

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
Instituto de Filosofia, Sociologia e Política
Programa de Pós-Graduação em Filosofia



Dissertação

A compaixão em Nietzsche e Schopenhauer: seu valor e sua crítica

Gabriel Heidrich Medeiros

Pelotas, 2014

Gabriel Heidrich Medeiros

A compaixão em Nietzsche e Schopenhauer: seu valor e sua crítica

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Clademir Luís Araldi.

Pelotas, 2014

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

M488c Medeiros, Gabriel Heidrich

A compaixão em nietzsche e schopenhauer : seu valor e sua crítica / Gabriel Heidrich Medeiros ; Clademir Luís Araldi, orientador ; Luís Eduardo Xavier Rubira, coorientador. — Pelotas, 2014.

127 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2014.

1. Compaixão. 2. Schopenhauer. 3. Crítica. 4. Valor. 5. Nietzsche. I. Araldi, Clademir Luís, orient. II. Rubira, Luís Eduardo Xavier, coorient. III. Título.

CDD : 101

Gabriel Heidrich Medeiros

A compaixão em Nietzsche e Schopenhauer: seu valor e sua crítica

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa: 04/06/14

Banca examinadora:

PROF. DR. CLADEMIR LUÍS ARALDI (ORIENTADOR)

Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo.

Prof. DR (a). Sônia Maria Schio

Doutora em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Prof. DR. Ronel Alberti da Rosa

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Dedico este trabalho a Letícia, aos meus pais Rosani e Jorge, minhas irmãs Aline e Camila e à minha avó, Nair. Meu amor a todos vocês!

Agradecimentos

À Universidade Federal de Pelotas, pela oportunidade de realizar o curso de Pós-Graduação.

Aos Professores Dr. Clademir Luís Araldi e Dr. Luís Eduardo Xavier Rubira, pelas orientações, sem as quais, certamente, a realização deste trabalho não seria possível.

À Capes, pela bolsa de estudos.

Aos Colegas do grupo de pesquisa em Nietzsche: Sergio, Leonardo, Sdnei, Wagner e Fabiano, pelos inestimáveis comentários.

“Compaixão para com todos” – isto seria dureza e tirania com você, caro próximo!” (JGB/BM § 82).

Resumo

MEDEIROS, Gabriel Heidrich. **Nietzsche e Schopenhauer: acerca do valor e da crítica à compaixão**. 2014. 127f. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Filosofia, linha de pesquisa: Fundamentação e crítica da moral. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2014.

Nesta dissertação é realizada uma análise sobre a crítica de Nietzsche à moral da compaixão defendida por Schopenhauer. Para tanto, começamos o nosso trabalho averiguando a fundamentação da moral proferida por Schopenhauer, a qual possui a compaixão como fonte de toda a moralidade. Nietzsche criticou diretamente Schopenhauer em relação à avaliação dos valores morais que este último propôs. No segundo capítulo um dos pontos privilegiados foi o de analisar, por via do método genealógico de Nietzsche, a forma como surgiu a valorização da compaixão. Também analisamos a maneira como Nietzsche avalia essa moral. Nesse contexto, averiguamos a hipótese da compaixão como um sintoma do niilismo e sua relação com o ideal ascético defendido por Schopenhauer. Por fim, no último capítulo investigamos as maneiras com que Nietzsche propõe superar a compaixão no decorrer de sua “obra madura”. Começamos com o livro *Assim Falava Zaratustra* e percorremos a argumentação do filósofo até o ano de 1888.

Palavras-Chave: Compaixão; Schopenhauer; crítica; valor; Nietzsche.

Abstract

MEDEIROS, Gabriel Heidrich. **Nietzsche and Schopenhauer: about the value and critical compassion.** 2014. 127f. Thesis (Master) - Graduate Program in Philosophy, line of research: Rationale and critique of morality. Federal University of Pelotas, Pelotas, 2014.

In this thesis an analysis of Nietzsche's critique of morality of compassion advocated by Schopenhauer is performed. We begin our work ascertaining the moral reasoning given by Schopenhauer, which has compassion as the source of all morality. Nietzsche criticized Schopenhauer directly, regarding the evaluation of the latter proposed moral values. In the second chapter of the vantage points was to analyze, through the genealogical method of Nietzsche, how the valuation of compassion arose. We also analyze how Nietzsche evaluates this moral. In this context, we ascertain the hypothesis of compassion as a symptom of nihilism and its relationship to the ascetic ideal advocated by Schopenhauer. Finally, the last chapter we investigate the ways in which Nietzsche proposes overcoming compassion during his "mature work". We begin with the book Thus Spoke Zarathustra and go through the arguments of the philosopher until 1888.

Key-words: Compassion; Schopenhauer; critical; value; Nietzsche.

Lista de abreviaturas e siglas para as obras de Nietzsche

A citação das obras de Nietzsche e dos fragmentos póstumos segue a convenção proposta na edição COLLI, G., MONTINARI, M. (Org). *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998. 15 v.

AC/AC	Der Antichrist (O Anticristo, 1888)
EH/EH	Ecce homo (1888)
FW/GC	Die fröhliche Wissenschaft (A gaia ciência, 1881 e 1886)
GD/CI	Götzen-Dämmerung (O crepúsculo dos ídolos, 1888)
GM/GM	Zur Genealogie der Moral (Para a Genealogia da moral, 1887)
GT/NT	Die Geburt der Tragödie (O nascimento da tragédia, 1872)
JGB/BM	Jenseits von Gut und Böse (Para além de bem e mal, 1885 – 1886)
M/A	Morgenröte (Aurora, 1880-1881)
MAI/HHI	Menschliches Allzumenschliches, v.1 (Humano, demasiado humano, v.1, 1878)
Za/ZA	Also sprach Zarathustra (Assim falava Zaratustra 1883 -1885)
WA/CW	Der Fall Wagner (O Caso Wagner, 1888)
FP	Fragmentos Póstumos
P	Prefácios
C	Correspondências

Sumário

Introdução	10
1 A fundamentação da compaixão	14
1.1 A posição de Schopenhauer sobre o ceticismo e a existência de fatos morais	14
1.2 As condições de possibilidade para a moralidade em Schopenhauer	29
1.3 A motivação dos atos humanos	32
1.4 A compaixão como princípio motivacional da moral e o seu prolongamento metafísico	44
2 A genealogia da compaixão	58
2.1 A genealogia dos valores e a compaixão	58
2.2 Compaixão como indício de <i>décadence</i>	70
2.3 Compaixão e ascese	76
3 A superação da compaixão	86
3.1 Zaratustra e a superação da compaixão	86
3.2 A nobreza e a compaixão	94
3.3 A tarefa da transvaloração e a compaixão	104
4 Considerações finais	115
Referências Bibliográficas	118

Introdução

Nosso trabalho centra-se principalmente na crítica de Nietzsche a Schopenhauer. Faremos uma exposição da valorização da compaixão, defendida por Schopenhauer, a fim de apontar o que Nietzsche irá criticar. A crítica à filosofia da compaixão de Schopenhauer está bastante presente na obra de Nietzsche; no entanto, esta modifica-se conforme as preocupações do autor em cada obra. Não faremos uma abordagem de toda a obra de Nietzsche, trabalharemos apenas com o tratamento concedido à compaixão na época em que Nietzsche formula sua crítica sobre o valor dos valores morais¹. A crítica à moral realizada por Nietzsche é muito ampla e o âmago principal de nossa pesquisa é o da avaliação do autor sobre a fundamentação da moral com base na compaixão defendida por Schopenhauer². Assim, escolhemos estudar principalmente o período em que a crítica à moral está mais desenvolvida e distante das preocupações estéticas (sem excluir essas preocupações por completo)³. Trata-se do período entre os anos de 1885 e 1889.

O nosso problema é, portanto, a compreensão do porquê Nietzsche critica a filosofia moral da compaixão de Schopenhauer. O autor de *Assim Falou Zaratustra* é crítico de toda a tradição anterior da filosofia. Schopenhauer ganha um destaque considerável (como é visto, por exemplo, na terceira dissertação da obra *Para a Genealogia da Moral*). O ponto é entender qual o malefício da compaixão para que possamos compreender a crítica a Schopenhauer, que é um dos maiores defensores da compaixão. Logo, para Nietzsche, a crítica a esse afeto remete, de maneira enfática, também à fundamentação moral proposta por Schopenhauer.

¹ Num esforço de delimitar o tema, pretendemos abordar o conteúdo desta crítica entre 1885 e 1889, época em que a crítica à moral está mais sistematizada, conforme (ARALDI, 2008, p. 47). Temos consciência do debate sobre a divisão da obra do autor (MARTON, 1990, p.23 s). Contudo, o nosso ponto de partida principal para a análise da crítica de Nietzsche é o quarto livro da obra *Assim Falava Zaratustra*. Essa parte da obra foi escrita em 1885 e é onde se evidencia uma experiência de superação da compaixão por parte do personagem Zaratustra.

² Conforme Roger, para Schopenhauer a compaixão é a participação desinteressada primeiramente nas dores de outrem e logo após na sua cessação (ROGER, 2013, p. 18).

³ Conforme Araldi, já havia implícita, na obra do jovem Nietzsche (que possuía preocupações mais ligadas à estética), um esboço da crítica à moral. Conforme o comentador, “a justificação estética da existência seria oposta à justificativa moral cristã, segundo a qual a arte seria rebaixada ao nível da mentira. Entretanto, é na obra tardia que a crítica da moral é sistemática e programaticamente desenvolvida, a partir dos estudos da ‘história natural da moral’. No prefácio de *A Genealogia da Moral* (1887), ele afirma ter sido o primeiro a tratar, com a radicalidade devida, a moral como *problema*, a olhar com suspeita profunda o ‘vasto país da moral’, da moral que efetivamente existiu” (ARALDI, 2008, p. 34). Para Oliveira (2010b, p. 4), especificamente a crítica à compaixão Schopenhaueriana inicia-se no período intermediário de Nietzsche.

Na obra *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche aponta que o afeto compassivo se alastrou pela Europa. Essa disposição é sintoma de uma doença: o niilismo, cujo conceito significa a vontade de nada, ou o querer o nada e é compreendido por Nietzsche como uma fraqueza, uma doença da vontade. A compaixão é um sintoma do niilismo. A doença da vontade, manifestada na disposição da compaixão, alastra-se e domina até mesmo um filósofo, e este pensador doente é Schopenhauer.

Segundo Nietzsche, nunca antes a compaixão recebeu uma atenção especial e uma interpretação positiva por parte da Filosofia (GM/GM P § 5). Deste modo, fica explícito para Nietzsche a forma como este “sintoma” toma força, pois infectou até mesmo um pensador (GM/GM P § 5). O projeto de Nietzsche - o de fazer uma crítica do valor dos valores morais - acaba por forçar o filósofo a questionar o valor de disposições, tais como a compaixão, além de colocar sob suspeita, mais uma vez, o seu antigo mestre, agora sob o viés da crítica dos valores que Schopenhauer defendia. Isto não significa que a crítica a Schopenhauer e à compaixão não estejam presentes em outros momentos de sua obra, mas queremos direcionar nosso trabalho ao período em que Nietzsche tem em mente, de maneira mais madura, esse projeto.

A compaixão⁴ é um afeto que possui um efeito adverso, conforme Nietzsche (AC/AC§ 7). Mesmo se considerarmos a compaixão em seu sentido corriqueiro (sem uma fundamentação filosófica), ou seja, o de algo que impulsiona o agente ao auxílio e, consecutivamente, à diminuição do sofrimento de outrem, ainda assim para Nietzsche ela é maléfica. A compaixão é um afeto⁵. Os afetos são definidos por Nietzsche como “as mais violentas potências naturais” (FP 10 [203] 1887)⁶. A

⁴ “Psicologicamente falando, a compaixão é reduzida por Nietzsche a uma pulsão de apropriação e de captação. Essa decriptação genealógica modifica consideravelmente a avaliação de seu sentido e de seu valor, diluindo a ideia de virtude a ela vinculada na cultura idealista da Europa [...]. A cultura europeia moderna é fundamentalmente uma cultura da compaixão: isso significa que esse afeto, glorificado como um valor, acaba, na época contemporânea, afastando os outros valores sobre os quais essa cultura se baseia. Assim, vai paulatinamente se impondo uma moral da compaixão, uma religião da compaixão, uma política da compaixão – sintomas do esgotamento próprio no niilismo passivo, que em todos os domínios aspira tão somente à abolição do sofrimento, no qual as culturas de alto valor veem, ao contrário, uma incitação a ser superada” (WOTLING, 2011, p. 23–24).

⁵ Conforme Wotling, os afetos possuem, em Nietzsche, uma supremacia sobre a razão, e a compaixão, segundo o comentador, é um afeto (WOTLING, 2011, p. 23).

⁶ Citaremos os fragmentos póstumos de Nietzsche da seguinte maneira: FP (fragmento póstumo), seguido do seu número e, ao final, o ano. Ressaltamos que estamos utilizando a versão crítica das obras de Nietzsche editadas por G. Colli e M. Montinari, disponível online em www.nietzschesource.org.

supervalorização da compaixão compreende aquilo que é tratado como remédio, o que, para Nietzsche, é justamente o ‘veneno’. A compaixão, portanto, não diminui o sofrimento, mas o amplia. Desse modo, o efeito depressivo da compaixão afeta justamente as emoções tônicas que ampliam o sentimento vital. O declínio desses sentimentos é o sintoma que Nietzsche chama de niilismo passivo (FP 9 [35] 1887), posto que se manifesta na compaixão.

A ênfase desta dissertação é a crítica de Nietzsche à compaixão schopenhaueriana. Queremos entender porque Nietzsche critica tão severamente o seu antigo mestre. Qual barreira que a filosofia moral de Schopenhauer trouxe para Nietzsche a fim de que se torne necessária essa aversão radical? Em um primeiro momento analisaremos Schopenhauer para apontar a pertinência da crítica de Nietzsche.

No primeiro capítulo abordaremos o pensamento de Schopenhauer. O método de leitura que utilizamos é o imanente, pois parte desse autor. Decidimos por esta estratégia porque assim ficará claro para o leitor exatamente o que Nietzsche critica. Para essa finalidade, utilizaremos apenas as obras de Schopenhauer nas quais o autor se dedica à moral, tais como: *Sobre o Fundamento da Moral*, o quarto livro de *O Mundo como Vontade e como Representação*, *Parerga e Paraliponema*, capítulos V, VII, XII e XIV e *Sobre o Livre Arbítrio*⁷. Na primeira parte deste capítulo, abordaremos a posição de Schopenhauer quanto à compaixão. Também faremos algumas considerações, em notas, sobre pontos que serão abordados nos capítulos subsequentes, preparando o leitor para a compreensão da argumentação que virá em outros momentos do trabalho.

Em suas obras, Nietzsche demonstra conhecer profundamente os escritos de Schopenhauer⁸. Isso nos confere segurança e motivação para averiguar a eficácia da argumentação para além da obra nietzschiana, ou seja, comparando a crítica com a própria obra de Schopenhauer. Afirmamos que Schopenhauer é o alvo de uma crítica direta e um meio usado para determinados fins argumentativos, embora as considerações de Nietzsche sobre o assunto estejam dispersas em sua obra.

⁷ Iremos utilizar brevemente também a obra de Schopenhauer: *Fragments para a História da Filosofia*. Temos consciência que essa obra na realidade faz parte dos *Parerga e Paraliponema*, contudo, utilizamos a tradução parcial, pelo fato de que não há uma tradução completa para o português da referida obra.

⁸ Nietzsche possuía uma edição completa das obras de Schopenhauer (NIETZSCHE-BIBLIOTHEK, p. 21).

Dessa maneira, o ponto de partida é Schopenhauer e, através deste debate, desenvolveremos as considerações nietzschianas.

No segundo capítulo, trataremos da crítica de Nietzsche à concepção de compaixão em Schopenhauer em três pontos. No primeiro, situaremos o tratamento da Filosofia Moral de Schopenhauer na genealogia dos valores. O método genealógico se divide em dois momentos: o primeiro trata do estudo descritivo sobre como as morais se desenvolveram. Assim, apontaremos para a forma como a compaixão passou a ser valorizada no processo histórico de fixação das maneiras de valorar. A segunda parte do método investigativo é o da avaliação dos valores. O filósofo dirige sua crítica genealógica sobre os malefícios da valorização da compaixão. Após esse preâmbulo, o segundo ponto a ser tratado é a valorização da compaixão em relação ao desenvolvimento do niilismo e da decadência. Por fim, no terceiro ponto será abordada a ligação entre a compaixão e o ideal ascético. O niilismo e decadência e o ideal ascético são reconhecidos como necessários para Nietzsche, no entanto, o autor de *Assim Falou Zaratustra* realiza uma avaliação sobre esses processos. O critério utilizado pelo autor é a vida como fonte avaliadora de valorações: tudo aquilo que está em prol da vida possui alto valor e tudo que a reprime, possui baixo valor. Deste modo, ele pode demonstrar o que deve sucumbir ou não para que venham à tona novas formas de valorar.

No último capítulo analisaremos a superação da compaixão. Começaremos com o Zaratustra, que é um modelo de alguém que domina a si mesmo ao superar a moral. Depois, partiremos para a análise da possibilidade de superação da “moral da compaixão” entre a nobreza do passado e do futuro em Nietzsche. Faremos isso em dois momentos: no primeiro, investigaremos a possibilidade de existir, entre esses nobres, a compaixão. E por fim, apontaremos quais são os afetos e as virtudes que essa nova nobreza irá possuir e como se sobrepõe a outros afetos como o da compaixão.

1 A fundamentação da compaixão

1.1 A posição de Schopenhauer sobre o ceticismo e a existência de fatos morais

Neste capítulo analisaremos as posições de Schopenhauer em relação ao ceticismo e à valorização da moral. Este estudo possibilitará expor sua concepção de Filosofia Moral, diferenciando assim, a Filosofia de Schopenhauer de outros pensadores comentados por ele. Ao tratar dos céticos morais, o autor estuda-os de forma muito rápida; utilizaremos este contraponto para indicar a opinião dele sobre a existência de fatos morais. O embate com os céticos morais é necessário, mesmo que Schopenhauer argumente pouco, pois trata-se do contraponto à sua Filosofia, uma vez que ele irá formular as condições de possibilidade da moral⁹ e isso só seria necessário se o autor tivesse uma oposição em mente. Se os fatos morais fossem tão evidentes, não haveria céticos a seu respeito. Faremos uma preparação para os demais pontos do capítulo, aproximando-nos das conclusões que Schopenhauer retira de outros autores e escolas filosóficas¹⁰. Essas considerações entram no corpo do texto com a única finalidade de compreender Schopenhauer. Analisamos as causas de toda motivação dos atos humanos, incluindo os de natureza moral que possuem sua base na compaixão¹¹. Em seguida, abordaremos o próprio fundamento da compaixão e as formas como esta se manifesta no indivíduo¹².

Schopenhauer exige que o fundamento da sua filosofia moral¹³ seja algo que explique o ato moral. A moralidade plena é compreendida pelo autor como uma

⁹ Trabalhamos este ponto em 1.2.

¹⁰ Realizamos esta análise em 1.1.

¹¹ Realizamos este estudo em 1.3.

¹² Este ponto está presente na parte 1.4 do nosso trabalho.

¹³ Não iremos adentrar no debates sobre a diferença entre ética e moral. Segundo KUIAVA (1996, p. 96-97) “Ética vem do grego *ethos*, que designa, por um lado, o caráter ou modo de ser próprio de cada um, por outro, o conjunto de hábitos, dos comportamentos, dos costumes indicando, o lugar habitual, correto das coisas ou o lugar criado e conquistado pelo homem. Moral vem do latim *mos* ou *mores*, que significa também costume(s), isto é, ‘conjunto de normas ou regras adquiridas por hábito’. Neste sentido, ambos os casos não indicam uma diferenciação [...]. A diferença se estabelece no momento em que ‘os homens não só agem moralmente, mas também refletem sobre esse comportamento prático e o tomam como objeto de sua reflexão e de seu pensamento’ [...]. Se

disposição interna totalmente livre dos impulsos egoístas. Segundo Schopenhauer, as tentativas feitas pela filosofia, até então, foram falhas. Por exemplo, a filosofia prática de Kant¹⁴ não chega a se constituir em *Triebfeder*¹⁵ real da moral e por isso carece de fundamento motivacional. Os motivos que fizeram Schopenhauer voltar-se contra a filosofia moral de Kant se esclarece à medida que o autor se afasta da filosofia prescritiva¹⁶ de deveres (SCHOPENHAUER, 2005, p.353). Tal tema é

entendida como ‘moral científica’ ou ‘ética filosófica’, a ética não pode ser confundida com a moral vivida, isto é, ‘não pode ser reduzida a um conjunto de normas e prescrições; sua missão é explicar a moral efetiva e, neste sentido, pode influir na própria moral’”. Entendemos que a filosofia moral de Schopenhauer procura explicar a moral efetiva. Utilizaremos o termo moral, unicamente por que o autor o utiliza para se referir as normas comuns de contudo em ambos os sentidos.

¹⁴ Não queremos defender as considerações de Schopenhauer feitas a Kant, nem averiguar a inexatidão feita por essa interpretação. Os nossos comentários sobre Kant se baseiam apenas nos escritos de Schopenhauer e servem para compreender somente a filosofia deste autor. Sabemos que existe um debate sobre a interpretação de Schopenhauer em relação à Kant. Também temos consciência do debate existente sobre pontos da filosofia kantiana que Schopenhauer aborda de modo equivocado, levando em consideração aspectos como a suposta petição de princípio, circularidade do imperativo categórico, a moral teológica, contradição *in adjecto*, o formalismo de Kant e a motivação moral (PAVÃO, 2009, p.138, 139). Por exemplo concordamos com Borges (2002, p. 27) “contesta-se que a moral formulada por Kant seria puramente formal, dispondo um conjunto de exigências mínimas, desprovidas de substância real. A leitura da ‘Doutrina da virtude’, como já mencionamos, pode replicar a crítica do suposto formalismo kantiano, visto que nesse texto são apresentados o que convém denominar *deveres positivos*, ligados à promoção da felicidade alheia” Contudo, ressaltamos que para este trabalho a eficácia da crítica schopenhaueriana não está em questão. O Kant aqui trabalhado é o Kant de Schopenhauer e nós o utilizaremos apenas com a finalidade de compreender Schopenhauer. Conforme o mesmo, “já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para a minha, como sendo aquela que nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à de Kant” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 15). Além disso, considerando os capítulos subsequentes, Friedrich Albert Lange e Schopenhauer são as principais vias de acesso de Nietzsche à Kant (PASCOAL, 2009, p. 338). Não consta na *Nietzsches Bibliothek* (<http://picus.sns.it/documenti/Nietzsche.pdf>) nenhuma obra de Kant. O único resquício evidente de leituras feitas diretamente da obra de Kant é mencionada por Bailey sobre a posição de Thomas Brobjer. Ele argumenta que Nietzsche leu a *Crítica da Faculdade do Juízo* (BAILEY 2011, p. 354). A reconstrução das leituras feitas por Nietzsche de Kant seria um trabalho assaz árduo. Tendo em vista estas considerações, tomamos a leitura de Nietzsche a Kant como possuindo a sua base nesses autores citados. Por exemplo, “para Nietzsche, a teologia, expulsa da filosofia crítica pela porta da frente (*Crítica da Razão Pura*), nela reingressa solenemente, mas pela porta dos fundos (nos escritos kantianos dedicados à ética). Trata-se aqui de um julgamento que Nietzsche herda de Schopenhauer” (GIACOLA, 2012, p. 115). Deste modo, qualquer consideração de Nietzsche a Kant que acharmos necessária para a abordagem do autor de *Zarathustra*, também não dizem respeito às leituras diretas dos textos de Kant. Tendo em vista que estas leituras foram realizadas por uma interpretação de terceiros, considerando o objetivo da dissertação e a crítica de Nietzsche a Schopenhauer, apontamos que nossa forma de abordagem a Kant está ratificada e explicada. Nossa leitura nietzschiana de Kant também diz respeito apenas a Nietzsche.

¹⁵ Mola propulsora.

