

SCHOPENHAUER, O FILÓSOFO DOS NILISTAS¹

Vitor Cei²

RESUMO: O objetivo deste artigo é examinar o sentido da anotação do verão de 1880 na qual Nietzsche afirma que “Os niilistas tinham Schopenhauer como filósofo” (KSA 9.125). Para Nietzsche, o valor da filosofia schopenhaueriana consiste precisamente em tornar pela primeira vez explícita a essência niilista da interpretação moral de mundo ao conduzi-la às suas últimas consequências. É isso que faz do filósofo de Danzig um interlocutor privilegiado dos niilistas do século XIX. Essa interpretação nietzschiana pode ser sustentada tendo-se em vista que Schopenhauer funda o pessimismo enquanto tema filosófico, ao atribuir-lhe um caráter metafísico, que diz respeito à essência última do universo, encerrando o sistema com um claro niilismo.

Palavras-chave: Nietzsche, Schopenhauer, Ascetismo, Niilismo, Pessimismo.

ABSTRACT: This paper aims at an examination and understanding of the meaning of Nietzsche’s unpublished note from the summer of 1880 which states that “The nihilists had Schopenhauer as philosopher” (KSA 9.125). According to Nietzsche, the value of Schopenhauer’s philosophy is precisely to make explicit the nihilistic essence of the moral interpretation of the world. That’s what makes the philosopher from Danzig a privileged interlocutor of the nihilists. Nietzsche’s interpretation can be sustained keeping in view that Schopenhauer is the founder of the pessimism as a philosophical theme, giving it a metaphysical characterization, regarding to the ultimate essence of the universe, in a way that he close his system with an evident nihilism.

Keywords: Nietzsche, Schopenhauer, Asceticism, Nihilism, Pessimism.

Arthur Schopenhauer, após publicar sua obra-prima *O mundo como vontade e como representação*, em 1818 (datado de 1819), custeou uma série de outras publicações, sem repercussão. Durante três décadas o filósofo de Danzig viveu no mais

1 Este artigo é uma versão ligeiramente modificada de uma seção do segundo capítulo de minha tese de doutorado – *A voluptuosidade do nada: o niilismo na prosa de Machado de Assis* – defendida na Faculdade de Letras da UFMG em fevereiro de 2015, sob a orientação do Prof. Dr. Marcus Vinicius de Freitas.

2 Doutor em Estudos Literários (UFMG) e bacharel em Filosofia (UFES). Atualmente é professor-pesquisador II do curso de licenciatura em Filosofia EAD da SEAD-UFES.

completo ostracismo, como um autor sem público e sem reconhecimento dos pares. Após 1851, quando publicou a coletânea de ensaios *Parerga e Paralipomena* (apêndices e omissões, em grego), ele continuou ignorado pelos acadêmicos, mas conseguiu atrair a atenção do público não-especializado – artistas, escritores e jornalistas. A notoriedade do autor espalhou-se pela Europa Ocidental e depois por todo o mundo, influenciando os niilistas do século XIX: “Os niilistas tinham Schopenhauer como filósofo”³, assevera Nietzsche em uma anotação do verão de 1880, primeiro texto em que emprega o conceito de niilismo.

O nosso objetivo é avaliar o significado da assertiva de Nietzsche, buscando na obra de Schopenhauer as razões pelas quais ela se justifica. Nesse sentido, foge ao escopo deste artigo uma caracterização do niilismo nas obras de Nietzsche e dos niilistas russos, temas que demandam outros trabalhos⁴.

Vale lembrar que se Schopenhauer emprega o termo latino *nihil* (nada), as palavras alemãs *Nihilismus* (niilismo) e *Nihilist* (niilista) não aparecem sequer uma vez em sua obra. “Trata-se de uma interpretação tardia, sobretudo devido à influência nietzschiana, descrever a filosofia schopenhaueriana como niilista”⁵. Mas a avaliação de que o filósofo pessimista é o mentor dos niilistas foi sugerida originalmente pelo escritor Prosper Mérimée, em seu prefácio da edição francesa do livro *Pais e Filhos*, de Turguêniev⁶. E Schopenhauer era, de fato, uma das leituras constantes do romancista russo, cuja obra mostra um claro diálogo com *O mundo como vontade e como representação*.

