer, “age precisamente contra o interesse sexual” (GM, 2009, p. 99) me parece forçado, pois seria como dizer que o contemplador e o artista estão em algum pé de igualdade com um celibatário, o que é falso e fantasioso.

Para ludibriar o leitor, Nietzsche quer fazer crer que essa opinião faça algum sentido por se tratar de um texto de alguém de 26 anos, a meu entender, como se nessa idade os instintos sexuais do autor estivessem atentando-se contra seu próprio exercício filosófico e contra o seu próprio texto, e para negá-lo, muito forçosamente, o leitor tem de chegar à conclusão de que Schopenhauer teria seguido uma tentativa de expressar uma prática moralista ao desenvolver sua filosofia estética: pense, por exemplo, novamente na citação de Nietzsche de *A gaia ciência* dos personagens A e B: Nietzsche diz não pertencer “àqueles que se abandonam às suas paixões quando estão sentados numa cadeira, com os olhos fitos no

---

<sup>13</sup> Rever nota anterior.



papel diante de um tinteiro” (GC, 2000, p. 108), com isso, talvez pudéssemos conceber que o filósofo atribuiria o contrário para Schopenhauer, ou seja, que este fosse alguém que ao escrever buscasse também o abandono das próprias paixões. Algo que também entra em conformidade com sua opinião sobre buscar a “salvação” no mundo como representação, e não no mundo como vontade. Também, temos de conceber que Schopenhauer, ao atribuir valores de quietivo na arte, – para além do fraco argumento de Nietzsche de se tratar de alguém de 26 anos – temos de nos ater ao fato de que a filosofia schopenhaueriana possui o teor e intenção declarada de ser descritiva, disso decorre-se que, por exemplo, ao elogiar a pintura dos santos, ele mais faz descrever o que já foi feito na arte do que conceber um ideal ascético de como deveria ser uma arte perfeita.

Schopenhauer, no meu entender, pensou no conhecimento estético como algo que *permanece* e *está* no mundo: a arte como uma manifestação do homem do presente para todos os homens do futuro. Assim, o olhar sereno do santo, a inocência da criança, o semblante cativo e amoroso de uma mãe etc., são imagens universalmente cheias de significado e que devem ser entendidas como possuindo eterno valor moral já que sempre agradarão e afagarão aos corações humanos (quer queira Nietzsche ou não). Assim, entendo que o valor da arte está precisamente no valor de sua expressão e na *Ideia de humanidade* do *sentido real* que há nela expressa. Sobre isso, Schopenhauer deixa também bastante claro ao separar o *sentido real* e o *sentido nominal* de uma obra, algo que, aliás, Nietzsche não parece se importar:

Moisés encontrado pela princesa do Egito pode ser o *sentido nominal* de uma imagem, um momento de *extrema importância para a história*; ao contrário, o seu *sentido real*, o efetivamente dado à intuição, é uma criança abandonada num berço flutuante, um incidente que provavelmente já ocorreu muitas vezes (W I, § 48, p. 267 — grifos meus).

Para além do sentido nominal e real, o leitor deve perceber que a estética schopenhaueriana também traz elementos históricos, – exemplo: a *pintura histórica*, que tem a função de trazer à tona significativos eventos humanos em forma de pintura – o que certamente não pode ser deixado de lado ao se tentar tecer críticas a sua estética, pois não



se trata de um mero detalhe que possa ser suprimido, como parece ter feito Nietzsche, que fixou sua crítica apenas de modo reativo na questão do quietivo e da satisfação estética, como se toda argumentação de Schopenhauer escondesse uma conclusão evidente, sobre o fato de que à arte serve para negar a vontade de reprodução.