¹⁶ Sabemos que foi Richard Hare quem estabeleceu o conceito de prescritivismo. Utilizamos esse termo para ressaltar o sentido de uma forma de Filosofia Moral que possui a pretensão de modificar a conduta e o caráter do agente por meio de fórmulas abstratas. Pretensões que, segundo Schopenhauer, o filósofo de Königsberg possui. Também não queremos investigar sobre o tema de Kant ser ou não um prescritivista. Da mesma forma, não queremos acatar a definição de prescritivismo presente na obra de Hare. Por isso utilizaremos o termo “moral do dever” para nos referirmos à filosofia moral de Kant e a qualquer outra fundamentação que possua essas características, segundo a interpretação de Schopenhauer.

importante como preparação para a filosofia moral que Schopenhauer propõe, uma vez que metade da obra *Sobre o Fundamento da Moral* trata de uma crítica à filosofia moral de Kant e, conseqüentemente, à forma de fundamentação da moral do dever.

Segundo a Filosofia de Schopenhauer, a moral do dever está presa a uma forma de fundamentação teológica. Opondo-se a Schopenhauer, podemos afirmar que a filosofia moral não deve dizer o que é, mas prescrever o dever (2001, p. 119). Mas, segundo o autor, toda filosofia nunca pode deixar de ser uma forma de teoria (SCHOPENHAUER, 2005, p. 354)¹⁷. Essa é a forma que garante com que a filosofia nunca se torne uma “serva da teologia”, pois assim ela é obrigada a se manter restrita ao seu campo, ou seja, o da contemplação. Isto inclui a especulação sobre a moral. A tarefa da especulação filosófica da moral é a de apenas descrever, explicar e inquirir. Prescrever regras é uma tarefa da teologia (SCHOPENHAUER, 2001, p.119).

Assim, o autor permanece fiel ao seu pensamento único¹⁸ quando trata da moral¹⁹. Trata-se da bipartição do mundo. Para Schopenhauer, o existente se separa em fenômenos e em coisa em si, sendo que o último fundamenta o primeiro. Assim, o mundo é uma unidade, pois a representação é um espelhamento da coisa em si e, portanto, faz parte da mesma. O mundo fenomênico, por sua vez, é totalmente determinado pelas ações livres da Vontade²⁰. Seria contraditório, então, atribuir uma

¹⁷ Segundo Kuiava (1996, p. 98-104) A relação entre a ciência (saber teórico) e a ética funciona na forma de uma relação recíproca. Isso por que a atividade teórica, não exclui os valores morais que o pesquisador trás consigo. A reflexão filosofia sobre a ética deve prescrever, tendo uma base teórica, sendo que nenhuma fundamentação teórica está livre das prescrições de uma moral. A ética filosófica deve, portanto orientar para a ação com base em critérios racionais de justificação. Schopenhauer não percebe esta implicação. Ele entende a moral como um disciplina teórica descritiva isenta de prescrições. Tal pressuposto será criticado de maneira bastante enfática por Nietzsche e que será tratada por nós no segundo capítulo desta dissertação.

¹⁸ “Essa chave nada mais é, senão a célebre distinção kantiana entre o fenômeno e a coisa em si, mas precisada e remanejada, pois o fenômeno torna-se a “representação”, inessencial e ilusória, ao passo que a coisa em si é agora determinada como “Vontade”, una, universal, indestrutível e livre” (ROGER, 2013, p. 58).

¹⁹ A forma teórica como o autor trata a moral pode ser percebida em sua raiz quando ele escrevia sua primeira obra “*Sobre o Princípio de Razão Suficiente*”. Quanto a este ponto, Safranski chama a atenção “sob minhas mãos e muito mais dentro de meu espírito, está crescendo uma obra, uma filosofia que deverá transformar a ética e a metafísica em uma única disciplina” (2012, p. 273).

²⁰ Utilizaremos neste capítulo o recurso empregado pelo comentador Gomes (2010, p. 3), de utilizar o termo Vontade (com V maiúsculo), para nos dirigir à coisa em si. A coisa em si que é entendida por Schopenhauer, como Vontade. Quando nos referirmos à vontade (com v minúsculo), reportamo-nos aos atos do indivíduo volitivo e cognitivo.

liberdade²¹ especial para o homem, uma vez que, como ser individual, faz parte do fenômeno: uma liberdade que garanta sua responsabilidade moral por meio deste poder agir de modo contrário. Se fosse desse modo, teríamos que dizer que o fenômeno fundamenta os ditames da coisa em si. O que seria muito contraditório. Essa é uma pretensão da moral teológica que torna o homem um ser especial e diferente dos demais animais (SCHOPENHAUER, 2005, p. 354).

A diferença entre o homem e o animal, para Kant - conforme a interpretação sobre os escritos de Kant realizada por Schopenhauer -, baseia-se na dignidade humana. Segundo o autor de *O Mundo como Vontade e como Representação*, “em que se baseia esta pretensa dignidade do homem, a resposta em resumo seria que é sobre sua moralidade. Portanto, a moralidade sobre a dignidade, e a dignidade sobre a moralidade” (SCHOPENHAUER, 1999, p. 244). Trata-se de um círculo vicioso. Além disso, o conceito de dignidade humana traz consigo a diferença entre os homens, pois haveria aqueles dignos e indignos de tal atributo, diferente da compaixão que é o fundamento motivacional defendido por Schopenhauer: não traz diferença entre os homens, mas igualdade²².

Para Schopenhauer, Kant tenta desviar-se da Teologia e, conseqüentemente, de todo o dogmatismo; mas ele acaba fazendo uma petição de princípio²³. Em virtude de colocar o centro da moral no imperativo categórico²⁴, Kant teria apelado justamente para algo abstrato e não real, no mundo. Isso implica no recurso de um princípio transcendente que, segundo Schopenhauer, não se justifica por si mesmo, mas é tomado como real. Nas palavras do mesmo,

numa filosofia prática não se trata de dar fundamentos daquilo que deve acontecer mesmo que nunca aconteça. Isto já é uma “*petitio principii*” [petição de princípio] decisiva. Quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que deve acontecer o que nunca acontece (SCHOPENHAUER, 2001, p. 23).

²¹ “Liberdade é um dos atributos da Vontade. Designa a suspensão do princípio de razão suficiente do ponto de vista da causalidade. Todos os seres são metafisicamente livres, à medida que participam da Vontade, e fisicamente determinados, na esfera da representação entre os dois caracteres, inteligível (livre) e empírico (determinado), herdados de Kant” (ROGER, 2013, p. 41-42).

²² veremos isso com maior profundidade no ponto 1.4.

²³ Conforme Pavão (2009, p. 4) a pressuposição de Kant não interdita a fundamentação da moral por meio do estabelecimento de uma fundamentação, nem a busca de um princípio estando este engendrado ou não nos costumes comuns. Mais uma vez ressaltamos que temos consciência das falhas de Schopenhauer em sua crítica a Kant, mas que avaliá-las não é o objetivo do trabalho.

²⁴ Conforme Caygill, o imperativo categórico de Kant trata do cânone com que julgamos moralmente nossas ações. Para Kant se verifica se uma ação é moral quando ela obedece à forma ‘age de tal maneira que a sua ação possa se tornar universal’ (CAYGILL, 2000, p. 193).

As leis morais formuladas pelo indivíduo racional deveriam ter alguma ligação com as instituições estatais para que, de algum modo, sejam reais. O dever absoluto, o dever por ele mesmo, sem a coação de uma instituição ou uma disposição natural torna essa regra irreal, isto é, sem fundamento motivacional.

A falta de êxito desses princípios, *a priori*, também é observada pelo autor. O imperativo categórico jamais estimulará alguém a agir de modo correto. Embora Kant discorra que os princípios da razão prática são acessíveis a todos os seres racionais, ainda assim, somente uma pequena parcela da população realmente possui o cultivo²⁵ necessário para ouvir a “voz da razão”. Poderíamos então concluir, com esta perspectiva, que aqueles que não possuem o cultivo necessário da razão não podem agir de modo moral em sentido pleno. Conforme Schopenhauer, ainda assim, a observação das ações morais reais deixa claro que mesmo uma pessoa rude pode agir de modo correto, sem possuir qualquer conhecimento prévio de um imperativo categórico ou de qualquer outro princípio construído na história da filosofia. Por outro lado, o conhecimento de qualquer um dos grandes sistemas filosóficos da moral no indivíduo culto não é o que efetivamente garante a ação correta. Schopenhauer quer então encontrar o fundamento motivacional real de toda a moralidade: deve haver, portanto, algum elemento comum que leve os indivíduos, independente do grau de instrução, a agir moralmente.

Além disso, trata-se de uma filosofia contraditória, pois Kant também comete um *contradictio in adjecto* quando trata do dever pelo dever. Isto porque, ao afirmar a Vontade livre, a moral do dever segue o argumento prescrevendo uma lei para a Vontade. Nas palavras de Schopenhauer, em relação ao dever:

Cada dever é também necessariamente condicionado pelo castigo ou pela recompensa e assim, para falar a linguagem de Kant, essencial e inevitavelmente hipotético e jamais, como ele afirmou, categórico. Se tais condições forem abstraídas, o conceito de dever fica vazio de sentido. Por isso o dever absoluto é simplesmente uma “*contradictio in adjecto*”. É simplesmente impossível pensar uma voz que comanda, venha ela de dentro ou de fora, a não ser ameaçando ou prometendo (SCHOPENHAUER, 2001, p.27).

²⁵ Entendemos, conforme Caygill (2000, p. 104), que cultivo é um termo ligado com a noção de Kant de Disciplina. No que diz respeito à filosofia moral de Kant esta possui como objetivo o de restringir inclinações antimorais e enfatizar a “cultura moral”. Nas palavras do comentador “seu fim é cultivar a vontade para desejar o bem, em vez de disciplinar a inclinação para optar pelo mal” (CAYGILL, 2000, p. 104).

Na opinião de Schopenhauer, prescrever leis para a Vontade é algo muito contraditório: “dever querer!”, “ferro-madeira!” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 354). Trata-se, como visto acima, de uma contradição, pois leva em consideração o fenômeno ditando as regras para a coisa em si.

Até então abordamos com mais ênfase a forma imperativa da moral de Kant²⁶. Schopenhauer, por sua vez, também desfere uma crítica ao fundamento da moral kantiana. Tal fundamento está na própria capacidade racional abstrata²⁷ do homem. Isso, de acordo com Schopenhauer (2001, p. 107),

são afirmações indemonstradas, apanhadas no ar e, ao mesmo tempo, como também a própria fundamentação de Kant, sutilezas artificiais, exigindo as mais finas distinções e repousando sobre conceitos os mais abstratos, complicadas combinações, regras heurísticas, proposições que balançam na ponta de uma agulha e máximas de perna de pau, de cuja altura não pode ver a vida real e sua azáfama.

Caracteriza-se assim a ineficácia de tal pressuposto; para Schopenhauer o homem, por si só, jamais almeja buscar uma lei por ela mesma: “dever por dever”. É necessário que haja algo que estimule essa busca. A Vontade é essa força que vem antes da razão²⁸ e que move o indivíduo para todas as direções. Em relação à disposição moral genuína, a Vontade se manifesta no fenômeno da compaixão.

Para Schopenhauer, a vontade humana deve ter sempre um estímulo para as suas ações²⁹. Porém, a interpretação da vontade legisladora de Kant, feita por Schopenhauer, tem a pretensão de ser totalmente desinteressada, no sentido de não possuir motivos, isto porque o fundamento da ação moral deve estar no dever por ele mesmo. Não há espaço para uma motivação empírica do agir. Contudo,

²⁶ É importante ressaltar que Schopenhauer não apenas discorda de Kant. Há concordância, por exemplo, com a questão da divisão do caráter em inteligível e empírico (SCHOPENHAUER, 2001, p. 93). Além disso, há também a concordância em relação à divisão do mundo em fenômeno e em coisa em si. Schopenhauer utiliza-se dos limites impostos por Kant à capacidade de percepção do indivíduo como argumento para superar a filosofia de Fichte, Schelling e Hegel. Segundo esses pensadores, a filosofia kantiana estava superada. Schopenhauer, por sua vez, não aceitava o posicionamento dos autores. Além disso, eles continuavam a falar de Deus, finalidade da existência etc, coisas que a filosofia kantiana tinha posto fim. O que Schopenhauer, como um kantiano, considerava um absurdo (SAFRANSKI 2012, p. 282).

²⁷ “Enquanto para Kant a moralidade é um *“Factum rationis”*, um fato da razão, que, aliás, permitirá devolver às Ideias da Liberdade, da Alma e de Deus uma condição positiva, na forma de postulados da razão prática, Schopenhauer se entrega a uma crítica virulenta de toda essa doutrina, para melhor assentar a sua própria tese, que faz da compaixão o fundamento da moral” (ROGER, 2013, p. 64).

²⁸ Conforme Silva (2010, p. 29) a razão está, pois, sempre presa à vontade de vida e, através desta, jamais poderá livrar a Vontade de tal disposição, uma vez que a compaixão é a disposição real para a moralidade que pressupõe a negação do querer viver.

²⁹ Trataremos com maior profundidade sobre a “teoria da motivação das ações em Schopenhauer” mais adiante, no ponto 1.3 deste capítulo.

Schopenhauer quer demonstrar que existe em Kant uma base empírica como motivação da ação que tem a pretensão de ser moral, mas que não é desinteressada. Schopenhauer chama a nossa atenção para o fato de que nenhuma filosofia, até Kant, tentou postular a razão como o único meio para a ação moral (SCHOPENHAUER, 2001, p. 60). Isso ocorre justamente porque a racionalidade não é garantia de que a ação seja de fato moral³⁰. A racionalidade, por sua vez, em nada impede o fluir das disposições antimorais egoístas, pois não é contra a racionalidade que um indivíduo prefira a destruição de todo o universo para salvar a si mesmo³¹ (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120). A razão é apenas um meio para qualquer impulso. A radicalização de Schopenhauer em buscar uma forma de disposição moral, totalmente livre da disposição interessada, tende a uma profunda ruptura com a filosofia kantiana³².

A fundamentação cristã que é teológica (moral do dever) e todas as teorias filosóficas sobre os costumes que possuem algum respaldo no Cristianismo são consideradas, por Schopenhauer, como inteiramente inúteis (2005, p. 458), isso por que visam nem à felicidade, nem à virtude: servem apenas para idolatrar o seu

³⁰ Sobre este ponto em Schopenhauer, o comentador Staudt (2007) esclarece como a razão prática pode ter um fundamento empírico em impulsos antimorais, tendo como exemplo a filosofia de Kant: “as máximas kantianas, pelas quais eu posso querer que todos ajam segundo elas, têm no próprio egoísmo o regulativo para determinar o que posso e o que não posso querer. [...] A fórmula do imperativo não é desinteressada, pois, do mesmo modo que é, agora, parte ativa, poderia ser parte passiva amanhã, em condições idênticas e, o que o seu interesse agora quer como ação feita com outro, pode não querer depois, como algo a padecer por ação de outro. É apenas uma nova versão da antiga máxima moral egoísta: ‘Não façam aos outros o que não queres que te façam [...]’” (2007, p. 280).

³¹ Temos consciência de que esta forma de pensamento em Schopenhauer possui uma semelhança com a argumentação de Hume. Por exemplo, na afirmação do filósofo empirista: “não contraria a razão preferir a destruição do mundo inteiro a um arranhão no meu dedo” (HUME, 2001, p. 452). Há uma aproximação dos dois autores no sentido de que não é a razão o ponto principal do homem (MARTÍNES, 2001, p. 47).

³² Temos consciência de que Kant também propõem uma forma de filosofia moral que procura princípios universais não interessados para a moral, em contraposição aos utilitaristas ingleses. Schopenhauer discorda que a filosofia moral de Kant realmente desinteressada; que todo o seguimento de um dever é interessado. Staudt chama a nossa atenção sobre a interpretação sobre a posição de Schopenhauer em relação a motivação do imperativo categórico com a ratificação de Rawls. Essa interpretação, encontrada por Schopenhauer, é, segundo Staudt, utilizada também por Rawls ao utilizá-la como contraponto no desenvolvimento do tema da justiça como equidade (STAUDT, 2007, p. 281). Isso ajuda a ratificar a nossa opinião sobre a interpretação de Schopenhauer em relação ao imperativo categórico. Segundo Rawls, “Schopenhauer afirmava que, ao argumentar em favor do dever de ajuda mútua em situações de infortúnio [...], Kant apela para aquilo que agentes racionais, enquanto seres finitos dotados de necessidades, podem coerentemente desejar que seja a lei universal. Em vista de nossa necessidade de amor e compaixão, ao menos em certas ocasiões, não podemos desejar um mundo social em que os outros sejam sempre indiferentes a nossos apelos em tais ocasiões. Em função disso, Schopenhauer afirma que, no fundo, a posição de Kant é egoísta, de onde se segue que ela é, afinal, apenas uma forma disfarçada de heteronomia” (2000, p. 150).

Deus. Além disso, partem de dogmas para explicar o mundo. Essa forma de moral tomou conta da filosofia (SCHOPENHAUER, 2001, p. 25). A filosofia de Kant não parte de um Deus, contudo, a única diferença entre ele e a teologia são as posições dos princípios:

Dito de forma abstrata, o procedimento de Kant é o de ter dado como resultado aquilo que teria de ter sido o princípio ou o pressuposto (a teologia) e de ter tomado como pressuposto aquilo que teria de ter sido derivado como resultado (o mandamento). Porém, depois que ele virou a coisa de ponta-cabeça, ninguém, nem mesmo ele, a reconheceu como sendo aquilo que ela era, a velha e bem conhecida moral teológica (SCHOPENHAUER, 2001, p. 30).

A ética de Kant tenta escapar da teologia, mas, como vimos acima, serve-se do modelo de moral do dever que, conseqüentemente, segundo Schopenhauer, faz com que ele fixe a sua base na forma teológica da moral. Em suma, depois das críticas de Kant à metafísica, na opinião de Schopenhauer, não estava mais autorizado à dedução de formas imperativas. Mas, Kant foi contraditório consigo mesmo e deduziu uma moral na forma de “tu deves” e “é teu dever” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 30).

Fora a fundamentação dos costumes proposta por Kant, todas as demais formulações filosóficas, referentes à moral, tiveram para Schopenhauer um problema em comum³³. Segundo Schopenhauer, todas elas tinham como finalidade a felicidade e essa disposição sempre busca o bem-estar do agente, seja de forma imediata, ou longínqua. O problema desse elemento é que ele sempre acaba recaindo em uma forma de egoísmo, como princípio básico. O motivo para isso é: “logicamente, em se tratando de felicidade ligada ao próprio bem-estar, a tendência para alcançá-la conduz a um caminho oposto àquele que a moral poderia solicitar” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 12). Este é mais um motivo que ressalta a necessidade de inserir um elemento motivacional real na moral. Assim, não falaríamos mais de felicidade, mas de algo concreto no qual pautar toda a ação moral.

³³ Este é um dos pontos em que Schopenhauer exalta Kant. Segundo ele, “o grande mérito de Kant na ética foi tê-la purificado de todo o *Eudemonismo*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 19). Os estoicos, por exemplo, são abordados de forma negativa, justamente para ressaltar a concordância do autor com Kant nesse ponto, uma vez que a fundamentação kantiana é a única que merece ser analisada porque exclui a busca da felicidade como meta da moral (SCHOPENHAUER, 2001, p. 11). Desse modo, os estoicos servem apenas para ilustrar, conforme Schopenhauer, uma forma de fundamentação que não pode ser considerada válida. De acordo com Simmel, Schopenhauer confunde altruísmo com Eudemonismo (SIMMEL, 2011, p. 153).

A felicidade³⁴ é ilusória para Schopenhauer, pois, trata-se de um estado imaginário, o qual almejamos, mas nunca atingimos. Isto porque, logo que um desejo é saciado, quase que imediatamente, surge outro que nos avassala³⁵. Nas palavras do filósofo “se todos os desejos, apenas originados, já estivessem resolvidos, o que preencheria então a vida humana, com que se gastaria o tempo?” (SCHOPENHAUER, 1999, p. 279). A existência humana, segundo o autor, oscila entre o tédio e o desespero (SCHOPENHAUER, 1999, p. 299). No meio deles, há a satisfação momentânea da felicidade, mas que é aparente, pois a necessidade manifestada no tédio e na dor leva o indivíduo sempre a uma nova ação e à geração de mais dor para si e para outrem. Em suma, a dor é positiva, no sentido de que, por meio da dor inerente à vida³⁶ é que se aprende a negá-la³⁷. Para ilustrar isso, o autor utiliza-se da imagem analógica do “espírito do mundo” em diálogo com o indivíduo (homem), em que este questiona o primeiro sobre o valor da vida, o qual responde: “o valor da vida consiste precisamente em que ela lhe ensina a não a querer” (SCHOPENHAUER, 1999, p. 299).

Usamos como contraponto, principalmente, a crítica feita por Schopenhauer à Filosofia de Kant (SCHOPENHAUER, 2001, p. 19), para apontar os motivos pelos

³⁴ Em sua obra capital, *O Mundo como Vontade e como Representação*, Schopenhauer faz esta afirmação, mas ela aparece principalmente no texto “Contribuições à doutrina do sofrimento do mundo”. Esse texto, ironicamente, faz parte dos *Parerga e Paralipomena* em que, na mesma obra, Schopenhauer traz à tona os seus “aforismos para a sabedoria de vida” (outra parte do livro). Nesta parte do livro, está presente a moral do “como se”. Trata-se de um viés mais “suave” da filosofia do autor, uma vez que, nos outros textos, o autor faz um julgamento moral da Vontade, “ser em si”. Isso porque, ao se efetivar no mundo, o fez da pior maneira possível. O mundo efetivado por ela é cheio de tormentas. Dessa forma, a felicidade própria não existe. Por isso, ele afirma a negação da Vontade de vida. Chegando até mesmo a realizar uma filosofia da compaixão moral, justamente devido aos horrores da vida. Mas nos seus “aforismos” o autor adota uma postura diferente. Nessa obra, ele procura uma forma de prescrição para a vida dirigida naqueles que não conseguiram alcançar o nirvana da negação da Vontade. Dessa forma, ele se posiciona “como se” a felicidade existisse. Nas palavras de Brum (1998, p. 51), “tal fórmula egoísta e eudemonísta, moldada pelo signo da autoconservação, é uma versão moderada do ascetismo radical pregado no livro IV do Mundo. Schopenhauer expõe, nos *Aforismos para a Sabedoria na Vida*, uma espécie de sabedoria teatral: sabemos que a vida é sofrimento e dor, mas “ façamos como se a vida valesse a pena ser vivida”. O autor, nessa obra, aproxima-se de uma concepção mais estética do que moral da existência.

³⁵ Neste ponto, Brito (2011, p. 16) compara a Vontade schopenhaueriana ao espírito do romantismo, que evoca a sensação de um desejo que nunca é satisfeito.

³⁶ Segundo Brum (1998, p. 40), Schopenhauer posiciona-se perante a vida como “uma mercadoria ruim”.

³⁷ Este ponto será debatido de maneira mais ampla em 1.4. Contudo, ressaltamos que este é um dos temas em que Nietzsche criticará na Filosofia de Schopenhauer.

quais, segundo Schopenhauer, a filosofia foi insuficiente para fundamentar a moral, até então. Essa insatisfação pode ser percebida para além do âmbito da filosofia. Em 1810, Johann Christian Friedrich Meister³⁸ recebeu o prêmio da Sociedade Holandesa de Haarten ao responder a questão do concurso. Esta consistia em saber porque os filósofos sempre estiveram de acordo quanto aos efeitos a se esperar da moral, mas divergiam quanto ao princípio da moral (SCHOPENHAUER, 2001, p. 5). Considerando a questão sobre a concordância dos filósofos sobre os efeitos da moralidade resolvida por Meister, a Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências, colocou, em 1837, a questão “a fonte e o fundamento da filosofia da moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 4). Este é o problema³⁹ que Schopenhauer tenta resolver na obra dirigida à Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências, sob o título *Sobre a Fundamentação da Moral* (1840). O problema, para o autor, é teórico e não prático, e ele questiona não sobre o princípio, mas sobre o fundamento, ou seja, a base da moral: quer, pois, encontrar algo efetivo no mundo que justifique a moralidade⁴⁰.