Nietzsche, em *O nascimento da tragédia*, após abordar o modo como os gregos pensaram e superaram o pessimismo na tragédia, salta para o seu século e julga encontrar em Schopenhauer o ressurgimento tanto da consideração pessimista do mundo quanto da tragédia. A leitura do quarto livro de *O mundo como vontade e como representação* (inclusive dos suplementos de 1844) teria sido determinante para a compreensão nietzschiana do pessimismo⁷.

3 NIETZSCHE. *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, p. 125 (tradução minha).

4 Temas discutidos em SANTOS. *A voluptuosidade do nada*.

5 DE PAULA. *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano*, p. 73.

6 Sobre a admiração de Nietzsche pelo escritor Mérimée, cf. CHAVES. *A arte das paixões*.

7 Cf. ARALDI. *Niilismo, criação, aniquilamento*, p. 143.

Para Nietzsche, o valor da filosofia schopenhaueriana consiste precisamente em tornar pela primeira vez explícita a essência niilista da interpretação moral de mundo ao conduzi-la às suas últimas consequências. É isso que faz dele um interlocutor privilegiado dos niilistas. Essa interpretação nietzschiana pode ser sustentada tendo-se em vista que Schopenhauer funda o pessimismo enquanto tema filosófico, ao atribuir-lhe um caráter metafísico, que diz respeito à essência última do universo: “em essência, incluindo-se também o mundo animal que padece, TODA VIDA É SOFRIMENTO”⁸.

O sofrimento seria o sentido mais próximo e imediato de nosso viver. A dor infinita, de que o mundo estaria pleno, seria originária da necessidade essencial à vida. Nossa receptividade para a dor seria quase infinita, enquanto aquela para o prazer possuiria limites estreitos. Nesse sentido, a infelicidade em geral constituiria a regra, avalia o filósofo de Danzig: “o Em-si da vida, a Vontade, a existência mesma, é um sofrimento contínuo, e em parte lamentável, em parte terrível”⁹.

O pessimista alemão considera que toda forma de satisfação é o ponto de partida para um novo esforço, o qual, por sua vez, gera um novo sofrimento. Não haveria, pois, prazer duradouro, tampouco fim do padecimento: “Todo QUERER nasce de uma necessidade, de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são”¹⁰.

Para Schopenhauer, a essência íntima da natureza – humana e animal – é o querer, manifesto num esforço interminável e sem repouso, comparável a uma sede insaciável. E a base de todo querer é necessidade e carência, logo, padecimento. Por isso, o homem está destinado originariamente ao sofrimento:

No espaço e no tempo infinitos o indivíduo humano encontra a si mesmo como finito, em consequência, como uma grandeza desvanecendo se comparada àquelas, nelas imergido e, devido à imensidão sem limites delas, tendo sempre apenas um

8 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §56, p. 400.

9 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §52, p. 350. Não cabe aqui analisar a concepção metafísica schopenhaueriana da vontade e sua relação com o mundo da representação, segundo a qual o mundo inteiro é uma mera representação do sujeito que o conhece, e todo o universo é a manifestação de uma vontade original.

10 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §38, p. 266.

QUANDO e um ONDE relativos de sua existência, não absolutos. Pois o lugar e duração do indivíduo são partes finitas de um infinito, de um ilimitado. Sua existência propriamente dita se encontra apenas no presente, e seu escoar sem obstáculos no passado é uma transição contínua na morte, um sucumbir sem interrupção; visto que sua vida passada, tirante suas eventuais consequências para o presente, e tirante também o testemunho sobre sua vontade ali impresso, já terminou por inteiro, morreu e não mais existe. Eis por que, racionalmente, tem de lhe ser indiferente se o conteúdo daquele passado foram tormentos ou prazeres. O presente, entretanto, em suas mãos sempre se torna o passado; já o futuro é completamente incerto e sempre rápido. Nesse sentido, sua existência, mesmo se considerada do lado formal, é uma queda contínua do presente no passado morto, um morrer constante. Se vemos a isso também do ponto de vista físico, é então manifesto que, assim como o andar é de fato uma queda continuamente evitada, a vida de nosso corpo é apenas um morrer continuamente evitado, uma morte sempre adiada. Por fim, até mesmo a atividade lúcida de nosso espírito é um tédio constantemente postergado. Cada respiração nos defende da morte que constantemente nos aflige e contra a qual, desse modo, lutamos a cada segundo, bem como lutamos nos maiores espaços de tempo mediante a refeição, o sono, o aquecimento corpóreo etc. Por fim, a morte tem de vencer, pois a ela estamos destinados desde o nascimento e ela brinca apenas um instante com sua presa antes de devorá-la. Não obstante, prosseguimos nossa vida com grande interesse e muito cuidado, o mais longamente possível, semelhante a alguém que sopra tanto quanto possível até certo tamanho uma bolha de sabão, apesar de ter a certeza absoluta de que vai estourar¹¹.