Já que Schopenhauer não legou nenhum exemplo que possa se encaixar perfeitamente ao que quero demonstrar, eu mesmo tomo a liberdade de citar um que desenvolvi: peço que o leitor pense em uma pintura em que há um homem oriental sentado em alguma posição de meditação, onde pudesse ser observada total simetria entre os seus ombros, suas mãos e sua postura de modo geral: tem-se aí, de modo nominal, uma imagem que remete ao budismo, talvez ao próprio Buda, mas no seu sentido real, uma intuição de calma, concentração, serenidade e também de algum grau de ascetismo. Com isso, creio que o entendimento da exposição do ascetismo estético de Schopenhauer passa a fazer total sentido, porque não se trata de uma predileção pessoal de um homem de “apenas 26 anos” lutando contra o papel e contra a própria sexualidade como quis fazer parecer Nietzsche, mas de um jovem gênio que compreendeu que o mundo como representação carecia de ser descrito em tudo aquilo que fizesse par com essa mesma genialidade, numa frase: se Correggio foi um pintor genial para compor a tela “A virgem e o menino anjo”, Schopenhauer via-se no posto do filósofo genial para descrevê-la. E ele fez isso mostrando que pinturas desse tipo não

expõem acontecimentos nem ações, mas são simplesmente agrupamentos de santos, o salvador mesmo, amiúde ainda criança, com sua mãe, anjos, etc. Em seus rostos, especialmente nos olhos, vemos a expressão, o reflexo do modo mais perfeito de conhecimento, a saber, aquele que não é direcionado às coisas isoladas, mas às Ideias, portanto, que aprendeu perfeitamente a essência inteira do mundo e da vida, conhecimento esse, que agindo retroativamente sobre a vontade, e ao contrário do outro *orientado para as coisas isoladas, não fornece motivos à vontade*, mas se torna um quietivo de todo querer e do qual se originam a resignação perfeita — que é o espírito mais íntimo tanto do cristianismo quanto da sabedoria indiana —, a renúncia a todo querer, a viragem, a supressão da vontade, e, com esta, da essência inteira do mundo, portanto a redenção (W I, § 48, p. 268-269 — grifos meus).



Por “orientado por coisas isoladas” e por “não fornecer motivos à vontade” Schopenhauer está pensando a pintura dos santos ascéticos em contrariedade com qualquer outra onde há a representação do ser humano, que são sempre expressões de suas ações e que já nisso se encontra seu alto valor estético, seja por expressarem o caráter de alguém famoso, no caso do inocente bebê Moisés dentro do cesto e seguindo a correnteza de um rio ou de Napoleão cruzando os Alpes e empinando seu alazão, ou enfim, da *Ideia de humanidade* encontrada mesmo na expressão de sofrimento de um homem comum que esteja ao fundo de um quadro, como mero e banal coadjuvante.

Seguindo nossa exposição, concebo que Nietzsche, além de ter sido desonesto com Schopenhauer, utiliza-se de uma citação schopenhaueriana que nada demonstra para confirmar suas intenções: ele cita o parágrafo § 38 de *O mundo como vontade e representação*<sup>14</sup> a fim de fazer oposição à opinião de Stendhal, a quem Nietzsche expõe como um pensador oposto a Schopenhauer, que via na contemplação estética, não um consolo ocasional, mas uma excitação da vontade e uma promessa de felicidade.

Talvez, fosse oportuno que Nietzsche tivesse acrescentado em seu texto o que Stendhal entendia por felicidade, bem como, o que Schopenhauer entendia por felicidade, pois desse modo teria tido mais critério para que essa discussão se tornasse mais fértil, mas isso não acontece de modo algum: Nietzsche apenas segue seu texto esclarecendo tudo de modo muito amplo e por vezes superficial, como quem, para usar as palavras de Schopenhauer: sem resolver um problema em profundidade vai imediatamente para outro tópico e por isso, seu leitor pensa tantas vezes: ‘agora está chegando’, mas nunca chega (Cf. PP I, § 5, p. 82-83).