É necessário então diferenciar a fundamentação do princípio. O próprio Schopenhauer faz uma distinção entre princípio e fundamentação. Segundo ele,

o princípio ou a proposição fundamental mais elevada de uma ética é a expressão mais concisa para o modo de agir que ela prescreve [...]. O fundamento de uma ética é, em contrapartida, o “*dióti*” [porque] da virtude, a razão daquela obrigação, recomendação ou louvor, seja ele buscado na

³⁸ Jurista e professor de direito pela universidade de Frankfurt nasceu em 1758 e morreu em 1828, foi o autor que recebeu o prêmio da sociedade Holandesa de Haarten, em 1810, pela resolução do problema “por que os filósofos divergem tanto no que se refere aos primeiros princípios da moral, mas concordam no que se refere às consequências e obrigações decorrentes de seus princípios?” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 5).

³⁹ Conforme Brito (2011, p. 55): “Schopenhauer, entretanto reconhece que a pergunta do concurso promovido pela Sociedade Real corresponde ao trabalho desenvolvido por Kant em sua obra *A Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Por esse motivo, Schopenhauer escolhe essa obra em primeiro lugar como sendo o fio condutor da discussão. Isto é, ele parte dos elementos kantianos contidos nessa obra para fundamentar a moral perante a Sociedade Real Dinamarquesa”.

⁴⁰ Quando nos referimos a algo efetivo no mundo, não estamos descartando a filosofia metafísica de Schopenhauer. O que ocorre é que na obra sobre o fundamento da moral, o autor está preso ao método analítico, portanto, a princípio esta obra não deveria possuir elementos metafísicos. Deste modo, quando falamos de algo efetivo no mundo, se trata da real motivação para a ação moral, que é a compaixão. No entanto, como veremos mais adiante, esta compaixão referida por Schopenhauer, não é um simples afeto, mas se trata de um fenômeno misterioso, ao qual possui uma explicação metafísica. Nietzsche, sendo um anti-metafísico, não aceita esta explicação, e entende a compaixão como um simples afeto.

natureza humana, seja nas relações do mundo exterior ou ainda em qualquer outro lugar (SCHOPENHAUER, 2001, p. 43).

Uma vez que os efeitos aos quais a moral se propõe, não são motivo de convergência entre os filósofos, os princípios, por sua vez, possuem elementos em comum e variam apenas sobre a forma de sua formulação prescritiva. Schopenhauer sintetiza todos os princípios morais até então encontrados na forma “*neiminen laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*” [não faça mal a ninguém, mas antes ajuda a todos que puderes!] (SCHOPENHAUER, 2001, p. 44). A Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências estava procurando por algo mais complexo: trata-se do fundamento da moral. Por isso mesmo, o autor não se preocupa em dar um sentido prático para a moralidade, mas sim teórico, visto que a academia está em busca de uma exposição do fundamento último e não de uma filosofia prática que funcione, à custa de não dizer nada da realidade (SCHOPENHAUER, 2001, p. 5).

Para realizar essa tarefa, a Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências exigia que o fundamento da moral fosse demonstrado por si mesmo, ou seja, o autor que se propusesse a participar do concurso não poderia utilizar um sistema filosófico já existente para corroborar suas justificativas, uma vez que a questão busca encontrar a fonte justamente da Filosofia Moral. Portanto, o único método que atenderia as exigências impostas no concurso, é o analítico. Os candidatos ao concurso não poderiam utilizar nenhuma verdade metafísica já consolidada. Essa exigência dificultou a tarefa para aqueles que se interessaram pelo problema. Schopenhauer lamenta que não possa utilizar o método sintético, pois assim poderia conectar os ditames comuns dos costumes com uma verdade já preestabelecida e averiguar o fundamento do agir moral (2001, p. 7). Assim, o método utilizado na obra sobre o fundamento da moral foi analítico, “com a separação, posta nesta tarefa como necessária, entre a ética e a metafísica, nada mais resta senão o procedimento analítico” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 8). Contudo, para a tarefa da fundamentação da moral, o método analítico foi suficiente, embora o limite deste método torne sua fundação exígua, pois a maior parte das ações ditas morais mostraram-se, em realidade, antimorais, ou indiferentes, pois não possuem as suas raízes no verdadeiro fundamento motivacional da moralidade. (SCHOPENHAUER, 2001, p. 9). Esse é o limite, modesto, que o autor prepara para a moral, mas que demonstra, segundo ele, a sua verdadeira fonte.

A análise deve, então, dismantelar as ações ditas morais a fim de encontrar o seu fundamento. O ceticismo tem o mérito de mostrar as dificuldades que o investigador encontrará na sua busca de fundamentação, se essa suspeita não tiver sido enfatizada no investigador, ele pode cair no risco de justificar uma fundamentação ingênua que, apenas para ele, se trata de algo realmente objetivo. Nesse caso, um argumento cético derrubaria a argumentação facilmente. Schopenhauer analisa o ceticismo e as disposições antimorais antes de enunciar o fundamento da moral, justamente para trazer à consciência da banca tudo aquilo que não pode ser considerado moral.

A posição cética ganha espaço à medida que a filosofia não foi capaz de estabelecer o fundamento último de toda a moralidade (SCHOPENHAUER, 2001, p. 108). Isso acontece, conforme as palavras do filósofo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 14):

Justamente por causa da influência da *filosofia kantiana* e, logo, por causa do efeito simultâneo dos processos inigualáveis do conjunto das ciências naturais, visto que toda a época anterior aparece diante da nossa como sendo a infância [...]. Como consequência, os fundamentos antigos da ética apodreceram, apesar de ter ficado a confiança de que ela mesma nunca pode afundar.

Esses dois elementos, a especulação kantiana da moral e a evolução das ciências, descartam-se automaticamente todos os fundamentos da moral anteriores, porque colocam limites na justificação da moral que as teorias anteriores não respeitavam, a saber: os limites do conhecimento humano. Em decorrência disso, a única fundamentação que merece atenção é a kantiana (SCHOPENHAUER, 2001, p. 14), pois, sem uma fundamentação objetiva, fica comprovado para o espírito de sua época, que a moralidade é algo subjetivo. Seu estudo seria um falso saber que não possui um objeto real a ser investigado de forma objetiva. A argumentação filosófica não é o verdadeiro impulso para a moral. A instabilidade, ou mesmo a suposta inexistência de uma fundamentação motivacional natural da moral graças à incapacidade dos filósofos de encontrá-la, resulta que a moral efetiva e estável é somente aquela construída pelo estatuto humano a fim de domesticar o homem. Segundo Schopenhauer, conforme a opinião cética,

não há nenhuma moral natural independentemente do estatuto humano, mas que esta é de ponta a ponta um artefato, um meio descoberto para

melhor domesticação do egoísta e maldoso gênero humano e que, por isso, ela desapareceria sem o apoio da religião positiva, por que não teria reconhecimento interno em nenhum fundamento natural (SCHOPENHAUER, 2001, p. 108).

O Estado não pode ser o fundamento da moral, nem o seu ponto máximo. A elaboração do Estado foi motivada pelo impulso egoísta de controlar essa mesma disposição egoísta do homem. Nas palavras de Schopenhauer: “Seu objetivo é que ninguém *sofra* injustiça. Em contrapartida, o objetivo da doutrina moral do direito é que ninguém *faça* injustiça” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 149). A legalidade serve para proteger os interesses individuais, portanto a motivação fundamental da sua criação e manutenção do estado é o egoísmo⁴¹. A providência legal não molda o caráter, nem a disposição para o agir dos indivíduos. A sua ação coerciva, condiciona o comportamento. Por exemplo, se alguém não inflige o mal pelo simples medo de represálias, a sua ação de maneira alguma será considerada moral, uma vez que a sua disposição para não realizar o mal está apenas em não receber a coerção. Desse modo, a ação é interessada⁴².

Em uma posição cética, a moral pode ser reduzida a fins egoístas como em Holbach⁴³, Helvetius⁴⁴. Ela seria apenas um meio para fins interessados. A

⁴¹ A filosofia moral de Schopenhauer defende que o Estado não é a “obra-prima” da honestidade moral, nem é o ponto máximo da engenhosidade humana. O autor, nesse sentido, contrapõe-se claramente à filosofia de Hegel e Fichte, que defendiam que o estado é a maior das obras humanas (LEFRANC, 2005, p. 158).

⁴² “nada lhe parece mais temível que um Estado que se mete a formar e dirigir os espíritos” (LEFRANC, 2005, p. 162).

⁴³ Paul-Henri Thiery, o Barão d'Holbach (1723 - 1789): filósofo ateu, materialista e um dos principais enciclopedistas do século XVIII, na França. Afirmava o ateísmo como pré-requisito para a virtude moral. Era determinista, pois, para ele, todas as coisas que acontecem no mundo são determinadas, incluindo as ações humanas. Contudo, a sua filosofia tinha a pretensão de fazer com que o homem, através do conhecimento adquirido, se tornasse melhor no sentido de superar as barreiras que o impedem de chegar à felicidade. Para ele, o conhecimento era mutável e estava a serviço dos interesses humanos, ou seja, o saber tinha a pretensão de retirar as barreiras que impediam o indivíduo de chegar à felicidade. A verdade é, pois, uma construção que visava àquilo que é útil para a humanidade. Desse modo, o conhecimento levaria diretamente à virtude que nada mais é, para Holbach, do que a disposição para fazer ações úteis. A religião é, para o autor, uma barreira indesejável para se chegar à felicidade. O autor pretendia, então, trazer com o conhecimento uma forma de mudança no mundo, mas, no entanto, ele era um materialista determinista. Segue disso a contradição de afirmar que o mundo seja determinado, mas que, ao mesmo tempo, eventualmente, ele saía de sua rota necessária (Filosofia Esotérica, acesso em 30/05/2013). O materialismo de Holbach implica que o mundo externo define todas as características determinantes do sujeito. Além disso, todas as ações do indivíduo seriam movidas pelas necessidades físicas e, logo, pelo egoísmo necessário para a própria sobrevivência (COSTA, 2009, p. 3)

⁴⁴ Claude Adrien Helvétius (1715 - 1771): foi um filósofo francês, defendia que todas as ideias são afecções dos sentidos. Essa forma de pensamento aplica-se também à moral. Para ele, todos os homens são iguais, isso porque o comportamento humano, apesar da diversidade, possui a única finalidade de afastar a dor e ampliar o prazer. Desse modo, Helvetius é um dos percussores do

moralidade, em si mesma, por essa via, não existe. O estudo do ceticismo moral nos faz atentar para as sutilezas com que os interesses egoístas espreitam sobre ações com a aparência de moralidade. Para Schopenhauer, a moralidade não pode ser fundada em um artifício humano. Ela deve possuir a sua causa primeira em algo natural e independente do artifício humano, pois este recurso dirige-se para atender às suas necessidades interessadas.

Contudo, segundo Schopenhauer, é "certo que há ações feitas por caridade desinteressada e por justiça espontânea [...]. Há de fato pessoas verdadeiramente honestas, como há também realmente trevos de quatro folhas" (SCHOPENHAUER, 2001, p. 114). Existem realmente a consciência moral e os fatos morais desinteressados⁴⁵. Para demonstrar a realidade dos atos morais, Schopenhauer não utiliza a metafísica, mas a especulação empírica para demonstrar a sua tese. Segundo o autor, podemos observar a realidade dos atos morais, isso porque "o fundamento da moral que surge em meu caminho fica do lado da experiência que, a cada dia e a cada hora, testemunha a favor dele" (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120). Basta, pois, encontrar o fundamento motivacional real, não abstrato, das ações boas e da consciência moral.

utilitarismo. Levando isso em consideração, ele conclui que todo o comportamento humano é interessado (Silva, 2011, p. 6).

⁴⁵ Discordamos de André Luiz Simões Pedreira que, em seu artigo *A diferença ética dos caracteres em Schopenhauer*, afirma que Schopenhauer seria um cético em relação à moral por causa da impossibilidade da educação modificar o caráter dos indivíduos (trataremos da teoria dos caracteres em Schopenhauer mais adiante). Segundo Pedreira, a leitura cuidadosa da obra *Sobre o Fundamento da Moral* demonstraria o ceticismo de Schopenhauer. Primeiramente, o objetivo de Schopenhauer, na referida obra, é encontrar o fundamento da moral e não o seu princípio (como vimos acima). Este fim é meramente teórico e não possui a pretensão de demonstrar uma filosofia prática *estrito senso*. Isso vai de encontro com a crítica que Schopenhauer dirige a Kant. Pois, segundo Schopenhauer, Kant estaria preso ao modelo teológico prescritivo de filosofia moral. As pretensões de Schopenhauer não são prescritivas, pois, segundo ele, a filosofia deve ser sempre teórica (2001, p.101; 2005 p. 35). Apesar disso, Schopenhauer sintetiza uma prescrição ética na fórmula: "não feres ninguém e antes ajudes a todos que puderes", mas esse não é o cerne do livro. Concordaríamos com a tese de Pedreira se, em Schopenhauer, não se encontrasse nenhum fato moral ou consciência moral. Assim, a análise da moral demonstraria que a moralidade é uma ciência sem objeto, assim como a alquimia. Schopenhauer encontra, de fato, esse "objeto" ao qual toda a moralidade remonta. Ele apenas não vai além nessa obra. Em *O Mundo como Vontade e como Representação*, o filósofo amplia a sua argumentação ao demonstrar o escopo metafísico que surge do fundamento da moral demonstrado em *Sobre a Fundamentação da Moral* (trataremos deste tema adiante). Podemos concordar que ele seja um cético quanto a existência de uma moral prescritiva prática, como por exemplo, a kantiana. Schopenhauer não está preocupado com as máximas de prudência, pois a sua filosofia moral projeta-se no interior do agente. O caráter, aquilo que o indivíduo é internamente, não muda e é a causa do agir bom ou mal. Além da afirmação do valor das ações dos indivíduos de bom caráter, existe também, em Schopenhauer, a valoração moral das ações enquanto negação da vontade. Isso porque, o fato de os caracteres não mudarem, não implica que eles não possam ser suprimidos. Quanto a isso, trataremos com maior ênfase mais adiante.

Existe a consciência moral real para Schopenhauer, contudo, a suspeita leva o autor a demonstrar, por meio de um cálculo, que muitas vezes estamos enganados quanto ao seu conteúdo. Nesse sentido, o ceticismo auxilia: faz com que o investigador tenha sempre suspeitas sobre as ações e a consciência moral. Schopenhauer tem essa suspeita quando afirma que

Muitos ficariam admirados se vissem do que se compõe sua consciência moral, que lhes aparece tão imponente: aproximadamente um quinto de temor aos homens, um quinto de temor aos deuses, um quinto de preconceito, um quinto de vaidade e um quinto de costume, no fundo, não é melhor do que aquele inglês que disse diretamente: “I can’t not afford to keep a conscience” [uma consciência é cara demais para mim] (SCHOPENHAUER, 2001, p. 116).

Desse modo, a consciência moral é construída, em sua maior parte, através desses elementos. Ela só possui uma aparência de moralidade. A religião é insuficiente para formar uma consciência moral, pois se baseia em castigos e recompensas⁴⁶; ela jamais atingirá uma disposição que seja totalmente desinteressada⁴⁷, pois, como tratamos acima, ela é uma “ferramenta” do Estado e possui a função de auxiliar nos seus interesses. A moral, para o autor, deve ser desinteressada. Essa condição de possibilidade exclui a religião na perspectiva adotada pelo autor. A fonte da moralidade deve ser outra.

A consciência moral é o reconhecimento e a responsabilidade do ato feito pelo indivíduo que o realizou (SCHOPENHAUER, 2001, p. 97). É importante destacar que há uma diferença entre a consciência moral e a pura consciência num sentido mais epistemológico. A consciência em geral é sempre *a posteriori*, isso por se tratar de um testemunho “o que eu fiz”. Neste sentido, a consciência do “eu”, ou seja, trata-se do testemunho e o reconhecimento daquilo que o indivíduo mesmo fez. A consciência moral pura, ou seja, livre da coação religiosa e estatal, advém de um puro sentimento natural de responsabilidade sobre aquilo que foi feito (SCHOPENHAUER, 2001, p. 97). Esse sentimento surge da constatação de que a

⁴⁶ Queremos aqui ressaltar que Schopenhauer está em busca da fundamentação motivacional da moral, mas que isso não implica na modificação da disposição do agente. O fundamento que Schopenhauer procura é aquele que é natural no agente, ou seja, ele não foi moldado pela educação. Portanto uma conduta moldada por castigos e recompensas pode ser pautada, no interesse dos seus educadores.

⁴⁷ Aqui não está em questão os interesses pessoais do autor. Quando Schopenhauer trata de desinteresse, ele se refere à disposição do agente em agir de modo não egoísta. Não queremos tratar aqui se a crítica de Schopenhauer a Kant é ou não interessada.

ação poderia ter tido outro desfecho se outra pessoa a tivesse realizado, ou se o caráter do agente fosse de outra forma.

Deve-se, pois, diferenciar a consciência moral adquirida e aquela que é naturalmente própria do agente. A primeira é adquirida por meio dos castigos aplicados pela religião e pela coação estatal. Essa é uma consciência moral falsa, os seus juízos são interessadas, tem como alvo apenas a própria satisfação. Por outro lado, existe a consciência moral natural, Por exemplo, no caso da consciência de injustiça:

quem pratica a injustiça, esse conhecimento apresenta-se instantaneamente não *in abstracto*, mas como um sentimento obscuro, ao qual se denomina mordida de consciência, ou, mais de acordo com o presente caso, sentimento de INJUSTIÇA COMETIDA (SCHOPENHAUER, 2005, p. 429)⁴⁸.

A consciência moral trata de algo real e que pode ser percebido, pois não é algo abstrato. Essa medida possui a intenção de classificar as verdadeiras ações morais. Para isso, é necessário definir condições de possibilidade para que uma ação seja considerada moral.

1.2 As condições de possibilidade para a moralidade em Schopenhauer

A moralidade plena e livre de qualquer outro elemento que não seja ela mesma, não pode possuir um interesse próprio, conforme Schopenhauer⁴⁹. As motivações antimorais, que estimulam certos atos de aparência moral, não podem estar presentes em uma ação dita como puramente moral. Desse modo, a ação egoísta, por mais nobre e venerável que sejam os seus efeitos, não é em hipótese alguma, considerada moral. Essa exigência radical de Schopenhauer, de encontrar

⁴⁸ Segundo o tradutor Jair Barboza, o termo “consciência” aqui empregado no original “*Gewissensbiss*” vem do termo “*Gewissen*” que significa “consciência moral” (*in* SCHOPENHAUER, 2005, p. 384) e *biss* que significa “mordida”. Portanto, “mordida de consciência” (*in* SCHOPENHAUER, 2005, p. 429). Destarte, fica evidente o sentido moral da expressão “mordida de consciência”. Em português temos a expressão “peso na consciência”.

⁴⁹ A ação moral deve ser sempre desinteressada, pois: “é próprio e característico delas, vemos a exclusão daquela espécie de motivos por meio dos quais, ao contrário, procedem todas as ações humanas, a saber, o *interesse próprio*” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 130). Outros filósofos anteriores a Schopenhauer, como Kant por exemplo também são perpetuadores desta ideia de que a moral deve ser desinteressada.

um fundamento da moral livre de todo o egoísmo, fez com que o autor renunciasse a Filosofia Moral de Kant. Lembrando que Schopenhauer está preocupado com a disposição interna para a ação moral, e que as ações de nobreza moral são verdadeiras, ou seja, elas existem realmente. Basta agora, para a investigação proposta, a separação entre os atos de fato morais e aqueles que o são apenas em aparência. Para tanto, será necessário elencar critérios para a disposição moral genuína.

Schopenhauer, em *Sobre o Fundamento da Moral* está preso ao método empírico analítico. Esse método representa uma dificuldade para o autor: como averiguamos, o fundamento último do ato moral é interno. No entanto, empiricamente, só temos acesso às ações e não às disposições internas. Nessa obra, para provar a existência das ações morais genuínas, o autor apela para o bom senso do leitor, pois esse, mesmo ao verificar suas experiências, encontrará exemplos de ações cujos motivos são somente o bem-estar alheios e, portanto, morais em sentido pleno. Esse é o primeiro critério para a ação moral⁵⁰.

O desinteresse pessoal é uma das condições para a ação moral, contudo, pode-se objetar que também as ações, por pura maldade e crueldade, também são desinteressadas (SCHOPENHAUER, 2001, p. 131)⁵¹. É necessário então qualificar o desinteresse. A forma como o desinteresse se manifesta nas ações dotadas de valor moral são sempre dirigidas ao bem do próximo, as ações desinteressadas por pura maldade possuem o seu âmago no sofrimento alheio. As duas formas de ação não possuem uma finalidade egoísta, apenas a forma como se dirigem ao agente passivo da ação é diverso. Um dos fatores que pode diferenciá-las é, segundo Schopenhauer, a satisfação interna:

Acrescente-se, como uma característica bem íntima e não tão evidente às ações dotadas de valor moral, o fato de que elas deixam ficar um certo contentamento com nós mesmos que é chamado de aplauso da consciência. Do mesmo modo, as ações de injustiça e desamor que lhes são contrárias, mormente as de maldade e crueldade, experimentam uma autoapreciação oposta (2001, p. 131).

⁵⁰ Segundo Roger, “o próprio da ação, positiva ou negativa, moralmente boa, [é] ser dirigida tendo em vista a vantagem e o proveito de outrem” (2001, p. LXI).

⁵¹ O próprio filósofo reconhece o problema do desinteresse que existe nas ações de pura maldade. Schopenhauer utiliza-se de um recurso didático para tratar o assunto apenas nas motivações morais. Nas palavras do autor, “em nome de uma compreensão mais fácil, simplifiquei a derivação acima dada da compaixão como sendo a única fonte das ações dotadas de valor moral, porque deixei intencionalmente de levar em conta a motivação da maldade, que, desinteressada como a compaixão, visa como seu fim último a dor alheia” (2001, p. 137).

As ações de malignidade, segundo o filósofo, não provocam esse aplauso da consciência. Isso mostra que as ações de maldade pura não podem ser egoístas, pois, o sujeito não terá nenhuma satisfação interna com o ato. Os atos de pura maldade causam apenas a satisfação externa, e apenas daqueles que não participaram da ação (*idem*). Podemos concluir que, além do desinteresse próprio, um dos critérios para a definição dos atos morais é que ele possua o seu âmago no bem estar alheio e o outro critério é que ela possua satisfação interna⁵².

Não se deve confundir o impulso egoísta com o de pura malignidade. O primeiro, conforme Schopenhauer, é o mais constante, além de representar a força que mantém a vida. As suas ações possuem fim no próprio agente, sem se importar com a dor que causa no outro. O segundo é apenas um meio para a satisfação própria do agente egoísta. Contudo, o mal que ele causa a outrem não está, em si, diferente do impulso de pura maldade. O indivíduo cativado por este último dirige a sua ação com o único fim desinteressado de causar mal a outrem.

A segunda exigência para a definição dos atos dotados de nobreza moral é que

Se, porém minha ação só deve acontecer *por causa de outro*, então o seu *bem-estar* e o seu *mal-estar* têm de ser *imediatamente* o meu motivo, do mesmo modo que em todas as outras ações o meu motivo é o meu *bem-estar* e o meu *mal-estar* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 135).

⁵² Aqui tratamos um problema que nos parece de difícil resolução, pois, as motivações morais devem visar apenas ao bem dos outros. Como podemos interpretar o elemento da satisfação própria interna? Pois, no momento em que o indivíduo age pensando em se autossatisfazer com o “aplausos da consciência”, não seria, em realidade, o seu ato egoísta de modo interno, embora externamente possua fins práticos positivos para a moralidade? Hobbes possui uma resposta, conforme Frateschi “Ao afirmar que o desejo é determinado pela ação do objeto externo sobre o corpo, Hobbes descarta a possibilidade de que a razão venha a determiná-lo, ou ainda que haja *internamente* no homem a organização dos desejos sob o domínio da razão” (FRATESCHI, 2008, p. 15). Staudt nos aponta para essa dificuldade de uma maneira diferente da nossa encontrada por Max Scheler (1957, p. 80) (Staudt, 2007, p. 290). O sujeito, ao se compadecer, percebe que a dor do outro é igual a sua e assim a barreira da individualidade é destruída (trataremos adiante com profundidade sobre a questão da dor e da unidade do mundo), trazendo à tona a unidade do ser em todos os indivíduos. Segundo Scheler, isso desfaz a simpatia encontrada na compaixão. Pois, não há o outro em que a boa ação se dirige. O próprio compadecer dissolve-se em aparência. A única forma de resolver esse problema encontrado por Staudt foi o de reafirmar o valor moral da negação da vontade, de que a compaixão é a forma com que a vontade manifesta a sua liberdade no fenômeno da negação realizada pelo asceta (estes temas serão abordados adiante).