A base material sob a qual o prazer e o sofrimento dos animais e a felicidade e a infelicidade dos humanos se apresentam é muito reduzida: saúde, alimento, satisfação sexual e proteção do frio e da umidade, ou então a carência dessas coisas. A diferença entre o ser humano e os animais é que o sistema nervoso do primeiro, de potência superior, amplia a sensação de prazer, mas também a de dor. Ao pensar no passado e imaginar o futuro, nós humanos temos o poderoso acréscimo de preocupação, temor e esperança, que atuam sobre nós com muito mais intensidade do que a sensação dos prazeres ou sofrimentos a que está restrito o animal:

11 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §57, p. 400-401.

A este falta, com a reflexão, o condensador das alegrias e dos sofrimentos, que destarte não são passíveis de acumulação, como sucede no homem, por meio da memória e da previsão: no animal, o sofrimento do presente, mesmo repetido vezes inumeráveis, sempre permanece apenas como da primeira vez, sem conseguir se adicionar. Daí a invejável despreocupação e tranquilidade dos animais. Por outro lado, mediante a reflexão e o que a ela se prende, desenvolve-se no homem, a partir daqueles elementos do prazer e do sofrimento, que o animal possui com ele em comum, um acréscimo da sensação de sua felicidade e infelicidade, que pode conduzir ao encantamento momentâneo, até mesmo fatal, ou ao suicídio desesperado¹².

Ao contrário dos animais, que viveriam exclusivamente no presente, nós vivemos ao mesmo tempo no passado e no futuro. Por isso, a nossa compreensão do tempo faz com que nosso sofrimento esteja expresso na sua forma mais desenvolvida. O tempo é, em suma, a forma pela qual todas as coisas nos são apresentadas como nada; com o que elas perdem todo o seu real valor. A vida animal, no gozo tranquilo e imperturbável do presente, encerra menos sofrimento, mas também menos alegrias do que a humana. Enquanto os animais são afetados pelos males e benefícios somente com seu peso real e próprio, em nós o temor e a esperança frequentemente o decuplicam.

Tão logo a necessidade e o sofrimento deem algum descanso ao homem, de imediato o tédio se aproxima. Para matar o tempo, isto é, resistir ao tédio, nós recorremos a passatempos. Entediados, nos tornamos um peso para nós mesmos, com o desespero pintado no rosto:

Quando lhe falta o objeto do querer, retirado pela rápida e fácil satisfação, assaltam-lhe o vazio e tédio aterradores, isto é, seu ser e sua existência mesma se lhe tornam um fardo insuportável. Sua vida, portanto, oscila como um pêndulo, para aqui e para acolá, entre a dor e o tédio, os quais em realidade são seus componentes básicos. Isso também foi expresso de maneira bastante singular quando se disse que, após o homem ter posto todo sofrimento e tormento no inferno, nada restou para o céu senão o tédio¹³.

12 SCHOPENHAUER. *Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo*, §153, p. 279-280.

13 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §57, p. 401-402.

Para Schopenhauer, o tédio é um motor das ações humanas. Se a vontade é, por um lado, sofrimento e, portanto, uma busca por satisfação de carências, ela também é caracterizada pelo enfado que surge entre um desejo e outro. Por isso a metáfora da vida humana enquanto um pêndulo entre a dor e o tédio. Este surge no momento em que o homem percebe que a vida não tem nenhum valor intrínseco e que é constituída apenas por desejo e ilusão. Surge daí uma espécie de estado indolor, que é caracterizado não pela satisfação, mas pelo tédio.

Oscilando entre a dor e o tédio, o homem encontra-se sobre a face da terra abandonado a si mesmo, incerto sobre tudo, menos em relação à sua carência e miséria. Assim, a vida da maioria das pessoas é somente uma luta constante por essa existência mesma, com a certeza da derrota. O que as faz lutar não é tanto o amor à vida, mas sim o medo da morte:

A vida mesma é um mar cheio de escolhos e arrecifes, evitados pelo homem com grande precaução e cuidado, embora saiba que, por mais que seu empenho e arte o leve a se desviar com sucesso deles, ainda assim, a cada avanço, aproxima-se do total, inevitável, irremediável naufrágio, sim, até mesmo navega direto para ele, ou seja, para a MORTE. Esta é o destino final da custosa viagem e, para ele, pior que todos os escolhos que evitou¹⁴.