---

<sup>14</sup> A citação de Nietzsche diz o seguinte: “escutemos o tom, o sofrimento, a felicidade, a gratidão com que foram ditas estas palavras [de Schopenhauer]: ‘Esse é o estado sem dor que Epicuro louvava como bem supremo e estado dos deuses; por um momento nos subtraímos à odiosa pressão da vontade, celebramos o sabá da servidão do querer, a roda de Íxion se detém...’ Que veemência das palavras! Que imagens de tormenta e de longo desgosto!” (GM, 2009, p. 87). Na versão brasileira da tradução de Jair Barboza, a citação de Nietzsche pode ser encontrada em: W I, § 38, p. 227.



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Gostaria de finalizar dizendo que no meu entendimento, Nietzsche, precisamente na passagem da *Genealogia da moral* destacada, o qual tendeu em olhar Schopenhauer de cima para baixo, não fez mais do que criar um espantalho e depois combatê-lo, como se estivesse de fato lidando com o verdadeiro inimigo.

Schopenhauer de modo algum pensou que o ascetismo na arte fosse um ideal a ser seguido, ou como demonstrado anteriormente, que fosse uma espécie exclusiva de prática asceta de negação sexual semelhante ao celibato. Na verdade, Schopenhauer simplesmente cumpre com sua função filosófica de seguir seu modo descritivo de escrever, algo que posso dar dois exemplos, o primeiro, logo na primeira página do livro IV de *O mundo como vontade e representação*, quando o filósofo deixa claro que na sua concepção “toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa quão próximo seja o objeto da sua investigação, e sempre descrever, em vez de prescrever” (W I, § 53, p. 313). E em segundo lugar, ao final do § 15, quando cita Bacon de Verulam: “A filosofia só é verdadeira quando reproduz o mais fielmente possível as palavras do mundo e como que escreve conforme o seu ditado, de tal maneira que não passa de um *simulacro e reflexo* do mundo, nada lhe acrescentado, mas somente repetindo e ecoando” (W I, § 15, p. 98).

Portanto, o objetivo de Schopenhauer, ao tecer elogios à arte que representa os santos, apenas cumpre sua função filosófica descritiva, afinal se a arte está no mundo, feita por artistas do mundo, para contempladores do mundo, eis que aparece como papel do *filósofo do mundo* o trabalho de descrevê-la, explicá-la e dela extrair reflexões. Se essas reflexões ajudam a esclarecer sobre a negação da vontade é algo que evidentemente se pode discordar, mas de modo algum retirar-lhes o valor, principalmente se fizermos uma leitura reflexiva e totalmente defensiva em relação ao incrível poder de sedução da escrita de Nietzsche.



## REFERÊNCIAS

BURNHAM, D. *The Nietzsche Dictionary*. London and New York: Bloomsbury Academy, 2015.

MARTON, S. *Dicionário Nietzsche: GEN — Grupo de Estudos Nietzsche*, “vontade de poder”. São Paulo: Loyola, 2016.

MATOS, J. C.; BRITO, A. DE O. O ascetismo como sintoma da vontade de poder doente. *Aufklärung: revista de filosofia*, v. 7, n. esp, p.29-38, 17 dez. 2020.

MONTAIGNE, M. *Ensaaios I, II e III*. Coleção Os pensadores. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência*. 6ª edição, tradução de Alfredo Margarido. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mario Ferreira dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2011.

NIETZSCHE, F. *Crepúsculo dos ídolos*. Tradução de Edson Bini e Marcio Pugliesi. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. *Humano, demasiado humano*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2001.

PEREIRA JUNIOR, A. A. Uma hipótese aproximativa entre a *generatio aequivoca* e as Ideias platônicas na metafísica da natureza de Schopenhauer. *Ipseitas*, [S.l.], v. 7, n. 3, fev. 2022.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo I. (2ª edição revista). Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*, Tomo II. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipómena I*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2009.



*Defendendo Schopenhauer dos ataques de Nietzsche  
em relação à arte e a escrita*

PEREIRA JUNIOR, A. A.

SCHOPENHAUER, A. *Parerga y Paralipómena II*. Traducción de Pilar López de Santa María. Madrid: Trotta, 2013.

---

*Recebido: 16/05/2022*

*Aprovado: 13/06/2022*