Como verificamos, o egoísmo é um dos impulsos mais fortes que existem no ser humano⁵³. O indivíduo, na sua busca pela conservação, fará qualquer coisa, até mesmo sacrificar o mundo⁵⁴. Este é o impulso que move o agente. Para que o egoísmo seja totalmente filtrado, é necessário que a ação tenha a mesma força que teria se fosse em prol do próprio sujeito ativo.

Essa última exigência implica diretamente em outra que afirma que a diferença comum entre os indivíduos deve ser superada.⁵⁵ Para Schopenhauer, é esta a forma de identificação, ou seja: o indivíduo deve sofrer como se fosse a sua própria dor. Isso é manifesto pelo fenômeno cotidiano da compaixão. Estas características elencadas por Schopenhauer levam a conclusão a que chega o autor da compaixão como sendo o fenômeno motivacional que expressa a pura moralidade. A compaixão⁵⁶ é, pois, o ponto mais alto de exigência para a condição de possibilidade da ação moral. Essa capacidade de acompanhar a dor do outro é uma condição de possibilidade para que a ação seja dirigida a outrem. Também é condição para que a ação possua o âmago no que é alheio ao indivíduo, com a mesma força que possuiria se estivesse centralizada apenas nele mesmo. Por fim, essa é a forma com a qual o egoísmo é destruído no agente. Afinal, este afeto da compaixão é o fundamento motivacional real de qualquer justiça espontânea e de qualquer caridade verdadeira, pois como afirmamos, a compaixão é uma condição de possibilidade. Ela em si mesma nada realiza. Ela é a base das virtudes da caridade e da justiça que, por sua vez, atuam diretamente no mundo⁵⁷.

1.3 A motivação dos atos humanos

⁵³ Não queremos afirmar aqui que Schopenhauer entende a natureza humana como que possuindo a sua inteira essência na disposição egoísta. Para o autor alemão existem aqueles que por disposição natural têm inclinação para o altruísmo.

⁵⁴ Trata-se de uma contradição da Vontade consigo mesma, que trataremos no ponto 1.4.

⁵⁵ Ora, é de supor que, por um meio qualquer, eu me identifico com ele (*'mit ihm identifiziert sei'*) que qualquer diferença entre mim e outrem está destruída (*'aufgehoben'*), pelo menos até certo ponto, pois é justamente nessa diferença que repousa meu egoísmo (ROGER, 2001, p. LXI).

⁵⁶ O termo «compaixão» deriva de duas palavras latinas: «*cum*» e «*patire*». «*cum*» significa «com» e «*patire*» designa «sofrer», daí que, pela etimologia da palavra, poderemos dizer que a compaixão é a capacidade que uma pessoa tem de sofrer com outra. Ter compaixão significa compartilhar o sofrimento dos outros, é não ser indiferente ao sofrimento deles.

⁵⁷ Entraremos neste assunto com maior profundidade no ponto 1.4 deste capítulo.

Como verificamos até então, a principal condição de possibilidade para a moral é de que a ação, tanto positiva quanto negativa, seja dirigida a outrem. Ou seja, no primeiro caso, as ações negativas que eliminam o movimento alheio possuem, no agente ativo da ação, apenas o motivo do bem-estar no outro. De forma análoga, a de um pai que cuida de seu filho. As ações positivas, por sua vez, também sempre visam ao bem-estar de outrem.

Constatamos, também, que a vontade não atua sem motivos. Examinaremos agora, conforme Schopenhauer, quais são as causas de todos os atos da vontade: 1) Nenhuma ação pode ocorrer sem uma causa; 2) O motivo só cessa se um contramotivo, mais forte, surgir para tornar necessário a cessação do primeiro, conforme o caráter do agente; 3) Todo o motivo baseia-se em bem-estar ou mal-estar⁵⁸; 4) Toda a ação refere-se a um ser sensível de bem-estar ou mal-estar; 5) Esse ser sensível é o próprio agente ou outrem. É aquele que recebe o benefício ou o malefício, e que, em um determinado momento, é o agente passivo, que pode se tornar ativo em outro momento; 6) Toda a ação que possui como finalidade o bem-estar ou o mal-estar do agente é egoísta; 7) Todas essas considerações valem tanto para ações ativas, como para as omissões de ações; 8) Nenhuma ação moral pode ter um fim egoísta; 9) Apenas as ações dirigidas a outrem possuem valor moral (SCHOPENHAUER, 2001, p. 132)⁵⁹.

⁵⁸ Existe uma diferença em relação ao prazer e o desinteresse em Kant e Schopenhauer. Conforme Wood (2008, p. 193) "Kant entende *interesse* como um prazer experimentado na existência de um objeto (ou estado de coisas). O prazer estético é desinteressado porque ele é um prazer na mera representação de um objeto, independentemente de seu objeto [...]. A motivação moral na ação ou um fim moralmente bom é também desinteressado, do mesmo modo que não é baseado em qualquer agradabilidade subjetiva para nós na existência da ação ou do fim. Contudo, quando praticamos uma ação ou buscamos um fim porque este é moralmente bom, nosso prazer nele é envolvido com um interesse, visto que nossa ciência de sua bondade dá origem a um desejo que a ação deva ser praticada ou o fim realizado, sendo que esse prazer não se relaciona à esperança da existência de um objeto". Em Schopenhauer a ação realmente moral não possui nenhum interesse. Isso por que o prazer que gera a ação está em outrem e não no sujeito ativo da ação. A ação moral tem em vista unicamente o proveito desinteressado de outrem.

⁵⁹ Uma crítica que Nietzsche dirige a Schopenhauer está presente justamente na causalidade das ações. Como verificamos, as ações, para Schopenhauer, possuem como meta o bem-estar e o mal-estar do próprio agente ou de outrem. Segue que o bem-estar, independente da direção que tome, é o motivo das ações tanto morais como antimorais (fora aquelas de pura maldade). Segundo Nietzsche, esta reflexão pode surgir de uma carência de reflexão: isso porque se apenas a felicidade própria (egoísta) causa o mal alheio, o benefício de outrem traz a insatisfação individual. Segue que a única forma de satisfação real está na ação egoísta. A ação altruísta, por sua vez, possui a insatisfação como motor, uma vez que ela deve surgir no agente. Embora a ação altruísta possua a sua finalidade no bem de outrem, como poderia então o mal-estar ser a causa da ação no agente? (FP 9 [35] 1888). Schopenhauer só consegue estabilizar a motivação da ação no bem de outrem, justamente introduzindo uma explicação metafísica para a compaixão que veremos em 1.4.

Quanto ao primeiro ponto, deduz-se que advém das duas ramificações do mundo proposta por Schopenhauer. O fenômeno, por sua vez, é totalmente determinado. A metafísica do autor afirma que o mundo sensível, para o sujeito, é um efeito da essência, ou seja, da coisa em si. O mundo fenomênico aparece, para o indivíduo, por meio do princípio de individualização⁶⁰, que é pautado pelo da razão suficiente. Neste último encontram-se as condições de possibilidade do conhecimento sensível e abstrato⁶¹ para o sujeito. É esse princípio, *a priori*, que ordena os dados da intuição pela categoria de causa, efeito, tempo e espaço. São, pois, as condições da própria experiência. Dessa forma, as intuições do mundo sensível são ordenadas. A essa ordenação chama-se “princípio da individualização” que separa os corpos em formas apreensíveis pela intuição e pela razão. Essas formas são ordenadas e suas ações e movimentos são necessários. O homem não é exceção.

Como o homem também faz parte do mundo que é determinado, suas ações como ser mundano são necessárias. Adentrando no ponto dois, segue-se que os motivos que causam o agir do homem só podem ser preterido por contramotivos ainda mais fortes, em um simples movimento de causa e efeito. Contudo, o mundo fenomênico é causado pela Vontade. O todo existente é da forma que é pelos ditames deste querer. Mas a Vontade se estabiliza de modo diferente no homem, pois se efetiva de modo diverso no caráter de cada um. Assim, temos uma variável a mais para averiguar a determinação dos atos humanos.

Segundo Schopenhauer, seria insensato afirmar a liberdade individual do homem após as considerações de Hobbes⁶², Espinosa⁶³, Hume⁶⁴, Holbach e

⁶⁰ Trata-se da forma aparente das coisas que se manifesta na criação e na destruição das formas aparentes da natureza (SILVA, 2010, p. 24).

⁶¹ Há também o conhecimento adquirido de forma intuitiva, que é superior a essas outras duas formas de saber, pois, é por meio da intuição que podemos perceber a coisa em si. Isso é possível porque essa forma de saber não está fundamentada no princípio da razão suficiente que está presente no sujeito e que ordena todo o mundo sensível. O saber abstrato conceitual é, pois, mais fraco do que o intuitivo. Isso ocorre porque, segundo Schopenhauer, não existe uma pura sensibilidade: a nossa apreensão das coisas é imediatamente uma intuição pautada pelos princípios *a priori* da causalidade, tempo e espaço, que são a fonte de todo o saber do mundo. Os conceitos são, pois, abstrações “generalizadas” dessas intuições puras. Existem essas intuições “sensíveis” que exprimem o mundo para o sujeito. Também são aceitas por Schopenhauer, as intuições não intelectuais pelas quais temos acesso à coisa em si (trataremos disso adiante). Estas intuições não intelectuais em que é possível o acesso ao ser do mundo diferem daquelas que possuem o mesmo propósito que os idealistas defendem. Estas intuições idealistas são intelectivas, e pretendem um conhecimento abstrato da coisa em si (BEZERRA, 2012, p. 10).

⁶² Thomas Hobbes (1588 – 1679) aceita a ideia de liberdade como a falta de obstáculos. Desse modo, é livre aquele que não possui entraves. O livre arbítrio nada mais é do que isso: a liberdade é ação sem obstáculos. No entanto, essa é uma concepção rasa de liberdade, segundo Schopenhauer,

Priestley⁶⁵. Isto porque elas se dirigem para a demonstração da não liberdade do homem: “só a ignorância e a rudeza podiam continuar falando de uma liberdade nas ações individuais dos homens” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 93). Contudo, as ações são sempre acompanhadas de responsabilidade, pois temos consciência ao executarmos nossos atos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 94). “Assim, na consciência⁶⁶ da responsabilidade, está mediatamente a da liberdade” (idem). A consciência de liberdade é, pois, essência para a de responsabilidade e deriva

chamada de liberdade física (SCHOPENHAUER, s.d, p. 19). Existe, para Hobbes, a causalidade eficiente - que é a própria liberdade do homem enquanto ser natural, quando se movimenta livremente (sem barreiras) – e a liberdade política, que possui o fim de garantir segurança ao homem, pois, os indivíduos cedem a sua liberdade para o soberano de forma livre, a fim de que esse afaste o medo da morte imprevista. Mas essas duas liberdades estão sobre a atuação da determinação (MARCONDES, 2004, p. 197).

⁶³ Baruch Espinoza (1632 – 1677), a liberdade significa a causa ativa que não pode ser constrangida por qualquer elemento externo que seja. Desse modo, o único ser que possui uma causa ativa em si mesmo é Deus. Ele é, portanto, atividade, ou seja, é aquilo que produz. Trata-se da natureza produtiva, pois Deus está na natureza. Caso ele fosse apenas um criador transcendente, deixaria de produzir em algum momento e assim deixaria de ser livre. O que é contraditório, pois ele está sempre criando. O homem é um ser que possui necessidades, ou seja, não possui o princípio ativo. Ele é constrangido o tempo todo, mas é afetado pelas paixões que o impulsionam a querer algo devido a sua condição de ser necessitado. Desse modo, as ações do homem são determinadas. Essa liberdade que Spinoza atribui a Deus, ou seja, a de não constrangimento, parece-se muito com a caracterização que Schopenhauer demonstra como sendo a liberdade em sentido ordinário, ou seja, a liberdade física (SCHOPENHAUER, s.d, p. 19). Essa liberdade não é na qual se encontra o livre arbítrio, uma vez que as barreiras que impedem que uma ação seja realizada não implicam que o agente dessa ação seja de fato ativo. Dessa maneira, nem mesmo a liberdade do Deus spinoziano é satisfatória, se comparada às exigências de Schopenhauer, para abarcar o conteúdo do livre arbítrio. Este último se encontra para Schopenhauer somente na liberdade moral, ou seja, aquela livre ação da Vontade presente no caráter inato do agente (MARCONDES, 2004, p. 189).

⁶⁴ David Hume (1711 – 1776) filósofo empirista inglês. Para Hume, a causalidade possui uma ligação com a liberdade. Segue que as motivações implicam necessariamente nos chamados “atos voluntários”, da mesma forma que analogicamente a causa atua sobre o efeito. Vale ressaltar que causalidade é, para Hume, o resultado do costume. Assim, a ligação entre causa e efeito entre dois objetos é fundamentada, em última instância, não pela razão, mas pelo costume. Contudo, a causalidade desempenha um importante papel para o ajuizamento do mundo e sem ela seria impossível atingir algum conhecimento objetivo deste. A moralidade também está incluída neste âmbito. Para Hume, assim como para Schopenhauer, a busca pela Fundamentação motivacional da moral ocorre pela busca de algo real no mundo. Para Hume, trata-se da fundamentação de procurar as motivações morais reais para as ações. Segundo o filósofo inglês há, pois, uma disposição natural imutável no homem que, por meio desta, sempre que os mesmos motivos atuam sobre o indivíduo, independente do costume onde está inserido, resulta necessariamente no mesmo efeito (MARCONDES, 2004, p. 181). Poderíamos chamar esta disposição de caráter humano em geral. Mas existem também os caracteres peculiares a cada indivíduo. Prova disso é a contingência de disposições dos indivíduos. Apenas podemos julgar que conhecemos alguém se afirmamos que conhecemos o seu caráter. Assim, as ações podem ser calculadas com as variáveis, no caráter do agente e nas motivações externas. Essa “estrutura de cálculo” está presente em Schopenhauer (FILHO, 2012, p. 9).

⁶⁵ Joseph Priestley (1733 – 1804) filósofo natural defensor do determinismo (MARTINS, 2009, p. 167). Infelizmente não há fontes suficientemente confiáveis traduzidas para o português sobre este autor. Sendo assim não fizemos maiores considerações sobre o mesmo, uma vez que uma pesquisa sobre Priestley em fontes de outras línguas tomaria muito tempo. Entendemos isso como um esforço demasiado em prol de um autor que não é enfatizado neste trabalho.

⁶⁶ Nos próximos capítulos, também trataremos da crítica de Nietzsche à consciência moral e à individualidade e subjetividade (GIACCOIA, 2012, p.154-173).

desta. Para resolver esse problema, Schopenhauer demonstra a divisão dos dois tipos de caráter existentes no homem.

Neste ponto, ou seja, o da conciliação entre a liberdade e a necessidade, Schopenhauer concorda com Kant (SCHOPENHAUER, 2001, p. 96), pois este pensamento é resultado justamente da divisão entre a coisa em si e o fenômeno. A coisa em si não pode ser determinada, portanto ela é indeterminada, ou seja, livre. Ao efetivar-se no ser humano a Vontade (ser livre e espontâneo) desenvolve o caráter inteligível do indivíduo⁶⁷, que é diferente em cada indivíduo, pois ela efetiva o seu querer de forma diversa e desordenada, à medida que não possui consciência de si. Isso porque o seu querer é contínuo e se dirige a todas as direções. Deste modo, ao se efetivar no caráter compassivo do sujeito X, contradiz-se em sua efetivação no sujeito egoísta Y. Mas a escolha da efetivação é livre. Assim, há algo de livre no homem, pois a Vontade faz parte dele e, no momento da sua criação, escolhe este ou aquele caráter. Trata-se do caráter inteligível do homem. Em contrapartida, há o caráter empírico, determinado pelos motivos que se apresentam exteriormente. Por último, existe também o caráter adquirido⁶⁸.

O caráter empírico é movido por motivos externos e é completamente determinado. Ele é apreensível e é conhecido *a posteriori*. Todas as suas ações são determinadas por motivos externos a ele. Se o homem não possuísse outra forma de caráter, seria impossível atribuir-lhe responsabilidade, pois ele colocaria a culpa de seus atos tão somente nos motivos externos a si.

Assim, a fundamentação do caráter empírico está em seu caráter inato⁶⁹ (dado) e imutável no qual se expressa de maneira mais direta a coisa em si e esta é chamada, segundo Schopenhauer, de caráter inteligível. As ações do indivíduo, levando em consideração essa última forma do seu ser, manifestam-se por motivos externos em conformidade com o seu caráter inato. Deste modo, mesmo aquele que

⁶⁷ “O caráter inteligível é ‘a vontade do homem enquanto coisa em si’” (ROGER, 2013, p. 12).

⁶⁸ “Trata-se do caráter que adquirimos através das relações com as outras pessoas e forma uma das maneiras com que o indivíduo entende a si mesmo: o CARÁTER ADQUIRIDO, o qual se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter, ou se a censura por não o ter” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 391).

⁶⁹ Outros autores, tais como Espinoza, Nietzsche e Voltaire também procedem com uma perspectiva de caráter imutável. Voltaire, por exemplo, deixa bem explícita a sua posição cética sobre a mutabilidade do caráter no verbete sobre esse conceito em seu Dicionário Filosófico: “a religião, a moral põem um freio à força do temperamento natural, mas não podem destruí-lo. O bêbado, metido num convento e reduzido a beber meio-sesteiro de sidra a cada refeição, não se embriagará, mas continua a gostar de vinho” (VOLTAIRE, 1988, p. 33).

está totalmente persuadido da necessidade do caráter empírico, ainda assim não pode afastar-se da responsabilidade dos seus atos, pois

[...] é tão rigorosa a necessidade com a qual, num caráter dado, os atos são provocados pelos motivos que ninguém, nem mesmo aquele que está convencido dessa necessidade rigorosa, jamais terá a ideia de se desculpar e jogar a culpa nos motivos, pois ele reconhece claramente que aqui de acordo com o que está em questão e as ocasiões, portanto objetivamente, seria bem possível que acontecesse uma outra ação e até mesmo, uma ação oposta, *se todavia ele fosse uma outra pessoa* (SCHOPENHAUER, 2001, p. 97).

Portanto, os motivos externos só possuem efetividade na ação em conformidade com o caráter inato do agente.

A responsabilidade, que significa a consciência do ato, envolve o conhecimento de que a ação poderia ter sido outra se o indivíduo fosse outro. Isso garante a consciência do ato e o sentimento de responsabilidade⁷⁰ mesmo em um mundo determinado. Não se trata de uma responsabilização pela forma do caráter que o agente possui. Na única passagem de *O Mundo como Vontade e como Representação*, em que Schopenhauer trata da responsabilidade, isso fica explícito na forma de uma indagação do filósofo: “a responsabilidade pela existência e pela índole deste mundo só este mesmo pode assumir, ninguém mais; pois, como outrem poderia ter assumido esta responsabilidade” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 449). O mundo (do qual o sujeito faz parte) é desta forma porque a Vontade assim quis. Sendo assim, o sujeito só pode responsabilizar-se pelo que fez e não pelo que quis, pois o seu querer é imutável⁷¹. O caráter inteligível não pode ser conhecido, pois só aprendemos a nos conhecer empiricamente. Mas é por meio da experiência que tomamos consciência⁷² da liberdade⁷³, pois, o agente poderia ter sido outro. É a

⁷⁰ A questão da responsabilidade e da culpa ficaram melhor explanados no ponto 1.4.

⁷¹ Conforme Silva (2010, p. 20), não se deve confundir o desejar com o querer. O primeiro diz respeito às coisas que o homem como indivíduo deseja. Esse estado é desprovido de liberdade. O querer, por sua vez, está determinado pelo caráter inteligível e é um só.

⁷² Schopenhauer entende a consciência, de um lado, como a percepção que o sujeito possui de objetos, de outro, como a percepção, deste para além deste limite, ou seja, pelo conhecimento que este adquire da coisa em si. A diferença entre os dois está que o primeiro é limitado pelo princípio de razão suficiente. Nas palavras de Roger (2013, p. 60) “emprestado da tradição leibniziana, o princípio de razão suficiente ganha em Schopenhauer, uma significação e uma função novas, de inspiração kantiana [...]. Composto de três instâncias, espaço, tempo e causalidade, é a versão unificada e simplificada do ‘trancendental’ kantiano”. A percepção da coisa em si não se limita a este princípio, pois para Schopenhauer podemos intuir a coisa em si de uma maneira que extrapola os limites deste princípio. Portanto, quando mencionamos a consciência da liberdade no indivíduo, estamos a nos referir à percepção que o sujeito tem da coisa em si da qual ele faz parte. A coisa em si é livre, não é

posteriori que aprendemos a conhecer o nosso caráter e o dos outros, em suma, isto és tu (SCHOPENHAUER 2001, p. 97).

É por meio da teoria de Kant que, segundo Schopenhauer, saímos do erro de pensar que a responsabilidade moral está no “*operari*” e não no “*esse*”. Uma vez que o mundo fenomênico é determinado, a responsabilidade só pode estar naquilo que o indivíduo⁷⁴ é, ou seja, no seu caráter inato que é uma imutável efetividade da Vontade. Essa responsabilidade é ligada firmemente com a parte livre do homem, em relação aos atos providos pelo caráter empírico, ou seja: “nossos atos individuais de modo algum são livres; contudo o caráter inteligível de cada um deve ser considerado seu ato livre” (SCHOPENHAUER, 1999, p. 265). Deste modo, “a responsabilidade moral do homem refere-se, em primeiro lugar e ostensivamente, àquilo que ele faz, mas, no fundamento, àquilo que ele é” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 97). Assim esclarecemos o ponto dois.

Quanto ao ponto três, afirma o autor de *O mundo como vontade e representação* que toda a ação é motivada pelo bem-estar ou pelo mal-estar. Segue disso que, no quarto postulado⁷⁵, toda a ação refere-se a um ser suscetível de dor e prazer. O mundo inorgânico é uma efetivação da Vontade. Os seus movimentos são necessários, contudo, não são passíveis de ação, uma vez que não possuem intencionalidade. A finalidade última da ação é, conseqüentemente, o ser suscetível

determinada pelo fenômeno, uma vez que é o fundamento deste. Assim, a consciência da liberdade no indivíduo se refere a sua parte livre, ou seja, não fenomênica, que é a Vontade.

⁷³ “A liberdade é um dos atributos da Vontade. Designa a suspensão do principio de razão suficiente do ponto de vista da causalidade. Todos os seres são metafisicamente livres, na medida em que participam da Vontade, e fisicamente determinados, na esfera da representação. Esse dualismo também se encontra na distinção entre os dois caracteres, inteligível (livre) e empírico (determinado), herdados de Kant” (ROGER, 2013, p. 41).

⁷⁴ Existem três momentos para se pensar o conceito de indivíduo em Schopenhauer: “em primeiro lugar, a estrutura básica de seu idealismo: por um lado, o mundo como Vontade, e por outro o mundo como representação. Não como duas instâncias distintas, mas como dois pontos de vista à respeito da mesma coisa. Em segundo lugar, o indivíduo, e como nele esse duplo ponto de vista se reflete: o indivíduo repousa na identidade entre sujeito cognoscente e sujeito volitivo – aqui o corpo, como ponto central desta identidade. E em terceiro lugar, na questão do indivíduo, o conceito de caráter inteligível e de caráter empírico, sendo o primeiro uma Ideia – objetividade da Vontade, e o segundo, fenômeno. Estes três momentos se conectam entre si, formando não uma seqüência, mas uma espiral, cuja força é precisamente a metafísica da Vontade” (POYARES, 2012, p. 148).