A única certeza que temos na vida é que nós vamos morrer. Diante disso nós tendemos a temer a morte, sem nenhum bom motivo racional, avalia Schopenhauer. É compreensível temer o sofrimento de uma morte dolorosa, mas nesse caso o medo seria em relação à dor. Temer a morte em si mesma – ou seja, o fim do sofrimento da vida – seria irracional.

Filho de um próspero comerciante, criado para seguir a carreira do pai, Schopenhauer sabe bem o significado de um negócio mal gerenciado. Se “a vida é um negócio que não cobre seus custos”¹⁵, cedo ou tarde, sabemos, vem a bancarrota. Por isso, o filósofo conclui que toda biografia (*Lebensgeschichte*) é na verdade uma “patografia” (*Leidensgeschichte*), “história de sofrimento”. Assim sendo, para aqueles

14 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, §57, p. 403.

15 SCHOPENHAUER. *El mundo como voluntad y representación II*, XXVIII, p. 439.

que sentem a vida mesma como uma doença, a despedida dela lhes caem como uma cura da enfermidade que seria o próprio viver¹⁶.

Ao fundamentar filosoficamente a tese de que não há justificação para a existência, pois o mundo é uma sucessão de sofrimentos infindáveis, intercalados por satisfações momentâneas seguidas de tédio, Schopenhauer conclui que a única saída seria a cessão do querer, isto é, a ascese. O ascetismo – via para deixar de querer e liberar-se do sofrimento que é a existência – seria o único remédio eficiente para a doença da vida, enquanto que todos os outros seriam meros placebos.

A palavra grega *áskēsis*, traduzida como “ascese”, apresenta o sentido originário de exercício prático, treino, referindo-se tanto aos atletas quanto aos filósofos e suas atividades e regras de vida. Por conseguinte, o *askētēs*, “asceta”, é aquele que, por meio de instrução, disciplina ou exercício, se qualifica para a prática perfeita em determinada atividade, seja física ou intelectual. Com os pitagóricos, os cínicos e os estoicos, essa palavra começou a ser aplicada à vida moral na medida em que a realização da virtude implica um conjunto de práticas e disciplinas caracterizadas pela austeridade e autocontrole do corpo e do espírito, com limitação dos desejos e renúncia aos prazeres.

A partir das filosofias platônica e cristã o sentido de renúncia e de mortificação tornou-se predominante, dando origem a um conjunto de práticas austeras, evitações morais e comportamentos disciplinados prescritos aos fiéis, tendo em vista, no cristianismo, a realização de desígnios divinos e leis sagradas, e, no platonismo, a especulação teórica em busca da verdade.

Segundo Nietzsche, o ascetismo socrático, precursor do cristianismo, promoveu a hipertrofia do mundo interior, transformando e redirecionando o valor da atividade pulsional. Posteriormente, a figura de Jesus Cristo representará a atitude ascética da negação da vontade da vida. A metafísica cristã, “platonismo para o povo”, passou a operar no sentido moral de desnaturalização e espiritualização das paixões e dos valores, substituindo as noções de bom e ruim, no sentido de apto e inapto, pelas de bom e mau, no sentido de beato e herege¹⁷.

16 Cf. SALVIANO. *Labirintos do nada*, p. 50.

17 Cf. NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, II, §§ 16-22.

Schopenhauer deu novo significado metafísico à ascese, condenando a ideia de deus como uma falsificação que mascara a profanidade da existência, o sem-sentido da vida, a ausência de valores absolutos e a falta de uma ordenação moral do mundo. Sendo falso o sentido sustentado pela ideia de deus, existiria algum sentido para a existência humana? Nietzsche avalia que Schopenhauer teve o mérito de colocar essa importante questão, que ainda precisaria de séculos para ser compreendida e respondida:

Schopenhauer foi, como filósofo, o *primeiro* ateu confesso e inabalável que nós, alemães, tivemos: esse era o pano de fundo de sua hostilidade a Hegel. A profanidade da existência era para ele algo dado, tangível, indiscutível; ele perdia a sua compostura de filósofo e se encolerizava toda vez que alguém mostrava hesitação e fazia rodeios nesse ponto. Toda a sua retidão está nisso; o ateísmo incondicional e honesto é o *pressuposto* de sua colocação dos problemas, como vitória obtida afinal e com grande custo pela consciência europeia, como o ato mais pródigo em consequências de uma educação para a verdade que dura dois mil anos, que finalmente se proíbe a *mentira* de crer em Deus... (...) Ao assim rejeitarmos a interpretação cristã e condenarmos o seu “sentido” como uma falsificação, aparecemos de forma terrível a questão de Schopenhauer: *então a existência tem algum sentido?* – essa questão que precisará de alguns séculos para simplesmente ser ouvida por inteiro e em toda a sua profundidade. A resposta do próprio Schopenhauer a essa questão foi – que isto me seja perdoado – um tanto precipitada, juvenil, apenas um compromisso, um modo de permanecer e se prender nas perspectivas morais cristão-ascéticas a cuja crença se *renunciara* juntamente com a fé em Deus... Mas ele *colocou* a questão¹⁸.

O mérito de Schopenhauer seria o de ter constatado como um fato indubitável a não-divindade e a não-racionalidade da existência. O pessimismo schopenhaueriano, por sua honestidade intelectual de colocar a pergunta pelo sentido da existência sem dogmatismo ou preconceito religioso, refutando a crença numa ordenação moral do mundo, teria ido além de todas as formas anteriores de pessimismo.

Enquanto Nietzsche reduz a três as “palavras de pompa do ideal ascético:

18 NIETZSCHE. *A Gaia Ciência*, §357, p. 255-256. Grifos originais.

humildade, pobreza, castidade”¹⁹, Schopenhauer estabelece quatro etapas em que o processo do ascetismo se desenvolve: 1) castidade; 2) pobreza voluntária; 3) aceitação do sofrimento, casual ou provocado por outra pessoa; e 4) mortificação do corpo, que não pode ser ativa e violenta, como no “suicídio vulgar”, mas deve ser passiva, uma espécie de inanição (como a despreocupação com a alimentação, por exemplo). Eis aí, segundo Jarlee Salviano, o “consolo” oferecido pelo niilismo schopenhaueriano – um paradoxal querer o nada, a vontade de nada²⁰.

A primeira etapa do ascetismo é a castidade. Segundo Schopenhauer, o corpo saudável e forte do asceta exprime o impulso sexual pelos genitais; porém, ele se mortifica, nega a vontade e desmente o corpo, pois não quer satisfação sexual alguma, sob nenhuma condição:

Voluntária e completa castidade é o primeiro passo na ascese ou negação da Vontade de vida. A castidade, assim, nega a afirmação da Vontade que vai além da vida individual, e anuncia que, com a vida deste corpo, também a Vontade, da qual o corpo é fenômeno, se suprime. A natureza, sempre verdadeira e ingênua, assevera que, caso esta máxima se tornasse universal, o gênero humano se extingiria²¹.

A castidade, abstinência completa dos prazeres do amor, renúncia dos prazeres carnis e de tudo que a eles se refere, é uma quebra proposital da vontade pela recusa do agradável e procura do desagradável, mediante o modo de vida penitente voluntariamente escolhido, tendo em vista a mortificação contínua da vontade.

A pobreza voluntária, por sua vez, pertenceria por inteiro à vida de São Francisco de Assis, verdadeira personificação da ascese e modelo de todos os monges mendicantes. Como paralelo oriental, Schopenhauer menciona a vida do Buda, que mostra a mesma coisa, porém sob uma vestimenta diferente.

A aceitação do sofrimento e a mortificação do corpo – que não pode ser ativa e violenta, como no suicídio, mas passiva, uma espécie de inanição – são consequências da pobreza voluntária. O asceta, devoto dedicado a orações (ou

19 NIETZSCHE. *Genealogia da moral*, III, p. 98.

20 Cf. SALVIANO. *Labirintos do nada*, p. 51-52.

21 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, IV, §68, p. 483.

meditações), privações e mortificações, pratica o jejum, a autopunição, o autoflagelo e a castidade, a fim de, por constantes privações e sofrimentos, quebrar e mortificar cada vez mais a vontade, que ele reconhece como a fonte de sofrimento da própria existência.