⁷⁵ Em relação aos postulados e ao mantimento do método analítico por Schopenhauer, Roger esclarece em relação à argumentação: “ela é precedida de nove axiomas (“*Voraussetzungen*” – “*Axiomata*”), que poderiam fazer crer que Schopenhauer, a despeito de sua declaração liminar, adota uma ordem sintética – erradamente a dedução (“*Ableitung*”) é incontestavelmente analítica” (ROGER, 2001, p. LXI). São esses nove pontos gerais de direcionamento da conduta humana que são resultado da análise geral de toda a motivação. Desta maneira, toda a forma de comportamento humano foi reduzida aos seus elementos mais básicos.

de prazer ou dor, e não um objeto inanimado inorgânico⁷⁶. Dessa forma, o primeiro atrai; o segundo afasta. Quanto ao ponto cinco, podemos afirmar que o agente atua, às vezes, de forma ativa, outras, passivamente. No entanto, para que exista valor moral nas ações, o agente que recebe o benefício deve ser sempre a parte passiva (SCHOPENHAUER, 2001, p. 134). Interpretamos que a condição de necessidade da passividade de um dos agentes é uma das condições para o desinteresse da ação. Ocorre que, se caso as duas partes fossem ativas, o beneficiário da ação poderia querer retribuir o ato. Assim sendo, a consciência da retribuição no agente compassivo poderia ser a motivação da ação. Logo, ela não teria sido dirigida, somente para o bem de outrem, mas também para o bem de si. Segue-se que a ação não é completamente desinteressada.

Essas considerações nos levam ao ponto seis em que se pode afirmar que todas as ações que possuem como finalidade última o agente são egoístas. Mesmo que o desfecho da ação tenha um retorno benéfico longínquo ao agente ativo, ainda assim, ela é egoísta. Portanto, fica explícita a ligação existente entre a disposição egoísta e o Estado, pois o indivíduo aceita ser coagido por este tendo em vista os benefícios que obterá, como, por exemplo, a manutenção de direitos, como os de posse. Assim, máximas como o “não roubes”, “não mintas”, em que o Estado coage para que os cidadãos as sigam, têm como fim último a proteção do próprio indivíduo⁷⁷. Do mesmo modo, a religião positiva que atua com a promessa da bem aventurança supraterrana. Isto nos leva também às considerações de Schopenhauer no ponto sete, que são válidas tanto para a ação como para a sua omissão. É apenas com as promessas de proteção e boa aventurança eterna que o agente egoísta mantém o seguimento de normas tanto positivas quanto religiosas e se

⁷⁶ Existem três formas de causalidade nas ações para Schopenhauer. São elas: “1.º) a causalidade, no sentido mais restrito da palavra; 2.º) a Excitação (Reiz); 3.º) Finalmente a Motivação” (SCHOPENHAUER, s.d, p. 54). A primeira diz respeito à causalidade mecânica, enquanto que a segunda trata sobre os animais irracionais que agem conforme o seu instinto. A terceira considera a inteligência do animal e se manifesta primordialmente no homem. Considerando a capacidade abstrativa do homem, que pela inteligência se afasta das simples representações sensoriais do tempo presente em que os animais inferiores manifestam a causa do seu agir. A Motivação não difere muito da causalidade presente nos animais. A única diferença é que a motivação possui duas causas, uma sensível e a outra abstrata, que gera a ação com representações de sensação já ocorridas ou que podem acontecer (SCHOPENHAUER, s.d, p. 57).

⁷⁷ Não queremos aqui afirmar que Schopenhauer faz uma defesa do individualismo burguês. Queremos apenas ressaltar a ideia do autor de que a formação e manutenção do Estado é o resultado da soma de interesses particulares. Schopenhauer não é considerado um pensador político. A sua preocupação é com a moral. Para ele, o Estado é formado por interesses egoístas e portando, não pode ser o engendrador da moralidade.

omite de causar dano a outrem. Por outro lado, a ação e omissão das ações, tendo vista os benefícios de outrem, possuem valor moral.

Após tais considerações, podemos concluir sobre o ponto oito que todas as ações ditas morais excluem, necessariamente, toda a motivação egoísta. Essa exigência radical fez com que Schopenhauer rejeitasse Kant, como verificamos acima, no ponto um. Além disso, o ponto nove mostra-nos que a ação dita moral, ao excluir o egoísmo, necessariamente deve ser pautada pelo bem de outrem.

Podemos assegurar que o ponto nove é uma característica e condicional para que a ação tenha valor moral ou o seu contrário: interessada e egoísta. Averiguamos acima, no ponto anterior, que somente o desinteresse não é suficiente para definir o valor da ação como moral, pois as ações, por pura malignidade, também são desinteressadas. Contudo, essas ações amorais não recebem a satisfação do próprio agente com o “aplausos da consciência” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 131). Assim, deve-se compreender que este “aplausos” é um dos indicadores para o agente, de que a sua ação é moral.

Deve-se fazer uma ressalva: a maldade possui uma raiz diversa dos vícios causados pelo egoísmo. Aquele que age com interesse próprio utiliza-se de outrem como meio. Todavia, a agressão a outro indivíduo não é o seu fim em si. A malignidade possui como fonte causal o ódio. Essa é a fonte da alegria maligna⁷⁸ e da maldade. Pode-se diferenciar o egoísmo da maldade por meio de suas máximas. Entretanto, cada uma delas se completa de forma recíproca:

A máxima do mais extremo egoísmo é: “*neminem iuva, imo omnes, si forte coducit, laede!*” [não ajude a ninguém, mas prejudica todos, se acaso fores levado a isso]. A máxima da maldade é: “*omnes, quantum potes, laede*” [prejudica a todos, que puderes]. Como a alegria maligna é apenas a crueldade teórica, assim também a crueldade é apenas a alegria maligna prática, e esta aparecerá como sendo aquela, logo que surja a ocasião (SCHOPENHAUER, 2001, p.126)⁷⁹.

⁷⁸ Conforme Schopenhauer, “a alegria maligna é apenas a crueldade teórica, assim também a crueldade é apenas a alegria maligna prática, e essa aparece como sendo aquela, logo que surja a ocasião” (2001, p. 126).

⁷⁹ As doenças mentais influenciam o agir de outro modo. Nas palavras de Roger (2013, p. 43) “a loucura é, essencialmente, um distúrbio da memória. Esta não é abolida, mas partida, mutilada, lacunar, e esses vazios são preenchidos por meio de ‘ficções’ (*Fiktionen*)”.

Conforme Schopenhauer, o egoísmo é a fonte da avidez, glotonaria intemperança, luxúria, interesse próprio, avareza⁸⁰, cobiça, injustiça, dureza de coração, orgulho e da vaidade. Trata-se de uma raiz mais animal, pois persegue o necessário para a existência, tal como a reprodução. Uma vez que a segunda raiz, por seu turno, é mais demoníaca⁸¹, pois o seu único fim é causar dor a outrem, causando vícios como o ciúme, a inveja, a malevolência, a alegria maligna, a curiosidade indiscreta, a maledicência, a insolência, a petulância, a ira, a traição, o rancor, o espírito de vingança e a crueldade (SCHOPENHAUER, 2001, p. 126).

No entanto, a vontade de vida é o que garante a manutenção da própria existência: “onde existe Vontade, existirá vida, mundo” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 358). A Vontade, por sua vez, se iguala à vontade de viver, pois o autor define a coisa em si como algo irracional, sem fins, mas que se move incessantemente. A Vontade é um eterno querer que nunca é satisfeito. A satisfação, tanto da Vontade como da vontade de vida, é sempre momentânea e jamais total (idem).

A afirmação da vida, em um de seus graus mais básicos e elementares, é a afirmação do corpo⁸². Essa afirmação ocorre, na forma mais plena, no ato sexual. Negar esse ato não pode ser causado por motivos, pois esses estão, necessariamente, ligados aos motivos que remontam ao caráter empírico do agente. A castidade⁸³ pode ser então causada pelo caráter inteligível afetado pelo

⁸⁰ Ressaltamos aqui que nos *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer não considera a avareza, como um vício. Isso porque se trata de uma precaução quanto ao futuro, ao qual pode inclusive beneficiar outrem, ao contrário do esbanjador de quem não se pode esperar o auxílio. A avareza só constitui um vício em pessoas mais velhas a quem pouco tempo resta de vida (SCHOPENHAUER, 1999, p. 248). Isso deixa evidente o espírito comerciante do autor, uma vez que, em sua juventude, Schopenhauer estudou para ser comerciante (SAFRANSKI, 2012, p. 38).

⁸¹ Quanto ao ponto de ligação entre o ato maligno e a sua raiz demoníaca, Pereira nos esclarece o que Schopenhauer quis descrever com esta disposição. A comentadora faz uma demonstração comparando o homem com os outros animais “Nenhum animal irracional é capaz de um ato maligno. Se um animal ataca o outro, é por defesa; se devora o outro, é por fome. Só o homem é capaz de ações malignas apenas pelo desejo de ver a dor do outro; o que dá ao homem um caráter demoníaco” (2011, p. 70).

⁸² Conforme Roger existem duas formas de experiência no corpo, para Schopenhauer. A primeira é associada às sensações manifestadas enquanto fenômeno e a segunda, que se trata de uma intuição direta da coisa em si. Para Roger (2013, p. 20) “não se pode, no entanto, dissociá-las, pois uma é expressão da outra, o corpo físico manifestando esse corpo metafísico que é a minha vontade”.

⁸³ Este é um dos pontos que Nietzsche irá criticar Schopenhauer. Ou seja, a negação de instintos afirmadores da vida. A proibição bíblica ‘não matarás’ é um exemplo. Mas que em nada se compara à radicalidade pessimista do ‘não procrieis’ (FP 22 [35] 1888).

conhecimento da dor universal que atua como um calmante da Vontade sem ter um motivo. O ato da reprodução não poderia ser algo totalmente racional, pois,

Imaginemos que o ato da procriação não fosse uma necessidade, nem acompanhado de prazer, mas um assunto de pura reflexão racional: a humanidade então ainda subsistiria? Não possuiria, pelo contrário, cada um compaixão suficiente para com a geração vindoura, a ponto de lhe poupar o fardo da existência, ou ao menos não lhe impor o mesmo a sangue-frio? (SCHOPENHAUER, 1999, p. 285).

O conhecimento é esse calmante da Vontade que se manifesta no corpo e no querer a vida em cada agente. Trata-se do egoísmo geral de cada indivíduo.

Não obstante a afirmação da vontade de vida estar presente na afirmação do corpo e conseqüentemente naquilo que o mantém vivo; a vontade de vida, em sua autoafirmação no egoísmo do próprio corpo, pode, muitas vezes, extrapolar os limites de cada indivíduo. Segundo Schopenhauer (2005, p. 429),

Ora, na medida em que a Vontade expõe aquela AUTOAFIRMAÇÃO do próprio corpo em inumeráveis indivíduos, um ao lado do outro, essa autoafirmação, em virtude do egoísmo inerente a todos, vai muito facilmente além de si mesma até a negação da mesma Vontade que aparece em outro indivíduo.

Neste ponto está presente⁸⁴ a injustiça que ambas as partes reconhecem imediatamente (idem). Os indivíduos sabem quando a sua afirmação extrapola os seus limites e nega a afirmação alheia, fazendo assim com que outrem trabalhe em prol da sua vontade. Esse motivo da ação está sempre no âmago do bem-estar próprio. Estas são, pois, as motivações egoístas.

Salientamos que a disposição para a ação moral é real no agente, mas não se manifesta em todos os caracteres. No entanto, a humanidade não é constituída de puro egoísmo, embora Schopenhauer admita que o egoísmo é a disposição geral

⁸⁴ Conforme Silva, “as ações humanas não estão encerradas no presente, elas exigem uma reação futura. Por assim dizer, a vida se vingará com misérias se fizer o mal, mas também elevará o homem, o recompensará e prometerá uma nova vida mais feliz. O que esse autor denomina de justiça eterna está representado no fato de o indivíduo não voltar a nascer de forma fenomenal, pois o ser não tem chance de outra vida na singularidade que o hoje lhe confere” (2010, p. 30). Sobre o ponto da justiça eterna, esclarece-nos Bittencourt “o malefício cometido contra outrem é em verdade um desagravo que se comete contra si mesmo, isso nada mais é do que a justiça eterna, que transcende a esfera do plano empírico das ações humanas. Como uma é a Vontade e múltiplos são os seres constituídos por esse princípio ontológico, o mal feito ao outro atinge o próprio agressor” (BITTENCOURT, 2010, p. 58).

da espécie⁸⁵, ainda assim, é explícito que existam pessoas de pura disposição bondosa, que faz parte do agente, enquanto coisa em si. O fundamento, ou seja, a definição desta disposição é o que Schopenhauer busca. Por isso, Schopenhauer não admite o “dever por ele mesmo”, pois são, *a priori*, abstratos, sem conteúdo e de forma alguma reais.

Os raros agentes morais que possuem a fonte do seu agir na compaixão são um fenômeno que manifesta uma conciliação⁸⁶ da Vontade consigo mesma. Os indivíduos maldosos também possuem a sua causa na Vontade. Trata-se de uma contradição da Vontade consigo mesma. A manifestação dessa contradição no fenômeno é o egoísmo⁸⁷ que é a fonte de toda a luta e se manifesta naqueles indivíduos, por sua racionalidade ou por sua disposição. Eles colocam sempre a si mesmos como o centro de todo o universo. O egoísta está preso ao princípio de individuação⁸⁸, não percebendo a unidade⁸⁹ do ser no que lhe é alheio. O seu conhecimento do mundo permanece apenas ao nível do fenômeno. Contudo, o princípio da individuação e a forma como o mundo é resumem-se à forma como a Vontade se manifestou desta maneira (SCHOPENHAUER, 2005, p. 425). Assim, a contradição da Vontade consigo mesma se torna evidente, pois é a Vontade infligindo dor a si mesma .

Schopenhauer distingue apenas três formas gerais de motivações para os atos humanos:

- a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado);
- b) maldade, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade);
- c) Compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza e a generosidade) (SCHOPENHAUER, 2001, p. 137).

Quanto à primeira, já mencionada, levamos em consideração os vícios que ela traz consigo. Em relação à segunda: sua raiz está no ódio, mas, como afirma o

⁸⁵ “Na tríade das Ideias, a Espécie se situa entre a Força e o Caráter inteligível. Ela é “a objetividade da Vontade” no reino orgânico” (ROGER, 2013, p, 22).

⁸⁶ Trataremos com maior afinco este tema no próximo ponto.

⁸⁷ Conforme Silva, a vontade é egoísta. O ser age conforme o seu egoísmo e todo o agir está nesta disposição do ser. Ela manifesta-se no sujeito em três graus de erros essenciais na sua fruição: 1) A ilusão da felicidade ganha no amor sexual; 2) a ilusão do aniquilamento do ser na morte; 3) a ilusão da saciedade de um desejo. A compaixão é o único móvel capaz de retirar do ser o seu próprio egoísmo (2010, p. 21).

⁸⁸ Para Roger, tempo e espaço são o *principium individuationis* que compreende dois terços do princípio de razão suficiente, isso porque tira a causalidade (ROGER, 2013, p. 60).

⁸⁹ Não reconhece consecutivamente o seu “irmão metafísico” em outrem (BITTENCOURT, 2010, p. 58).

próprio autor, esta motivação é mais diabólica do que animal (SCHOPENHAUER, 2001, p. 127). A maldade é, então, uma motivação mais humana⁹⁰. Por fim, a compaixão⁹¹ é a única motivação que possui as características necessárias para poder ser amplamente considerada como digna da nobreza moral⁹².

1.4 A compaixão como princípio motivacional da moral e o seu prolongamento metafísico

Considerando o exposto acima, podemos afirmar que o realismo⁹³ moral⁹⁴ de Schopenhauer chega à consideração de que a motivação moral real é a da compaixão. Ela é real, pois faz parte da natureza humana⁹⁵, considerando a

⁹⁰ Este é um problema de difícil interpretação. Schopenhauer em *Sobre a Fundamentação da Moral*, atribui ao ódio a raiz que culminaria na maldade e na crueldade, entre outros vícios (SCHOPENHAUER, 2001, p. 127). Segundo o autor, esta é uma raiz mais “diabólica”, presente nas motivações para as ações. Diferente do egoísmo que é uma raiz mais animal, que visa ao interesse próprio e não ao mal alheio. No entanto, o autor resume as motivações para os atos humanos em três categorias: egoísmo, maldade e compaixão (SCHOPENHAUER, 2001, p. 137). Deste modo, questionamo-nos se, essa motivação, chamada pelo autor de diabólica, que visa apenas ao mal de outrem, é o ódio ou a maldade? Além disso, o filósofo afirma na página 137 que a maldade gera a crueldade, sendo que na página 127 é o ódio a raiz comum de ambos os vícios. A única interpretação a que nos arriscamos foi a de que o ódio - sendo uma disposição tão inumana da Vontade - aparece no homem apenas em suas manifestações na disposição maldosa que gera, por sua vez, o vício da crueldade. Ela é Inumana no sentido de que não possui nenhuma finalidade afirmativa na economia da Vontade de vida, diferente do egoísmo.

⁹¹ Conforme Wotling, “a compaixão é um afeto cuja nocividade Nietzsche se esforça constantemente em mostrar [...] Com efeito, ela não só se revela inapta para eliminar a angústia daquele que sofre, como, ao contrário, propaga o sofrimento, donde sua descrição como fator de contágio, segundo as imagens médicas frequentemente usadas por Nietzsche” (WOTLING, 2011, p. 23). E este tema será retificado e estudado nos próximos capítulos.

⁹² Trataremos da compaixão e o seu escopo metafísico no ponto 1.4.

⁹³ Mais uma vez, queremos afirmar que este ‘realismo’ nada tem em comum com o conceito sinônimo abordado na metaética. Trata-se aqui da evidência dos atos morais perceptíveis na experiência cotidiana.

⁹⁴ Indicamos que o realismo moral defendido, por Schopenhauer está na busca de um elemento efetivo para toda a moralidade. Nas palavras de Schopenhauer (2001, p. 132) “depois da preparação necessária até aqui indispensável, chego à demonstração da verdadeira motivação que está no fundamento de todas as ações dotadas de valor moral genuíno que, se oferecendo a nós por meio da sua seriedade e da sua indubitável realidade, dista bastante de todas as astúcias, sutilezas, afirmações apanhadas no ar e bolhas de sabão apriorísticas que os sistemas a é então quiseram fazer de fonte para o agir e de fundamento para a ética”. Indicamos que o elemento efetivo da moral para Schopenhauer é a compaixão.

⁹⁵ Existem duas características da natureza humana para Schopenhauer. A primeira é aquela que está presa ao princípio da individuação e por isso “passa-lhe assim despercebida em que extensão o ofensor e o ofendido são unos” (SCHOPENHAUER, 2005 p. 456). De outro lado surge uma disposição diferente na natureza humana, quando não há esta diferenciação entre os indivíduos. Isso ocorre quando os indivíduos percebem a unidade metafísica do mundo (SCHOPENHAUER, 2005, p. 457).

capacidade do indivíduo, segundo a potência que seu caráter permite. Deste modo, a compaixão não é algo que está presente em todos. A receptividade para a compaixão está naquele caráter que pode ser ‘tocado’⁹⁶ pela dor alheia. Para isso, torna-se necessário que o sujeito possa se identificar com o próximo, a tal ponto que sinta a dor do outro como se fosse a própria dor:

Isto, porém, pressupõe necessariamente que eu sofra com o seu mal-estar, sinta seu mal como se fora o meu e, por isso, queira seu bem como se fora o meu próprio. Isto exige que eu me identifique com ele, quer dizer, que aquela diferença total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau (SCHOPENHAUER, 2001, 135).

Entretanto, essa capacidade de sentir a dor do outro como se fosse minha⁹⁷, possui uma explicação metafísica⁹⁸ que foge do método analítico. Segundo o próprio autor, “certamente este processo é digno de espanto e até misterioso” (SCHOPENHAUER, 2001, p.136)⁹⁹.

⁹⁶ Não se trata aqui do conceito aristotélico de *Katharsis* no sentido de uma purificação que a compaixão e o temor despertam no público durante a exibição das tragédias. É deste modo que para Aristóteles o público pode ser ‘tocado’ pelos sofrimentos dos personagens (Höffe, 2008, p. 69). Conforme Silva (2011, p. 15-17) “É inegável a perspectiva assumida por Aristóteles de que a tragédia, sendo uma forma de *mimesis* ensina e a própria catarse vem em oposição à crítica moral e política feita por Platão – que acreditava que a catarse nutria as paixões, ao invés de secá-las, como seria o correto para o filósofo. Este tipo de contato com as paixões, para o discípulo, funcionava de forma inversa, não as nutrindo, mas por meio da aproximação segura, pela *mimesis*, fazendo com que o espectador conhecesse suas consequências, temesse-as e delibera-se sobre suas próprias ações antes de agir, forma pela qual se evitaria o domínio das paixões, mas ao contrário elas seriam colocadas sobre controle e o indivíduo em ‘equilíbrio’[...]. Para Brecht que definia a catarse como a purificação do espectador do terror e da piedade através da imitação de ações que suscitam terror e piedade”. Nietzsche, por seu turno, não entende a tragédia como uma purificação de tudo aquilo que é terrível, mas sim um prazer no devir, encenado na tragédia. Salientamos que Nietzsche não critica a compaixão enquanto afeto, mas sim a valorização que é transferida para a piedade. Quando Nietzsche trata da superação da compaixão, está se referindo, em realidade, à supressão de toda uma tradição de valorização. Deste modo, Nietzsche, quando critica a valorização da compaixão não está defendendo uma perspectiva racionalista, como, por exemplo, a hegeliana ou a marxista. Ele realiza uma crítica da valorização de determinados afetos, como o da compaixão, e não os próprios afetos. Para Nietzsche existem afetos que são mais saldáveis, do que a compaixão, como, por exemplo, o egoísmo. Em Schopenhauer ser ‘tocado’ pela compaixão significa que o sujeito percebe a dor de outrem como se fosse a sua (ROGER, 2013, p. 19).

⁹⁷ Neste sentido, Schopenhauer afasta-se de um sentido cotidiano de compaixão em que o sujeito sente a dor do outro, como se fosse a sua. Em realidade, ele acompanha o sofrimento de outrem como se fosse seu o mal estar. Mas a dor permanece sendo a do sofredor (BITTENCOURT, 2010, p. 57).

⁹⁸ Conforme Bittencourt, este foi um dos motivos que levaram Schopenhauer a não receber o prêmio do concurso. Contudo, “talvez os avaliadores não tenham percebido de modo perspicaz o genuíno projeto capitaneado por Schopenhauer, ou seja, sustentar a prática da ação moral por um viés metafísico, sem que viesse a fazer uso de qualquer dispositivo normativo alheio ao caráter próprio da ação considerada moralmente válida” (2010, p. 50).

⁹⁹ O espanto segue justamente porque, ao se compadecer, a diferença entre o eu e o não eu é dissolvida. Como pode então a minha ação ser dirigida para o benefício de outrem? (SILVA, 2010, p.

Com isso queremos deixar clara a diferenciação entre a motivação e a fundamentação da moral. Nas palavras de Schopenhauer:

Acima de tudo, o fundamento da moral e a motivação moral por mim estabelecidos são os únicos que se podem louvar como tendo uma real e ampla efetividade, pois ninguém quererá afirmar isto dos restantes princípios morais dos filósofos, que consistem em proposições abstratas, em parte até mesmo sutis, sem outro fundamento que uma combinação artificial de conceitos de modo que sua aplicação aos comportamentos reais teria até mesmo, muitas vezes, um lado risível (2001, p. 84).

A motivação é justamente a compaixão. Ela é o fenômeno misterioso da moral e nela se manifesta um escopo metafísico. Trata-se do conhecimento da unidade do cosmo. É nessa forma de saber que o indivíduo é transtornado, pois não há mais diferença entre o eu e o não eu. Trata-se do *Tat Twam Asi* (isto és tu)¹⁰⁰.

Por isso, no final da obra *Sobre a Fundamentação da Moral*¹⁰¹, o autor resume seu sistema metafísico, uma vez que a fundamentação motivacional da moral havia sido argumentada, por meio do método analítico, nas partes anteriores

31). Para Schopenhauer, esse fenômeno só pode ser explicado metafisicamente. Sabemos que contemporaneamente existem formas de explicar emoções e sentimentos, tais como a compaixão por uma via científica, e defendida por autores como António Damásio. Contudo, neste capítulo o que está sendo levado em consideração é o posicionamento de Schopenhauer.

¹⁰⁰ “Fórmula védica, amiúde citada por Schopenhauer [...] e que ele traduz por ‘*Dieses bist du*’ (isto és tu), ‘*Dieses Lebende bist du*’ (este ser vivo és tu). Burdeau e Roos, tradutores franceses do *Mundo*, traduzem-na por ‘*c’est toimême*’ [é tu mesmo]. Essa ‘sublime palavra’ (*Mahanvakya*) resume a metafísica e a ética de Schopenhauer, ou seja, a unidade essencial da Vontade sob o véu ilusório da diversidade fenomênica” (ROGER, 2013, p. 69). Nas palavras de Brito: “no que concerne à fundamentação que Schopenhauer se propõe perante a Sociedade Real Dinamarquesa, ele faz uma ressalva: a fundamentação metafísica do fenômeno ético originário ultrapassa bastante a questão posta por essa Sociedade, a qual só pôde ser tratada como um suplemento. Para sua demonstração metafísica ele estabelece alguns vínculos. O primeiro vínculo é entre a compaixão e a consciência. O segundo vínculo reside no *principium individuationis*. O terceiro vínculo, na demonstração metafísica do nosso autor, iremos encontrar na ideia do *Tat Twam Asi*. Esta ideia irá fornecer o elo analítico entre a experiência da compaixão e a verdadeira metafísica – dualidade do fenômeno e da *coisa-em-si*” (2011, p. 59).

¹⁰¹ Iniciamos a nossa investigação primeiramente com o enfoque nesta obra, ao invés de começarmos com o livro IV de *O Mundo*. Isso porque a compaixão, como fenômeno da moralidade, é tratada nessa obra. O seu respaldo metafísico aparece no livro, mas não com a grandiosidade presente em *O Mundo*, em que o autor está livre do comprometimento que tinha com o método analítico. Contudo, a análise desemboca em uma metafísica, por causa de uma das partes do fenômeno da compaixão (como visto acima). Agora, por meio da análise se chega à conclusão da necessidade de uma metafísica para justificar este fenômeno da moral. O procedimento é de baixo para cima e não o contrário. Tratamos de tomar esse caminho também porque a tradução que utilizamos é baseada na terceira edição de *O Mundo como Vontade e como Representação*, que foi a última edição autorizada por Schopenhauer e publicada em 1859 (BARBOZA, 2005, p. 16). Schopenhauer, nessa edição, faz comentários sobre a sua obra *Sobre o Fundamento da Moral*, (2005, p. 375). Isso só seria possível se o autor tivesse realmente modificado algo na obra, se comparado à primeira edição, visto que a primeira edição é de 1819 e *Sobre o Fundamento da Moral* foi publicada em 1840. Deste modo, fizemos a leitura das obras de maneira mais precisamente cronológica, pois primeiro oferecemos uma atenção maior a uma obra de 1840 e depois a outra, de 1859.

da obra. Até este ponto, o fenômeno da compaixão fora demonstrado de uma maneira empírica especulativa. O autor apelou para a experiência do próprio leitor, pois nela ele encontraria exemplos de atos puramente morais; atos que se fundamentam, por sua vez, no afeto da compaixão. Algo que representa, para o autor, um “fenômeno diário” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 136). Contudo, a própria compaixão deve ser fundamentada e, para isso, é necessário, segundo o autor, uma forma de metafísica¹⁰². Só se percebe a dor do outro quando o indivíduo adquire o conhecimento metafísico do *tat twan asi*.

Trataremos agora da afirmação e da negação da vontade de vida (SCHOPENHAUER, 2005, p. 363), porém, tendo em vista a sua relação com a compaixão. Segue que a afirmação da vontade de vida ocorre no presente (SCHOPENHAUER, 2005, p. 363). Como o passado e o futuro¹⁰³ são meros conceitos abstratos, a essência do mundo manifesta-se em um eterno presente.

Pois à vontade a vida é certa, e à vida o presente é certo. Portanto, cada um pode dizer: “para sempre sou o senhor do presente e ele me acompanhará por toda a eternidade como minha sombra; por isso não me assombro e pergunto de onde ele veio, e por que ele é, precisamente agora”. – Podemos comparar o tempo a um círculo que gira incessantemente: a metade sempre a descer seria o passado, a outra sempre a subir seria o futuro; porém, acima, o ponto indivisível que toca a tangente seria o presente inextenso (SCHOPENHAUER, 2005, p. 363)

Assim, o indivíduo que afirma a vida prende-se ao presente e conclui que, por isso, o passado e o futuro não existem, pois estaria ele no topo, em que estas duas formas de tempo se entrecruzam. No entanto, o tempo desloca-se de uma forma circular, de forma analógica ao globo terrestre. Assim, toda a posição neste círculo é a de cima. Ingênuo é aquele que pensa que cairá quando estiver abaixo do globo. Em todos estes pontos do círculo, a Vontade objetiva-se em cada tempo presente. Em todas as etapas do círculo, o presente efetivado é a Vontade. Desse modo,

¹⁰² Nas palavras de Cacciola, “compaixão, que é o fundamento das demais virtudes, a justiça e a caridade, e de toda ação que tenha um valor moral. Aí se mostra a interdependência dessa ética e da metafísica, pois no mundo que fosse considerado apenas do ponto de vista ideal, no mundo tomado como representação, nenhum sentido moral poderia ser atribuído à ação humana” (1994, p. 158).

¹⁰³ Mas o homem vive pautado pelos conceitos de passado e futuro, conforme Silva, “pelo fato do homem ter memória da infelicidade do outro alivia a mágoa. A visão das dores do outro acalma a dor” (2010, p. 31).

aquele que afirma a vida e quer o eterno presente, e teme perdê-lo, pensa que a continuação entre o passado e futuro lhe trará a morte. Para afastar esse temor, aquele que afirma a vida afirma também que todo o resto (passado e futuro) é falso e pensa estar no topo do mundo e nada mais existe atrás ou adiante de si. Não leva em consideração que a Vontade objetiva-se em todos os pontos. A mudança no tempo ocorre apenas para o sujeito¹⁰⁴.

Deste modo, o indivíduo que afirma a vida incondicionalmente está preso ao princípio da razão. Ele não percebe a eterna efetividade da Vontade em todos os momentos da vida e da morte. Conforme Schopenhauer, “pois só como fenômeno alguém é transitório; ao contrário, como coisa-em-si, é destituído de tempo, portanto sem fim” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 366). O homem¹⁰⁵, por sua vez, possui o conhecimento de forma abstrata, trabalha com conceitos de passado e de futuro. Isso traz para a sua consciência o medo de coisas que possam ocorrer e a culpa de coisas realizadas no passado. Diferente do animal, que só possui as percepções

¹⁰⁴ Neste ponto, a descrição feita por Schopenhauer daquele indivíduo que afirma a vida, num eterno presente, aparentemente assemelha-se bastante à tese do eterno-retorno em Nietzsche. Segundo Roger, o pensamento de Schopenhauer é anti-histórico, pois o filósofo se opõe à Hegel, no sentido de que a história caminha para uma finalidade. Não há, para Schopenhauer, finalidade alguma na história, isso porque Schopenhauer supõe o “retorno contínuo das mesmas situações” (“stets wiederkehrenden Lagen”) (ROGER, 2001, p. VII). Contudo, o comentador chama a atenção para a má tradução deste termo como “eterno retorno”. Além do mais, segundo ele, “Schopenhauer não antecipa em absoluto o “pensamento abissal” de Zaratustra” (ROGER, 2001, p. IX). Porém, o comentador não nos fornece maiores explicações sobre o problema. Isso nos faz recorrer a Jair Barboza, que tem algumas considerações sobre o tema no seu artigo *O Eterno Retorno do Mesmo na Estética de Schopenhauer*. Não é um artigo direcionado para a questão moral em ambos os autores mas, por ora, nos oferece algumas respostas sobre a diferença entre os dois pensadores quanto a esse tema. Segundo Barboza, para Schopenhauer, a finitude de todas as coisas ocorre apenas no plano do fenômeno. A coisa em si permanece imutável, enquanto que, em Nietzsche, é o mundo inteiro em sua totalidade que está em constante movimento de ser e perecer, uma vez que ele não aceita a divisão do mundo feita por Schopenhauer (BARBOZA, 1997, p. 150). Para Safranski é notório como esse pensamento de Schopenhauer influenciou Nietzsche, mas havia diferenças: “também no seu Schopenhauer Nietzsche pôde encontrar muitas coisas que correspondiam à imagem de mundo esboçada e, ‘fato e história’. A ideia de um renascimento na carne não ocorria a Schopenhauer. Mas ele afirmava “a durabilidade do cerne da vontade que se encarna de modo variado e múltiplo no mundo aparente, e nessa medida também retorna” (2011, p. 205). A crítica de Nietzsche ficará mais clara nos capítulos subsequentes. Por ora, queremos apenas esclarecer a posição de Schopenhauer.

¹⁰⁵ O ser humano é uma objetivação mais elevada da Vontade, pois é “capaz de refletir e pensar sua própria condição a fim de encontrar respostas para suas ações; é essencialmente um sujeito de querer e que sofre quando não satisfaz os anseios de sua vontade. Todo prazer e satisfação são momentâneos, pois para cada desejo realizado inúmeros outros deixam de ser: este é o fundamento de sua dor [...] A afirmação ou negação da vontade é que faz toda diferença na existência humana. Enquanto afirmar seu *caráter adquirido* e o seu *caráter empírico*, o homem será sempre como um pêndulo que oscila se cessa entre a dor e a satisfação imediata de seus prazeres [...] dedicar-se ir além do *caráter adquirido* e do *caráter empírico*, a fim de adquirir uma consciência baseada no tipo de *caráter inteligível* para então ser possível a negação da Vontade” (GOMES, 2010, p. 5). Por fim, a possibilidade da negação da Vontade está em relação aos limites impostos pelo seu caráter (GOMES, 2010, p.11).

intuitivas do mundo, e que, por isso, vive sem preocupações, em um eterno presente. Como verificamos, o conhecimento do sujeito que afirma a vida compreende a essência do mundo como sendo o seu fenômeno. Essa maneira de saber está totalmente de acordo com o desejo da Vontade. O mundo é dessa maneira porque a Vontade assim o quis (SCHOPENHAUER, 2005, p. 369).

Como constatamos anteriormente, a manifestação da afirmação da vontade de vida, ao extrapolar os limites do indivíduo e se sobrepor a outrem, gera injustiça¹⁰⁶, o que gera dor em outrem. Contudo, para o egoísta isso é indiferente. Como demonstramos, o sujeito é o reflexo da Vontade e o mundo é constituído por ela mesma. Segue que, nos atos egoístas, os agentes são apenas móveis passivos de uma contradição da Vontade com ela mesma. Pois tudo é Vontade, e, na luta de um indivíduo com outrem, trata-se, na realidade, da luta e da geração de dor da Vontade sobre ela mesma. Isso traz à tona a natureza do ser em si que se trata, pois, de algo irracional e inconsciente de si. Contudo, o sujeito é um espelho da Vontade que pode, por meio de uma pura intuição, trazer para a consciência da Vontade a sua contradição. O sujeito afirmador da vida não chega a essa forma de saber, pois se limita ao mundo sensível empírico.

Além do mais, a vida é, para Schopenhauer, essencialmente, dor. Quem a afirma incondicionalmente, consecutivamente, deve aceitar a dor inerente. Mas ela pode ser negada e, por efeito, o indivíduo teria a dor afastada de si.

Voltamos à explicação do fenômeno moral originário: a compaixão. Ao contrário da injustiça, que possui a sua raiz no egoísmo e somente traz dor para outrem e contradição para a Vontade, o amor tem seu fundamento na compaixão e traz redenção. De acordo com Schopenhauer,

Entretanto, antes que eu prossiga e no final da minha exposição mostre como o amor – cuja origem e essência reconhecemos na visão através do *principii individuationis* – conduz à redenção, ou seja, à renúncia completa da vontade de vida, de todo querer, e como um outro caminho, menos suave, no entanto mais comum leva o homem ao mesmo fim, // antes tenho de expressar e explanar uma sentença paradoxal. Não apenas porque é

¹⁰⁶ Nas palavras de Bittencourt sobre o tema em Schopenhauer “meus direitos se iniciam onde o vosso termina, e vice-versa” (BITTENCOURT, 2010, p. 64).

paradoxal, mas porque é verdadeira, e pertence à totalidade do meu pensamento exposto. Trata-se da sentença: Todo amor (αγάπη, caritas) é compaixão (SCHOPENHAUER, 2005, p. 476).

A compaixão¹⁰⁷ está, portanto, intimamente ligada à renúncia de si e da vontade de vida¹⁰⁸. Contudo, como demonstra o autor, existem duas formas de negação na moral¹⁰⁹, uma mais comum e outra que o autor não revela nesse trecho. Deste modo, a compaixão é a condição de possibilidade de ambas.

Quanto à primeira forma de negação, trata-se da moral verdadeira, em que a dor de outrem desperta no indivíduo uma comoção e uma sensação idênticas a do sofredor. Nesse instante, é destruído o Véu de maia¹¹⁰. Como verificamos nos pontos 1.2 e 1.3, a necessidade de que a ação moral possua a ênfase em outrem implica que a diferença entre o indivíduo e o que lhe é alheio deve ser transtornada. Ao perceber a coisa em si, intuitivamente, não há mais a diferença entre os indivíduos e a dor que eles sentem é única. Este é o elemento “misterioso”, pois a conexão com a dor de todos é possível graças a uma metafísica imanente¹¹¹. A dor, por fim, é o único móbil que leva a destruição do princípio de individuação, pois outros estímulos levam ao ciúme, como apuramos nos pontos anteriores. O sujeito que se compadece é tocado por um conhecimento intuitivo da coisa em si. Como

¹⁰⁷ Não se trata de uma exigência, pois nem todos os indivíduos a possuem em todos os momentos. Diz respeito apenas a descrição de um “mistério” que explica as ações morais (GOMES, 2010, p. 7).

¹⁰⁸ “Trata-se do estágio superior da ética, ‘a resignação ou supressão da Vontade’ (ROGER, 2001, p. LXXVIII).

¹⁰⁹ Uma das vias de negação da Vontade é justamente a compaixão. É a saída moral onde a barreira entre os indivíduos é destruída (PEREIRA, 2011, 76). Conforme Lefranc, “a participação no sofrimento do outro só encontra o seu fim na libertação do sofrimento do mundo pela abolição do querer-viver. Além da justiça e da caridade, e dando sentido a toda a vida ética, é a santidade que encontra sua perfeição na renúncia do desejo. Temos, portanto ‘três morais’ ou, dizendo mais exatamente, três graus da vida ética quando se eleva do determinismo dos atos à liberdade do ser” (2005, p. 163).

¹¹⁰ Termo hindu semelhante ao conceito filosófico de fenômeno “aparência” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 481s). Conforme Simmel, quando o ‘véu de maia’ cai, o sentido da justiça refere-se a não realizar mal a outrem, mas a si mesmo, pois não existe mais a diferença entre os indivíduos (SIMMEL, 2011, p. 146).

¹¹¹ Para investigarmos este ponto diretamente no autor e sem intermédios de comentadores, utilizamos um trecho da obra *Fragmentos para a História da Filosofia*, de Schopenhauer: “poder-se-ia chamar meu sistema de *dogmatismo imanente*, pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam todavia o mundo dado na experiência, mas apenas esclarecem *o que ele é*, já que o decompõe em suas partes componentes” (2003, p. 118). Isso porque a maneira como se percebe a coisa em si e a sua autocontradição, na criação do pior dos mundos possíveis em Schopenhauer, é por meio de uma intuição, presente do corpo físico, o que pode ser interpretado como um retorno dogmático à filosofia anterior à Kant. Nas palavras de Cacciola: “a interpretação da filosofia de Schopenhauer como volta à etapa pré-crítica ficaria revogada nessa recusa da transcendência, impondo-se, segundo a sua própria letra, um ‘dogmatismo’ imanente. Os limites do mundo se expressam no próprio mundo, considerado nos seus dois aspectos: a vontade e a representação como perspectivas necessariamente complementares” (2007, p. 92).

esse conhecimento é o mais perfeito espelho da Vontade, esta, por sua vez, percebe nele (uma vez que o sujeito chegou ao conhecimento do em si do mundo, por meio de uma intuição da dor inerente a todo o ser vivente), a contradição dela consigo mesma. A disposição que surge no indivíduo, fundada na decisão da Vontade de acabar com a sua contradição, é a compaixão. Esta, por sua vez, não gera uma ação, mas é a condição de possibilidade de ações de virtude moral.

Como verificamos acima, a virtude, segundo Schopenhauer, não pode ser ensinada. Mas isso não implica que ela não exista. Na obra *Parerga e Paralipomena* o autor analisa vários exemplos de virtude e de vício. Demonstrando como pode ser, em realidade, um vício, ou vice e versa, e levando em consideração as tradições como a budista e a cristã. Isto porque, na obra, o autor está mais preocupado em demonstrar a forma de sabedoria de vida que possui finalidades práticas. Contudo, queremos nos deter apenas nas virtudes morais geradas pela compaixão. Tratam-se das virtudes cardeais da justiça espontânea e da caridade que se aplicam às ações cotidianas efetivas.

Quanto à justiça, começaremos a tratar dela lembrando a máxima proposta por Schopenhauer. Ela resume toda a ética “não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quando puderes” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 140). Sabemos que o caráter dos indivíduos é imutável, mas aquele que possui a disposição altruísta, uma vez tocado pela compaixão, pode se orientar por essa máxima. A justiça, por sua vez, não efetiva todo o sentido da sentença, mas apenas com o primeiro, ou seja, o “não prejudicas a ninguém”. Não se trata daquela justiça que verificamos nos pontos anteriores, pautada pelo egoísmo e que possui, como móbil, o Estado. Schopenhauer afirma que “o primeiro grau do efeito da compaixão é o fato de que ela se opõe ao sofrimento que eu próprio posso causar aos outros, por inibir as potências antimorais que habitam em mim” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 142). A justiça legal, diferentemente, possuía como fundamento, no final de uma longa cadeia causal, a própria disposição interessada do egoísmo que tinha a única pretensão de manter direitos, como, por exemplo, o de posse.

A justiça¹¹² é uma virtude mais masculina, pois, segundo o autor, esse gênero possui uma capacidade maior de autocontrole. Contudo, ela apenas retira a

¹¹² Segundo Bittencourt, “a justiça manifesta a sua principal deficiência quando se pretende considerá-la enquanto virtude plena, em sua dimensão metafísica, pois sua amplitude não alcança de modo potente tal âmbito, manifestando ainda os reflexos distantes do egoísmo” (2001, p. 64). Ela

disposição do sujeito de fazer mal a alguém; ela não auxilia alguém. O auxílio faz parte da segunda virtude cardeal, a caridade. Trata-se agora do segundo sentido da máxima “ajudes a todos que pudeses”. Essa é uma virtude mais feminina, pois, valendo-se justamente da natureza impulsiva da mulher, ela é tocada mais de imediato pela dor alheia. As duas virtudes se complementam e a forma se manifesta apenas na maioria das vezes, desta maneira, tanto no homem como na mulher. Isso não implica que o homem não possa ser caridoso e vice-versa. Analogicamente, Schopenhauer demonstra essas virtudes como sendo o fundamento do velho e do novo testamento: “a justiça é o conteúdo ético total do velho Testamento, e a caridade, do novo. A caridade é a “*kainè entolé*” [o novo mandamento] (João, 13, 34), na qual, de acordo com Paulo (Romanos 13, 8-10), estão contidas todas as virtudes cristãs¹¹³” (SCHOPENHAUER, 2001, p.164).

Outra alternativa que a compaixão auxilia a desenvolver é a total negação do querer viver¹¹⁴. Trata-se de uma saída moral¹¹⁵, mas que vai além da compaixão, pois não se refere mais à negação momentânea do ato comiserado. Diz respeito a uma negação completa após a percepção da dor coletiva. Isto porque o conhecimento da dor inerente a toda a existência faz com que o indivíduo não se apegue mais à vida. Este saber sufoca a vontade de vida, torna-se um calmante para a mesma. O sujeito, por sua vez,

deve ser complementada com a virtude da caridade “de acordo com Schopenhauer, a outra etapa para a superação do egoísmo residiria na vivência do sentimento de caridade” (BITTENCOURT, 2010, p. 65).

¹¹³ Segundo Roger (2001, p. XX), Schopenhauer referia-se a sua filosofia como verdadeiramente cristã. Segundo Nietzsche, “denomina-se o cristianismo a religião da *compaixão*” (1983, p. 347), pois, multiplica o desperdício de força através de obstáculos à lei da evolução (idem). Desse modo, a compaixão é um afeto central tanto em Schopenhauer como no cristianismo que receberá as críticas de Nietzsche. Este ponto será trabalhado nos capítulos posteriores. Ainda assim, concordamos mais com Bittencourt (2010, p. 60) do que com Roger quanto a esse enfoque, uma vez que a compaixão cristã está vinculada a um tipo de egoísmo e não este pode ser entendido como se fosse um sinônimo do conceito schopenhaueriano. Pois, quando no cristianismo, o sujeito recebe uma recompensa futura por seus atos, sua motivação é egoísta. Como se sabe, Schopenhauer repudia totalmente o egoísmo (SCHOPENHAUER, 2001, p. 133). Apesar disso, ainda deve ser feita uma diferenciação entre o cristianismo ortodoxo - repudiado por Schopenhauer nessa religião - com a forma de vida dos santos cristãos, que é aprovada pelo filósofo, por levarem à negação da Vontade (PEREIRA, 2011, p. 71). Segundo Dalcol, esses exemplos da vida dos santos são empíricos, em Schopenhauer (2012, p. 94).

¹¹⁴ Para todos os efeitos, a Vontade não poderia querer viver, pois seria como tomar a espécie pelo gênero, uma vez que a Vontade também move o mundo inorgânico (ROGER, 2001, p. XIV).

¹¹⁵ Conforme Roger, “essa dedução da compaixão como fundamento da moral é apenas uma introdução, uma iniciação à ética final de Schopenhauer. A experiência da compaixão possui de fato, um valor metafísico, na medida em que ela me revela a identidade essencial de todos os seres, outrem, os animais” (ROGER, 2013, p. 49). Existe, assim um fator moral na negação do querer viver em Schopenhauer, que analisaremos no decorrer de nossa exposição.

Vê a si mesmo em todos os lugares ao mesmo tempo, e se retira. – Sua Vontade se vira; ela não mais afirma a própria essência espelhada no fenômeno, mas a nega. O acontecimento, pelo qual isso se anuncia, é a transição da virtude à ASCESE. Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela Vontade de vida, núcleo e essência de um mundo reconhecido como povoado de penúrias (SCHOPENHAUER, 2005, p. 482).

Uma das manifestações da conduta da negação do querer viver ocorre na castidade. Pois o instinto sexual¹¹⁶, inerente ao sujeito e mais forte do que a sua consciência, é negado. Esse instinto é um dos graus mais altos de efetividade da Vontade, pois é nele que a perpetuação da espécie se mantém. Outra instância é a pobreza voluntária; aqui o indivíduo se desfaz de suas posses, que são abstrações de abstrações, uma vez que esses direitos estão fundados no Estado. Mas é, sobretudo, o sujeito afirmador da vida que possui a paixão pelas posses.

Segue que a negação da vontade de vida no indivíduo se manifesta na conduta do asceta. Pois, para ele, nada mais o angustia. Não porque ele não deseja mais fortemente os bens materiais, mas sim porque os abdica. Ele intuitivamente sente a dor presente em todos os cantos da vida e nega todas as suas formas afirmativas. Conforme o autor,

entendo no seu sentido estrito essa quebra PROPOSITAL da Vontade pela recusa do agradável e a procura do desagradável, mediante o modo de vida pertinente voluntariamente escolhido e a autocastidade, tendo em vista a mortificação contínua da Vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 496).

Dessa forma o sujeito se desliga de tudo o que é agradável e se dirige à penitência. Contudo, aqui não se deve fazer uma má interpretação do que é o próprio sujeito, que decide por si só negar a vontade, o que seria, pois, o fenômeno subjugando o ser em si. A Vontade, ao se aperceber da sua contrariedade para consigo mesma, se autonega naquele sujeito que intui a dor universal. Ou seja, é a própria Vontade que se nega, e isto se manifesta para o sujeito no fenômeno como

¹¹⁶ Segundo Roger, “não se poderia negar que foi ele o primeiro na história da filosofia ocidental a conceber a necessidade de uma metafísica do inconsciente e da sexualidade” (2001, p. XII). Conforme Lefranc, “a necessidade sexual é ainda mais fundamental que a fome pelo fato de ligar cada indivíduo à espécie. Pela sexualidade o próprio querer-viver se afirma no indivíduo por intermédio da espécie, ou mais exatamente na espécie por intermédio do indivíduo e além da existência individual. Ele é em todo o mundo tacitamente suposto como necessário, e não é como os outros desejos (Wünsche) questão de gosto e de humor: pois é ele o desejo que constitui o próprio ser do homem” (2005, p. 68).

negação da vida. Mas essa negação manifesta-se apenas no sujeito¹¹⁷. Não se trata da permanência de uma substância, uma vez que a coisa em si é pura atividade. O termo “ser” só serve para a Vontade como conceito.