Após descrever o ideal ascético, Schopenhauer conclui que os homens mais ditosos são os ascetas, aqueles raros que se libertam de si mesmos, isto é, de todo querer, de todos os desejos e preocupações, não apenas por instantes, mas para sempre, tendo a sua vontade inteiramente extinguida, exceto naquela última chama que conserva o corpo e com o qual será apagada:

Tal homem que, após muitas lutas amargas contra a própria natureza, finalmente a ultrapassou por inteiro, subsiste somente como puro ser cognoscente, espelho límpido do mundo. Nada mais o pode angustiar ou excitar, pois ele cortou todos os milhares de laços volitivos que o amarravam ao mundo, e que nos jogam daqui para acolá, em constante dor, nas mãos da cobiça, do medo, da inveja, da cólera. Ele, então, mira calma e sorridentemente a fantasmagoria deste mundo que antes era capaz de excitar e atormentar o seu ânimo, mas agora paira tão indiferente diante de si como as figuras de xadrez após o fim do jogo, ou as máscaras caídas ao chão na manhã seguinte à noite de carnaval, cujas figuras antes tanto nos haviam intrigado e agitado. A vida com suas figuras flutuam diante dele semelhante a um fenômeno fugidio, semelhante ao sonho matinal e ligeiro de um semidesperto que já entrevê a realidade e não pode mais ser enganado; igual ao que ocorre neste sonho matinal, a vida com suas figuras desaparecem, sem transição violenta (...) Contudo não se deve imaginar que, desde a negação da Vontade de vida ter entrado em cena pelo conhecimento tornado quietivo, não haja oscilação, e assim se pode para sempre permanecer nela como numa propriedade herdada. Não, antes a negação precisa ser renovadamente conquistada por novas lutas. Pois, visto que o corpo é a Vontade mesma apenas na forma da objetividade ou como fenômeno do mundo como representação, segue-se que toda a Vontade de vida existe segundo sua possibilidade enquanto o corpo viver, sempre esforçando-se para aparecer na realidade efetiva e de novo arder em sua plena intensidade. Por isso ao encontrarmos na vida de homens santos aquela calma e bem-aventurança que descrevemos apenas como a florescência nascida da constante ultrapassagem da Vontade, vemos também como o solo onde se dá essa floração é exatamente a contínua luta com a Vontade de vida: pois sobre a

face da terra ninguém pode ter paz duradoura²².

A formulação, por Schopenhauer, da pergunta pelo valor da existência, só pôde emergir em um contexto de esgotamento das fontes que alimentavam a solução moral para o problema da normatividade no Ocidente, ainda que esse esgotamento não tenha se tornado perceptível a todos, sequer aos autores que se diziam pessimistas. Na forma como a encontramos, a ética schopenhaueriana da negação da vontade de viver encerra o sistema com um niilismo declarado. Ao revelar o conflito insolúvel entre valores vitais e valores morais, ele teria sido o mais consequente dos moralistas²³.

Referências

ARALDI, C. *Niilismo, criação, aniquilamento: Nietzsche e a filosofia dos extremos*. São Paulo/Ijuí: GEN; Discurso Editorial; Editora Unijuí, 2004.

CHAVES, E. A arte das paixões: Nietzsche, leitor de Prosper Mérimée. *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 4, n. 1, p. 43-61, 2013.

DE PAULA, W. A. *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano: a concepção de filosofia trágica*. Tese de doutorado em Filosofia. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

LOPES, R. A. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. 2008. Tese de doutorado em Filosofia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

_____. Nachgelassene Fragmente 1880-1882. In _____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, New York: de Gruyter, 1999 (Band 9).

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das

22 SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, IV, §68, p. 495-496.

23 Cf. LOPES. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*, p. 115.

Letras, 2001.

_____. *O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo*. Trad. J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SALVIANO, J. O. S. *Labirintos do Nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. Tese de doutorado em Filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

SANTOS, V. C. *A voluptuosidade do nada: o niilismo na prosa de Machado de Assis*. Tese de doutorado em Estudos Literários. Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2015.

SCHOPENHAUER, A. *Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo*. In *Os pensadores*. Trad. Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

_____. *O mundo como vontade e como representação I*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. *El mundo como voluntad y representación II*. Trad. Eduardo Ovejero Y Maury. Buenos Aires: Losada, 2008.

TURGUÊNIEV, I. *Pais e Filhos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2004.