O fato de os prazeres repugnarem o asceta é importante, pois é isso que diferenciaria a sua negação do suicídio. Este último não trata de uma verdadeira negação da vontade de vida. Isso porque o suicida é aquele indivíduo que se apega às coisas agradáveis e que, na possibilidade de não mais as ter, prefere perder a vida a viver sem o prazer delas. Isso ocorre da mesma forma com coisas que nunca foram, de fato, adquiridas. Por isso, a verdadeira negação deve partir do repúdio aos prazeres. É nesse sentido que a dor aparece mais uma vez como algo positivo, pois ajuda na conversão da afirmação para a negação do querer viver. Isto se manifesta da seguinte forma:

Eu não quero evitar o sofrimento, pois este pode contribuir para a supressão da Vontade de vida, cujo fenômeno é tão cheio de penúria; o conhecimento agora em mim já despertado da essência verdadeira do mundo é fortalecido e se torna o quietivo final da minha vontade e, assim, me redime para sempre (SCHOPENHAUER, 2005, p. 505).

O suicídio não pode ser moral, pois o suicida é egoísta (eudaimonista), não suporta viver sem prazeres. Além do mais, é na negação da vontade de vida que o indivíduo se autorredime. Isso porque, ao fazer parte da espécie, ele auxilia na continuidade de todo o sofrimento manifestado no querer viver de todos os homens. Ele se redime ao negar a vontade (SCHOPENHAUER, 2005, p. 511).

A negação suprema da Vontade dirige o sujeito para o nada, ou seja, para o não ser. Significa, talvez, o que analogicamente os budistas chamam de nirvana. Trata-se de um estado de não perturbação eterna em que a Vontade não comanda mais os movimentos e não força mais o indivíduo a saciá-la. O mundo desaparece aos olhos do sujeito que alcança esse estado. O todo está na Vontade¹¹⁸ e o mundo inteiro encerra-se nela. Portanto, o nada é o não ser, o indizível. Nesse ponto, não há mais nada a ser dito. Schopenhauer conclui a sua obra-mestra desta forma:

¹¹⁷ Quanto a este ponto, Cacciola nos esclarece: “é só para nós que a supressão do querer é uma passagem para o nada, já que não se trata da aniquilação de um ser, pois a coisa em si não significa um ser, mas sim uma atividade da vontade, o querer viver” (2007, p. 95).

¹¹⁸ Queremos aqui, enfatizar a semelhança existente entre a Vontade schopenhaueriana e a vontade de poder de Nietzsche. Conforme demonstra Roger (2001, p. XIII): a vontade entendida como força está fora do tempo, para Schopenhauer. Além disso, ela está presente em toda a parte até o momento propício em que ela possa se manifestar em outra força mais fraca. O comentador retira estas considerações do livro I *De o Mundo como Vontade e como Representação*.

Antes, reconhecemos: para todos aqueles que ainda estão cheios de Vontade, o que resta após a completa supressão da Vontade é de fato, o nada. Mas, inversamente, pra aqueles nos quais a Vontade virou e se negou, este nosso mundo tão real com todos os seus sóis e vias lácteas é – Nada (SCHOPENHAUER, 2005, p. 519).

As virtudes que a compaixão estimula apenas motivam o sujeito para ação, ao perceber a dor do outro como se fosse a sua, mas não infligem culpa no agente. Para Schopenhauer, é necessário haver uma redenção, que surge quando percebemos metafisicamente a própria culpa que possuímos na existência ‘*tat twam as*’. Uma vez que a Vontade faz parte do indivíduo, ele é uma manifestação da própria Vontade. Ao perceber a unidade do mundo, o sujeito ganha a consciência do mal que causa a outrem por ser parte dessa Vontade, mesmo quando não está envolvido diretamente na ação. A própria culpabilidade está na *essentia*, e não no *operari*. Deste modo, ele se sente culpado por aquilo que não fez, no momento, mas pela sua existência. A única maneira de não provocar mais injustiça a outrem é na própria negação da Vontade através do ‘não mais querer’¹¹⁹.

Podemos falar então de um terceiro estado da moralidade em Schopenhauer: o da negação do querer viver¹²⁰. Podemos chamá-la de moral¹²¹, porque está ligada à culpa que o sujeito possui ao perceber a sua participação na criação do pior dos mundos possíveis. A negação do asceta está ligada¹²², por um lado, à libertação do fardo da vida, e, por outro, com a culpa que sente por existir. A culpa traz a responsabilidade pelo ato (embora Schopenhauer não dite fórmulas de moralidade prática). De qualquer maneira, o sujeito compassivo é mais propenso à negação do

¹¹⁹ Somente com esta forma metafísica de explicar o mundo é que se pode imputar culpa aos agentes morais, sem formular um tipo de filosofia prescritiva. Conforme Lefranc “o que se deve resgatar é a culpabilidade ligada à nossa existência, a toda existência” (LEFRANC, 2005, p. 170).

¹²⁰ Segundo Lefranc: “Além da justiça e da caridade, e dando sentido a toda a vida ética, é a *santidade* que encontra sua perfeição na renúncia ao desejo. Temos, portanto, “três morais ou, dizendo mais exatamente, três graus da vida ética quando se eleva do determinismo dos atos à liberdade do ser [...] acontece que Schopenhauer apresenta o ascetismo no prolongamento das virtudes da justiça, e, sobretudo, da caridade enquanto estas assumem o fardo do mal que pesa sobre toda a vida, e identificam a sorte de cada um com a da humanidade” (LEFRANC, 2005, p. 164 – 169). Conforme Brum (1998, p. 48): “Schopenhauer alcança finalmente a antiga fórmula védica que sustenta o “mistério” da compaixão: *tat twam as*” (“tu és isto”). O fundamento da moral schopenhaueriana repousa sobre essa “fórmula mística”.

¹²¹ Lefranc chega a atribuir mais um móvel da motivação humana, além dos três já estudados: o do impulso de fazer mal a si mesmo, presente no ascetismo, graças à culpabilidade que o indivíduo sente por sua existência (LEFRANC, 2005, p. 169-170).

¹²² Lefranc sustenta que Schopenhauer postula uma quarta via de motivação para o agir do sujeito: o do desejo de fazer mal a si mesmo, tendo como exemplo para isso a vida do asceta (LEFRANC, 2005, p. 170).

querer viver, pois ele percebe, de modo intuitivo, o ser quando se compadece. Deste modo, ser compassivo é uma posição intermediária¹²³ para o passo posterior: o da negação ascética.

O asceta é a figura maior da filosofia moral de Schopenhauer, pois é nele que se alcança a completa negação e redenção. A existência constitui-se em erro: “a própria existência como algo, que melhor não fosse, uma espécie de trilha errada, de que o conhecimento da mesma nos deve trazer de volta. O homem, *hò ánthropos, is in the wrong* já mesmo no geral, ao existir e ser homem” (SCHOPENHAUER, 1999, p. 299). Esse conhecimento da existência como erro é essencial. Perceber a dor alheia como se fosse a sua, não é uma condição de possibilidade suficiente para a negação da Vontade e a suprema redenção¹²⁴. O afeto compassivo que leva a essa intuição apenas possibilita a existência das virtudes morais. Sentir a dor de outrem não significa saber que se é outrem, esse segundo passo é possibilitado pelo *tat twam asi*. A compaixão motiva para que a ação do sujeito não provoque mais dor a outrem, mas não revela que o sujeito possui culpa pelos atos em que ele não está envolvido (caça e caçador são a mesma coisa).

A motivação moral genuína somada ao *tat twam asi* levam o sujeito à renúncia ascética. É justamente na negação da Vontade¹²⁵ que o sujeito se redime da sua existência (e do mal que é culpado por existir) e alcança a salvação¹²⁶. Nesse sentido, não importam mais as virtudes, nada mais importa, pois o mundo inteiro dissipa-se. É por meio dessa concepção metafísica que o autor antepõe o

¹²³ “Preparado pela contemplação artística, que me liberta do princípio de razão suficiente, isto é, do tormento fenomênico, e pela experiência da compaixão, fundamento da moral, que me revela a identidade metafísica dos seres, tenho finalmente acesso à “resignação ou supressão da vontade” (ROGER, 2013, p. 56).

¹²⁴ Para Nietzsche quando o sujeito percebe a verdade do constante devir do mundo, o que ocorre não é a negação da vontade, mas a afirmação, daqueles que possuem uma sabedoria trágica. Nas palavras de Nietzsche “não para livrar-se do pavor e da compaixão, não para purificar-se de um perigoso afeto mediante sua veemente descarga – assim o compreendeu Aristóteles -: mas para, além do pavor e da compaixão, *ser em si mesmo* o eterno prazer do vir-a-ser – esse prazer que traz em si também o *prazer no destruir...* e com isso novamente no ponto do qual uma vez parti – o *Nascimento da tragédia* foi minha primeira tresvaloração de todos os valores: com isso estou de volta ao terreno em que medra meu querer, meu *saber* – eu, o último discípulo do filósofo Dionísio – eu, o mestre do eterno retorno” (GD/CI X § 5).

¹²⁵ “a negação da vontade é o estágio último da ética” (ROGER, 2013, p. 55), complementado por Lefranc: “por que esse grau último da vida ética? Por que a ação justa e caritativa não constitui por si mesma uma libertação, uma regeneração. Somente o otimismo cego pode acreditar que basta a virtude para alcançar a felicidade e a salvação. [...] A filosofia reconhece no ascetismo uma superação da ética no sentido estrito e alcança a *ordem da graça* (LEFRANC, 2005, p. 170).

¹²⁶ “A salvação se trata de uma *gnose*” (LEFRANC, 2005, p. 171).

sentido último da existência. Nas palavras de Nietzsche “é melhor querer o nada a nada querer” (GM/GM II 1).

2 A genealogia da compaixão

2.1 A genealogia dos valores e a compaixão

Neste capítulo investigaremos principalmente o método genealógico e como este remonta à maneira como as formas de valorar se desenvolveram conforme Nietzsche no percurso da história humana. Tomamos esta estratégia a fim de esclarecer o porquê de Nietzsche não aceitar hipóteses gerais sobre a origem e fundamentação da moral. Essa negação inclui toda a história da filosofia, com suas hipóteses a-históricas, sobre o tema; porém, o que ganha enfoque é a compaixão, já que o nosso foco é a filosofia moral de Schopenhauer. Um segundo momento é o da crítica à valorização da compaixão. Para o autor de *Assim Falava Zaratustra*, essa valorização está ligada à *décadence* e ao niilismo. Por fim, analisaremos a disposição ascética que, para Nietzsche, está no cerne da filosofia de Schopenhauer e no niilismo passivo.

O estudo proposto por Nietzsche, na obra *Para a Genealogia da Moral*¹²⁷, tem como objetivo a análise dos processos de consolidação do valor dos valores. Não se trata da busca por uma origem única da moral. A genealogia deve ser meticulosa, não deve se ater a um único ideal de linearidade. O trabalho deve analisar a junção de inúmeras fontes, para que assim possa desdobrar o processo de formação do objeto estudado. O filósofo trata as suas teses e as de outros pensadores sobre a origem da moral de maneira radical, pois não procura uma evidência forte de verdade: “não para refutá-las – que tenho eu a ver com refutações! – mas sim, como convém num espírito positivo, para substituir o improvável pelo mais provável, e ocasionalmente um erro por outro” (GM/GM P § 4).

¹²⁷ Uma vez que o tema a ser tratado neste ponto do capítulo é a genealogia dos valores e a compaixão, o texto central para a nossa análise é a obra *A Genealogia da Moral*, isso porque “O termo ‘genealogia’ é tardio nos textos nietzschianos: só aparece em 1887, com o título *Zur Genealogie der moral* (WOTLING, 2011, p. 43). Dessa maneira, abordaremos sob uma ênfase maior a obra em que o conceito do método está mais “maduro”.

Sobre a imparcialidade na descrição dos fatos, que é tradicionalmente uma condição necessária para a busca pela verdade, afirma Nietzsche que “tudo isso é ascético em alto grau; ao mesmo tempo, que não haja engano, é niilista em grau ainda mais elevado!” (GM/GM III § 26). O conhecimento desinteressado é uma autocontradição natural (JANAWAY, 2007, 190). Existe, para o autor, um determinado estado de configuração de afetos que levam a busca pela certeza. Schopenhauer também teve a pretensão de chegar à verdade última sobre a moral. De uma maneira a-histórica, Schopenhauer propõe que o fundamento da moralidade está manifesto no afeto da compaixão. Essa origem única é inaceitável para Nietzsche.

Devemos ainda acentuar que a busca negada por Nietzsche sobre a origem da moral é aquela ligada à defesa de uma hipótese¹²⁸. O estudo genealógico não pode partir de uma hipótese a ser defendida, mas precisa fazer a coleta de dados. Foucault, além de enfatizar para os diferentes usos do termo *Ursprung*, clarifica também o seu uso no contexto da obra genealógica:

Por que Nietzsche genealogista recusa, pelo menos em certas ocasiões, a pesquisa da origem (*Ursprung*)? Porque, primeiramente, a pesquisa, nesse sentido, se esforça para recolher nela a essência exata da coisa, sua mais pura possibilidade, sua identidade cuidadosamente recolhida em si mesma, sua forma imóvel e anterior a tudo o que é externo, acidental, sucessivo. Procurar uma tal origem é tentar reencontrar "o que era imediatamente", o "aquilo mesmo" de uma imagem exatamente adequada a si; é tomar por acidental todas as peripécias que puderam ter acontecido, todas as astúcias, todos os disfarces; é querer tirar todas as máscaras para desvelar enfim uma identidade primeira. Ora, se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há "algo inteiramente diferente": não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. A razão? Mas ela nasceu de uma maneira inteiramente "desrazoável" – do acaso. A dedicação à verdade e ao rigor dos métodos científicos? Da paixão dos cientistas, de seu ódio recíproco, de suas discussões fanáticas e sempre retomadas, da necessidade de suprimir a paixão – armas lentamente forjadas ao longo das lutas pessoais". E a liberdade, seriada, na raiz do homem o que o liga ao ser e à verdade? De fato, ela é apenas uma "invenção das classes dominantes". O que se encontra no começo histórico das coisas não é a identidade ainda

¹²⁸ Conforme Paschoal, “para ele não interessa resolver hipóteses sobre a origem da moral (nesse caso, entendido como mera especulação, o termo origem é escrito como “*Ursprung*”), mas tratar do *valor* da moral. A preocupação com o valor da moral surge de sua desconfiança cada vez mais acentuada de que a moral, na sua formulação mais moderna (Schopenhauer), seria uma negação da vida e dos instintos” (Paschoal, 2003, p. 58).

preservada da origem – é a discórdia entre as coisas, é o disparate (FOUCAULT, 1992, p. 13)¹²⁹.

Com a meta genealógica, o filósofo procura compreender como os afetos - como o da compaixão - se solidificaram a ponto de ganhar valor em si, e se tornarem um bem moral dado e sempre desejável para a disposição do agente.

Retirando o enfoque da essência do objeto, Nietzsche aponta para a necessidade de pensar a verdade moral, a partir da reflexão sobre os valores da moral. Entretanto, a reflexão sobre o valor dos valores pressupõe a análise regressiva, dos processos de criação de valores e de interpretação do mundo, que são formados por processos históricos em uma dinâmica de pulsões. Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche afirma: “as morais não passam de uma semiótica dos afetos” (JGB/BM § 187). E, na mesma obra, reforça a tese, ao enfatizar a “moral como pusilanimidade” (JGB/BM § 198). Embora a moral possa ser reduzida aos afetos, a genealogia aponta que o processo de regressão do método genealógico não pressupõe uma simples redução a impulsos, pois, além desses, existem hábitos que fazem parte do processo histórico de um tipo de interpretação do mundo:

Pensamos em todo caso que o corpo tem apenas as leis de sua fisiologia, e que ele escapa à história. Novo erro; ele é formado por uma série de regimes que o constroem; ele é destroçado por ritmos de trabalho, repouso e festa; ele é intoxicado por venenos – alimentos ou valores, hábitos alimentares e leis morais simultaneamente; ele cria resistências (FOUCAULT, 1992, p. 18).

Dessa maneira, corroboramos a exigência de análise de várias perspectivas para o estudo genealógico.

O primeiro momento da obra¹³⁰ é o de entendimento de processos que levaram à formação das morais, mas no prefácio Nietzsche faz uma confissão:

No fundo interessava-me algo bem mais importante do que resolver hipóteses, minhas ou alheias acerca da origem da moral (mais

¹²⁹ Temos consciência da diferença de grau com que Foucault utiliza a genealogia - como uma forma de investigação meticulosa - enquanto Nietzsche investiga a ‘golpes de martelo’. Ainda assim, o método genealógico sempre se remete à análise histórica que exclui a metafísica.

¹³⁰ “A genealogia, entendida agora como uma ‘nova exigência’ que se impõe a partir de uma necessidade do presente, é descrita de duas formas: enquanto ‘método’ de trabalho e enquanto um procedimento prático. Enquanto um ‘método’ de trabalho ela é apresentada como ‘um conhecimento das condições e circunstâncias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram’ os valores morais [...]. A genealogia, entendida enquanto um procedimento prático, é a condução da análise dos valores morais para o campo da sintomatologia da vontade de poder” (PASCHOAL, 2003, p. 58-59).

precisamente, isso me interessava apenas com vista a um fim para o qual era um meio entre muitos). Para mim, tratava-se do *valor* da moral – e nisso eu tinha de me defrontar, sobretudo, com meu grande mestre Schopenhauer [...]. Tratava-se, em especial, do valor do “não egoísmo”, dos instintos de compaixão, abnegação, sacrifício, que precisamente Schopenhauer havia dourado, divinizado, idealizado, por tão longo tempo que afinal eles lhe ficaram como “valores em si”, com base nos quais ele disse *não* à vida e a si mesmo (GM/GM P § 5).

Schopenhauer busca, conforme Nietzsche, o fundamento único e linear de toda a moralidade. Nietzsche, como ávido leitor de Schopenhauer, tem consciência da síntese da moral realizada, pelo filósofo pessimista, na máxima: não prejudiques a ninguém, antes ajuda a todos no que possas. A máxima schopenhaueriana, assim como as teses de Paul Rée, possui em comum a alta pretensão de linearidade da forma de valorizar¹³¹. Criticar essas formas de interpretação sobre o moralizar é a primeira etapa da genealogia. A segunda é a de questionar a valoração proposta por uma determinada moral. Incluindo aí a forma de valoração por detrás dos estudos feitos até então sobre a origem e fundamento da moral.

O estudo genealógico pretende, então, alcançar o entendimento sobre a forma como os valores e as interpretações de valores foram criados. Essa forma de estudo se contrapõe à maneira como os filósofos entenderam a moral até então. Nas palavras de Nietzsche, “cada filósofo acreditou até agora ter fundamentado a moral, mas a moral mesma, porém, era tida como ‘dada’” (JGB/BM § 186). O mesmo ocorre na máxima de Schopenhauer, pois ela sintetiza toda a moral como algo dado, mas que precisa da fundamentação (JGB/BM § 186). A genealogia não aceita nada como certo e nem busca a origem última da moralidade, seja ela fisiológica, psicológica, ou mesmo metafísica. Ressaltamos que é no segundo momento da genealogia, o da crítica aos valores morais (GM/GM P § 6) que surge, de maneira totalmente explícita, o problema da compaixão no projeto de questionamento de

¹³¹ Conforme Foucault, Paul Rée é um exemplo de intelectual que, ao pensar a história, enfatiza a fixação de um objeto único, quando busca a origem dos processos que levam à moralidade “Paul Rée se engana, como os ingleses, ao descrever gêneses lineares, ao ordenar, por exemplo, toda a história da moral através da preocupação com o útil” (FOUCAULT, 2002, p. 12). Contudo, concordamos mais com Janaway. De acordo com o comentador, Rée, assim como Schopenhauer, aponta que o egoísmo é a motivação principal do agir humano, embora as disposições não egoístas, embora raras, existam. Elas são inatas, porém o princípio de utilidade e a noção de crueldade são construídos. Útil e bom são sinônimos, mas não essências previamente estabelecidas ou uma gênese linear para Rée (JANAWAY, 2007, p. 74-77). Assim, a noção de útil é também o produto de um processo histórico. Apontamos que existe a possibilidade de incoerências na crítica de Nietzsche a Paul Rée, mas com isso apenas queremos deixar claro a nossa consciência do problema, como está presente em Janaway (2007, p. 74–89). As nossas considerações sobre Paul Rée possuem o intuito apenas de auxílio para explicar as posições de Nietzsche. A verificação da Crítica à Paul Rée extrapola o tema de nossa dissertação.

todos os valores. Trata-se do questionamento crítico da compaixão, mas sem deixar de lado a análise dos processos que originaram a sua valorização. Questionamento esse que tem como pano de fundo a reflexão geral sobre os valores de bom e mau e de bom e ruim que, por meio de um longo processo de instauração, acabaram se impondo como inquestionáveis e certos.

Schopenhauer defendia as virtudes morais de justiça e da caridade, sendo que sua base - a compaixão - é considerada um afeto¹³² bom em si, uma vez que ela é a base das virtudes que levam à moralidade. O fundamento da moral, encontrado por Schopenhauer, é a compaixão. A crítica de Nietzsche à compaixão não é direcionada ao afeto compassivo, pois não se pode questionar um afeto por ser um afeto. A crítica se refere à valorização e à má interpretação desse afeto.

A compaixão está, por definição “em oposição às emoções tônicas, que elevam do sentimento vital: tem efeito depressivo. Perde-se força, quando se compadece” (AC/AC § 7). Nesse sentido, a compaixão é um afeto que traz a negação da Vontade vital (querer viver). Por isso:

precisamente contra esses instintos manifestava-se em mim uma desconfiança cada vez mais radical, um ceticismo cada vez mais profundo! Precisamente nisso enxerguei o *grande* perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação – a quê ao nada? -; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta *contra* a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica: eu compreendi a moral da compaixão, cada vez mais se alastrando, capturando e tornando doente até mesmo os filósofos, como o mais inquietante sintoma dessa nossa inquietante cultura europeia; com o seu caminho sinuoso em direção a um novo budismo? A um budismo europeu? A um *niilismo*?... Pois essa moderna preferência e superestimação da compaixão por parte dos filósofos é algo novo: justamente sobre o *não-valor* da compaixão os filósofos estavam até agora de acordo. Menciono apenas Platão, Spinoza, La Rouchefoucauld e Kant, quatro espíritos tão diversos quanto possível um do outro, mas unânimes em um ponto: na pouca estima da compaixão (GM/GM P § 5).

¹³² Segundo Wotling, existe uma diferença de perspectiva entre instintos, pulsões e afetos na filosofia de Nietzsche. Para o comentador, “o termo afeto é utilizado para remeter à vontade de poder enquanto *pathos*, e para destacar o papel desempenhado pela capacidade de ser afetado e o papel da percepção dos *quanta* de potência nos processos elementares de interpretação” (WOTLING, 2013, p. 126). Por outro lado, “todo instinto exprime uma regulação orgânica caracterizada por seu poder coercitivo, tirânico – sobre esse aspecto é que o termo pulsão, *trieb*, permite insistir, pois evoca a pressão” (WOTLING, 2011, p. 44). Instintos, pulsões e afetos possuem a característica de serem passionais e inconscientes, mas se manifestam em momentos diferentes. Fazemos nossas considerações finais sobre a noção nietzschiana de afeto em concordância com Sévérac que afirma que “um afeto é um impulso, mas considerado do ponto de vista da sua ‘capacidade de ser afetado’ é um impulso-*pathos*, um impulso-sentimento” (SÉVÉRAC, 2009 p. 37).

Schopenhauer é justamente esse filósofo doente, que faz uma defesa da compaixão. Desse modo, a crítica de Nietzsche não se dirige apenas à análise conceitual¹³³ do seu antigo mestre, mas também aponta para os malefícios determinadas interpretações e de afetos valorizados pela moral. Desta maneira, o autor quer preparar o terreno para a possibilidade de uma transvaloração da moral. Para Janaway (2007, p. 67):

nós encontramos duas objeções de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer, que não dependem de críticas à sua metafísica [...]. (1) que a moralidade da compaixão é fundada sobre um conceito questionável de uma igualdade universal de valor entre os indivíduos, (2) que o sentimento da compaixão não é em si mesmo uma atitude boa e benéfica, pois pode desviar o indivíduo de sua própria vida e roubar-lhe o sentido de direito ao próprio bem-estar (JANAWAY, 2007, p. 67)¹³⁴.

Em relação à (1), trata-se de ser questionável no sentido do valor que a moral vigente do rebanho coloca à igualdade (FP 10 [39] 1887). E em relação à (2), podemos ressaltar novamente o efeito depressivo exposto na obra *O Anticristo* (AC/AC § 7).

Nas duas primeiras dissertações de *Para a Genealogia da Moral*, o pensamento de Schopenhauer não recebe um tratamento central, embora possamos

¹³³ Podemos fazer algumas observações sobre alguns problemas conceituais da filosofia de Schopenhauer, mas apontamos que isso não é o essencial para Nietzsche. Conforme Janaway, a moral de Schopenhauer não trata de juízos de valor: trata-se em realidade da constatação de ações da vontade sobre o indivíduo, e da busca do mesmo por se livrar do peso da existência. Desse modo, “a compaixão genuinamente moral implicaria precisamente o que é falta de piedade, ou seja, uma preocupação com a dignidade e a particularidade do outro” (JANAWAY, 2007, p. 65). A compaixão real não é, para Schopenhauer, um apiedar-se de outrem, mas uma determinação da vontade quando “cai o véu de maia”. Janaway aponta para alguns problemas estruturais que a filosofia moral de Schopenhauer possui. Para o comentador, a filosofia moral do filósofo pessimista se subdivide da seguinte forma: (1) todos os indivíduos compartilham de uma mesma essência; (2) A coisa em si não é individualizada. De acordo com Janaway, esses dois pontos sintetizam-se em um terceiro; (3) A única coisa dividida é o fenômeno, e a coisa em si, para manter a individualidade do fenômeno deve manter-se oculta. Contudo, para se manter o projeto da moral schopenhaueriana, bastaria apenas a primeira das posições, não é necessário pensar que os indivíduos são ilusórios. Bastaria perceber que existe uma mesma essência em todos os indivíduos. A compaixão indica a preocupação pelo outro, o que é impossível, sendo que o ‘outro’ é destruído com a queda do véu de maia. Isso eliminaria a necessidade da compaixão como afeto básico da moralidade, pois o conhecimento da unidade destruiria a contradição interna da vontade consigo mesma. De qualquer maneira, para que a moralidade exista efetivamente, tem que haver uma diminuição do *self* autointeressado. Por isso, conforme Janaway: “Nietzsche, por outro lado, concorda com Schopenhauer que tal compaixão genuína é o núcleo da moralidade, e que constitui uma espécie de *unselfing*, uma diminuição ou perda de importância no *self*” (Janaway, 2007, p. 69-73).

¹³⁴ Conforme Simmel, a compaixão exige que se mantenha a identidade entre os indivíduos. A filosofia de Schopenhauer é, portanto, autocontraditória por defender a compaixão, como um desligamento de si (SIMMEL, 2011, p. 95). Além disso, o comentador acrescenta que perceber a dor alheia não implica que a ação do sujeito será necessariamente o desejo de ajudar. Ao contrário, pode-se querer dominar o sofredor, ou afastar-se desse (SIMMEL, 2011, p. 97).

fazer uma análise indireta, tendo em mente a filosofia moral schopenhaueriana (JANAWAY, 2007, p. 55-56). Contudo, é na terceira dissertação que a atenção de Nietzsche a seu antigo mestre é privilegiada. É particularmente esclarecedor o décimo quarto aforismo da terceira dissertação, no qual o autor faz uma defesa do *pathos* da distância, em contraposição ao grande perigo para a humanidade: “o grande nojo do homem e a grande compaixão pelo homem” (GM/GM III § 14). A crítica enfatiza principalmente um combate a tudo o que é nocivo ao indivíduo forte, afirmador da vida:

Se é normal a condição doentia do homem – e não há como contestar essa normalidade -, tanto mais deveriam ser reverenciados os casos raros de pujança da alma e do corpo, os *acazos felizes* do homem, tanto mais deveriam ser os bem logrados protegidos do ar ruim, do ar de doentes [...]. o superior *não deve* rebaixar-se a instrumento do inferior, o *pathos* da distância deve manter também as tarefas eternamente afastadas! (GM/GM III § 14).

Nietzsche enfatiza um reducionismo dos tipos morais. Para o filósofo, existem dois tipos: os fracos e os fortes. Os primeiros não possuem a autoconfiança necessária para grandes realizações; e os segundos possuem a força necessária para tais feitos¹³⁵. Os fracos seriam justamente os doentes, aqueles que possuem debilidade dos estímulos vitais de viver, enquanto os fortes são afirmativos de si (JGB/BM § 260).

Nietzsche estuda, na primeira e segunda dissertação da genealogia, a ideia de que, inicialmente, no chamado período pré-moral da humanidade, os valores eram formulados pelos fortes, que são os tipos afirmativos de si. Assim, bom e ruim significavam originalmente um sentido afirmativo, empregado pelos senhores que queriam, com esses termos, denominar aquilo que eles consideravam como bom ou ruim (GM/GM I § 5). Assim, por exemplo, o bom guerreiro era aquele que efetivamente derrotava o seu inimigo, e ruim é aquele que não conseguia fazê-lo. Aqueles que não alcançavam essa qualidade de bom, nem por isso deixaram de manifestar o seu desejo de subjugar o mundo externo. Por terem sido dominados, enfatizam o seu querer subjugar a si mesmos. Deste modo, eles realizaram o que

¹³⁵ Não queremos aqui examinar exaustivamente a terminologia nietzschiana quanto aos tipos morais, conforme o autor. Parece ser suficiente, para a nossa exposição os conceitos básicos dos tipos morais.

Nietzsche chamou de transformação dos valores¹³⁶, porque o critério de avaliação passa a ser interno, o que trouxe consigo a concepção da culpa, pois o ressentido interpreta que ele mesmo é o responsável.

A culpa é forjada pela necessidade de encontrar a causa de todo o sofrimento. Para o tipo forte, quando lhe infligem dano, busca a causa fora de si, uma vez que é um ser afirmativo de si. Também não busca uma interpretação moral da dor, ele a aceita como parte importante da vida. Com a rebelião escrava da moral, ocorre uma reviravolta sobre a interpretação da dor e da sua causa. O fraco entende a dor como algo mau para além do seu aspecto físico em uma concepção primordialmente moral do sofrimento.

O tipo fraco não aceita a dor como algo inerente à vida. Conforme o filósofo:

todo sofredor busca instintivamente uma causa para seu sofrimento; mais precisamente, um agente; ainda mais especificamente, um agente *culpado* suscetível de sofrimento – em suma, algo vivo, no qual possa sob algum pretexto descarregar seus afetos, em ato ou *in effigie* [simbolicamente]: pois a descarga de afeto é para o sofredor a maior tentativa de alívio, de *entorpecimento*, seu involuntariamente ansiado narcótico para tormentos de qualquer espécie. Unicamente nisto, segundo minha suposição, se há de encontrar a verdadeira causação fisiológica do ressentimento, da vingança e quejandos, ou seja, em um desejo de *entorpecimento da dor através do afeto* (GM/GM III § 15).

Em todo o ser há necessidade de externar os seus afetos, inclusive aqueles que possuem o seu princípio na dor. No caso daqueles que não possuem força suficiente para se defender, o sofrimento ganha uma interpretação diferente. Ele se torna algo pelo qual o sujeito é culpado. Assim escreveu Nietzsche: “somente você é culpada de si!...”. ‘Isto é ousado bastante, falso bastante: mas com isto se alcança uma coisa ao menos, com isto, como disse, a direção do ressentimento é – mudada’ (GM/GM III § 15).

O ressentido¹³⁷ é aquele que, por suas forças, não pode lutar com os seus inimigos externos, por isso interioriza uma vingança. Nesse sentido, o ressentimento

¹³⁶ “O par axiológico “mau/bom” (por oposição ao par “bom/ruim”) é a criação interpretativa mais característica do espírito do ressentimento: sob a ação do ódio e da vingança, reinterpreta a força como livre para se manifestar ou não, para produzir seus efeitos ou não – logo, como responsável por suas manifestações. É essa dissociação – ilegítima – entre a força e suas manifestações que permite que o espírito do ressentimento interprete a força como maldade e inaugure a inversão dos valores aristocráticos” (WOTLING, 2011, p. 52-53).

¹³⁷ “O ressentimento é um afeto: mais precisamente, uma forma de ódio contido, caracterizado pela impotência e que se exprime como vontade de vingança, com a especificidade, contudo, de não se traduzir por uma luta frontal, mas pela busca de uma compensação imaginária” (WOTLING, 2011, p. 52).

ainda é voltado para o que é exterior, pois imagina o mal que outrem receberá pelos seus atos cruéis. A direção do ressentimento é mudada quando o sujeito entende que o seu sofrimento pode ser causado por ele mesmo. A noção de pecado surge. Dessa forma, há possibilidade de mudança, pois o indivíduo que pensa a si mesmo como bom é desenvolvido pela mesma essência que outrem compartilha, pois ele interpreta que tudo o que lhe é externo possui a capacidade de ser bom como ele se tornou. A consciência ganha a ideia de culpa decorrente do conceito material de dívida e não de uma noção de liberdade (GM/GM II § 4)¹³⁸. Na análise genealógica de Nietzsche, aquele indivíduo ressentido, que agora se entende como livre, julga aqueles que agem de maneira diferente da sua como maus. Mas não faz isso por imposição de sua força afirmativa de si, mas por via da sua interpretação religiosa ou racional do mundo.

Schopenhauer tentou fornecer um sentido para a existência, em especial um sentido para a dor. A sua filosofia da Vontade, moral, estética e ascética procura conferir uma resposta e um consolo para o indivíduo que existe no pior dos mundos possíveis. Contudo, a sua resposta, conforme Nietzsche, era: “algo precipitado, juvenil, apenas um compromisso, um parar e ficar entalado justamente nas perspectivas morais Cristiano-ascéticas” (FW/GC § 357). O Cristianismo, conforme Nietzsche, possui sua origem na *décadence* (AC/AC § 24); Schopenhauer, mesmo sendo um ateu, estava preso à moralidade cristã (FW/GC § 357). A moral sacerdotal cristã está comprometida com o ideal ascético que, conforme Nietzsche, “expressa sempre uma falha, uma carência, uma contradição fisiológica” (FP 8 [3] 1887). Os dois modos de ascese aqui vistos - schopenhaueriana e cristã - possuem uma semelhança fisiológica para o filósofo: “o instinto *que degenera*, que se volta contra a vida com subterrânea avidez de vingança (o cristianismo, a filosofia de Schopenhauer” (EH/EH – o nascimento da tragédia § 2).

Conforme Janaway, Nietzsche “descreve o próprio cristianismo em termos de Schopenhauer como uma ‘negação da Vontade de vida que tornar-se religião” (JANAWAY, 2007, p. 70). Nos termos de Nietzsche: “Como tinha de ser mal interpretado, sob a pressão dos altruístas da moral ascética as emoções do amor, bondade, compaixão, justiça própria, da magnanimidade e do heroísmo” (FP 10 [128] 1887). Elas não percebem o efeito depressivo dos afetos que exaltam.

¹³⁸

(MARTON, 1990, p. 33).

Nietzsche nos chama a atenção para a seguinte questão:

É óbvio que as designações morais de valor, em toda parte, foram aplicadas primeiro a homens, e somente depois, de forma derivada, a ações: por isso é um grave equívoco, quando historiadores da moral partem de questões como 'por que foi louvada a ação compassiva?' (JGB/BM § 260).

Por isso, ao questionar a origem da valorização da compaixão, primeiramente, deve-se investigar quem a valora. A ação, mesmo sendo louvável, pode possuir apenas um efeito concomitante com uma intenção imoral. A intenção está no agente, mas a questão aqui é quem valora a disposição desse agente e com que interesses parciais ele a exalta, pois a sua motivação pode estar para além da ação, por exemplo: "o homem nobre ajuda o infeliz, mas não, ou quase não, por compaixão, mas mais por um ímpeto gerado pelo excedente de potência" (JGB/BM § 260). Assim, a ação compassiva pode ser interpretada erroneamente como sendo desinteressada e boa em si. Ela é, para o nobre, justamente uma maneira de manifestar a sua *Wille zur Macht*¹³⁹. Ao contrário de Schopenhauer, Nietzsche não aceita a existência de atos puramente desinteressados.

Nietzsche também critica o conceito de Vontade única em Schopenhauer: "querer me parece, antes de tudo, algo complicado, algo que somente como palavra constitui uma unidade" (JGB/BM § 19). Existem, para Nietzsche, manifestações diversas da vontade de poder que para o autor de assim falava Zaratustra, no mundo dos valores se manifestam, por exemplo, entre os dois tipos morais

¹³⁹ "Noção central do pensamento de Nietzsche, a vontade de poder só aparece sob essa designação bastante tardiamente, em *Assim Falou Zaratustra*, considerando-se os textos publicados, precedida por algumas menções esparsas nos textos póstumos do fim dos anos 1870 e começo dos anos 1880 (na época do *Viandante e sua Sombra* e de *Aurora*, essencialmente). Ela não é uma forma de vontade no sentido que esse termo tem classicamente na tradição filosófica. A vontade de poder tampouco significa o desejo de dominação, nem a aspiração ao poder: essa leitura, feita pela psicologia empírica mais rasa, suportaria uma clivagem entre o desejo, a aspiração e a vontade por um lado e seu objeto (visado) por outro, dualismo que Nietzsche recusa. Além disso, ela interpreta de maneira reducionista esse poder como poder ou autoridade política, formas subterrâneas do verdadeiro poder, que é muito mais autodomínio. Por fim, ela indicaria genealogicamente o exato contrário do que pensa Nietzsche: a aspiração ao poder (que não se tem e não se é) na verdade traduz a seus olhos uma forma de fraqueza e de falta, ao passo que a fórmula de vontade de poder pretende significar a força superabundante. Dessa maneira, a vontade de poder não é busca de um atributo ou de um estado exterior a si, mas processo de intensificação do poder que se é. Por isso é que os dois termos extremos da perífrase devem ser lidos como um todo" (WOTLING, 2011, p. 61-62). Temos consciência de que o termo *Wille zur Macht* possui divergências sobre a sua melhor tradução entre os comentadores. Apenas para citar dois exemplos, existe a defesa de Marton, sobre a tradução do termo para 'vontade de potência' e o uso de 'vontade de poder', por Müller-Lauter. Ressaltamos que respeitaremos as traduções aqui utilizadas e citaremos os comentadores de maneira fidedigna, em relação as suas obras. Contudo, no que cabe as nossas considerações e traduções diretas do alemão, usaremos: vontade de poder.

existentes. Assim, não existe uma única vontade, mas as vontades¹⁴⁰. Nietzsche compreende a vontade como múltipla e complexa. Vontades que se chocam com condições de vida e que, conforme o seu *quantum* de potência, interpretam a vida de uma determinada forma e que, graças ao advento da memória desses eventos, desenvolvem-se determinados afetos em detrimentos de outros. O forte, por sua vez, possui uma memória fraca, já o ressentido memoriza, internaliza o sofrimento e a ofensa, concebe uma vingança transcendental. Ele valoriza principalmente os afetos negativos para a efetivação da vida, pois levam à resignação e à compaixão.

O *quantum* de força empregado em uma vontade¹⁴¹ é o critério de avaliação de um tipo. Uma vez que as morais se reduzem aos afetos (JGB/BM § 187), e “a vontade de poder é a forma primitiva do afeto” (FP 14 [121] 1888); Nietzsche afirma que “avalio o homem segundo o *quantum de poder* e de *abundância de sua vontade* [...] – avalio o poder de uma *vontade* segundo o grau de resistência, de dor, de tortura que ela suporta e consegue converter em benefício próprio” (FP 10 [118]

¹⁴⁰ Conforme Müller-Lauter (1997, p. 75-84), a unidade da vontade de poder só existe para Nietzsche enquanto organização de uma multiplicidade: “O mundo de que fala Nietzsche revela-se como jogo e contra jogo de forças ou de vontades de poder. Se ponderamos, de início, que essas aglomerações de *quanta* de poder ininterruptamente aumentam e diminuem, então só se pode falar de *unidades* continuamente mutáveis, não, porém, *da* unidade. Unidade é sempre apenas organização, sob a ascendência, a curto prazo, de vontades de poder dominantes [...]. Toda vontade de poder é, com efeito, dependente de sua oposição a outras vontades de poder, para poder ser vontade *de poder*”. Desse modo, a vontade de poder precisa minimamente ser múltipla para que exista o combate e para que, de fato, se possa chamá-la de vontade de Poder. Apontamos que a natureza múltipla da vontade de poder indica que existem vários pontos múltiplos da sua efetivação, pontos esses que dominam e, em determinado momento, são dominados. Por via dessas definições, pode-se falar de efetividades da vontade de poder fortes e fracas. Nem por isso estamos nos manifestando no sentido de uma defesa de uma vontade de poder forte e fraca, o que queremos frisar são as diferenças entre as manifestações organizacionais da vontade de poder com maior capacidade e outra com menor capacidade de afirmação. Segue Müller-Lauter: “aquela vontade está, por seu lado, inserida na contraposição e concerto de uma vontade de poder mais abrangente. Desse modo, um homem, por exemplo, forma um *quantum* de poder que organiza em si inúmeros *quanta* de poder. Em oposição e associação com outros homens, ele próprio pertence a ‘organismos’ mais abrangentes. Coloca-se a questão: de que espécie é a extrema organização, a mais extensa vontade de poder? Como ‘últimos organismos cuja configuração vemos’, Nietzsche nomeia povos, estados, sociedades. Diferentemente de ‘configurações e determinações gerais’ que só exibem a vontade de poder ao modo de expressões, indicações, ‘consequências’ ou ‘sinais’, eles são efetivas formações de domínio. Visto que neles, como organismos existentes, a essência da vontade de poder está dada como ser fáctico (*dass-sein*), os chamados últimos e supremos organismos podem ser utilizados como ‘ensinamento sobre os primeiros organismos.’ Todavia, não é necessário aqui recorrer ainda a uma re-tradução do falso universal no verdadeiro particular. A essência da particularização à maneira de organização — como é constitutivo para todo *quanta* de poder — deixa-se destacar mais facilmente nos macrorganismos do que nas ‘unidades menores’” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 96-98).

¹⁴¹ “A vontade é o nome único, enganosamente sintético, que se dá a uma multiplicidade extremamente complexa de processos, que Schopenhauer justamente estudou mal e simplificou grosseiramente. Nela entram ao mesmo tempo sentimentos, pensamentos e afetos” (WOTLING, 2011, p. 60).

1887). O valor do tipo de homem compassivo deve também entrar nestes critérios de avaliação para Nietzsche.

Outro critério de avaliação de afetos, tipos e morais é a vida, uma vez que: “vida é precisamente vontade de poder” (JGB/BM § 259)¹⁴². Conforme Nietzsche:

a vida mesma é *essencialmente* apropriação, ofensa, sujeição do que é estranho e mais fraco, opressão, dureza, imposição de formas próprias, incorporação e, no mínimo e mais comedido, exploração – mas por que empregar sempre essas palavras, que há muito estão marcadas de uma intenção difamadora? [...]. A “exploração” não é própria de uma sociedade corrompida, ou imperfeita e primitiva: faz parte da *essência* do que vive, como função orgânica básica, é uma consequência da própria vontade de poder, que é precisamente vontade de vida (JGB/BM § 259).

Assim, para bem interpretar um afeto como a compaixão, não podemos partir do seu ‘bem em si’, como faz Schopenhauer. Para Nietzsche, isso faz parte da falta de suspeita dos filósofos, que os leva à má interpretação, inclusive, da compaixão. Eles nunca questionam radicalmente o valor dos valores, pois o tomam como dado (FGB/BM § 186). Para avaliar bem um afeto, tipo e moral, deve-se questionar o quanto ela manifesta a vontade de vida. A Filosofia de Schopenhauer busca justamente a negação da vida, inclusive na sua fundamentação da moral. Logo, a avaliação dos indivíduos seguidores dessa moral é negativa.

Nietzsche afirma que o sujeito, somente por questionar o valor da vida, manifesta, intrinsecamente, uma defasagem fisiológica:

esses sábios dos sábios concordavam *fisiologicamente* em algum ponto, para, de igual maneira, se colocarem negativamente ante a vida, e *terem de se colocar assim*. Juízos de valor sobre a vida, pró ou contra, nunca podem, em definitivo, ser verdadeiros: só têm valor como sintomas, só como sintomas entram em consideração – em si tais juízos são estupidez. É preciso estender os dedos, completamente, nessa direção e fazer o ensaio de captar essa assombrosa *finesse* – *de que o valor da vida não pode ser avaliado*. Por um vivente não, porque este é parte interessada, e até mesmo objeto de litígio, e não juiz; por um morto, por uma outra razão. – Da parte de um filósofo, ver no *valor* da vida um problema permanece, dessa forma,

¹⁴² Wotling esclarece o posicionamento do conceito de vida em Nietzsche: “Seria mais correto dizer que seu pensamento é uma interpretação da realidade a partir de uma reflexão sobre a vida” (WOTLING, 2011, p. 59). Conforme Marton, a vida é vontade de potência, mas a vontade de potência não se reduz à vida, uma vez que ela atua inclusive no que é inanimado (a comentadora trata o termo *Wille zur Macht* como vontade de potência. Nós procuramos sermos impecáveis em relação a sua obra e, por isso, referimo-nos aqui dessa maneira, sobre o termo). Mas, quando se trata de avaliar as morais, é a vontade de poder enquanto vida, o critério de avaliação (MARTON, 1993, p. 63). A comentadora afirma que “o conceito de vontade de potência desempenha papel de extrema relevância: é elemento constitutivo do mundo e, ao mesmo tempo, parâmetro no procedimento genealógico” (MARTON, 1993, p. 64).

até mesmo uma objeção contra ele, um ponto de interrogação diante de sua sabedoria, uma falta de sabedoria (GD/CI II § 2).

Afirmamos que Schopenhauer, por negar o valor da vida, é um desses “filósofos doentes”¹⁴³.

2.2 Compaixão como indício de *décadence*

A *décadence*¹⁴⁴ e o niilismo são tematizados por Nietzsche tardiamente em relação à queda dos valores morais¹⁴⁵. Contudo, a *décadence* desses valores é necessária, pois, dessa forma, elimina-se toda a enfermidade da vida e suas formas degeneradas (FP14 [75] 1888). A *décadence* diz respeito à degeneração de povos e épocas inteiras. No entanto, o que nos interessa, neste momento é a declinação em relação aos valores da moral (incluindo assim a valorização moral da compaixão). Por mais avassalador que seja, nessa perspectiva, ainda assim a queda dos valores morais era necessária. Mas a *décadence* desses valores possui o efeito da criação do niilismo que, por sua vez, trata de um processo, um movimento de autossupressão causado pela instalação de certas valorações que conscientemente, ou, então, inconscientemente, negam a vida. Apesar disso, o niilismo é necessário, no sentido de ser uma disposição que se dirige para a destruição de antigos valores, trata-se de um movimento importante para a elaboração de novos sentidos para a humanidade. A vontade de nada também surge como um obstáculo para a superação da *décadence* e, conseqüentemente, para a estruturação de novos valores, uma vez que existe a possibilidade de não superação. O niilismo é uma das conseqüências da decadência, por conseguinte, a vontade de nada, o niilismo, possui a sua causa também na desvalorização dos valores morais tradicionais. Nas palavras do próprio Nietzsche, “Niilismo: falta a finalidade; falta a resposta para o

¹⁴³ Conforme Simmel, a vida é, em Nietzsche, um critério de avaliação em si. Esse critério sustenta a si mesmo e essa é a alternativa proposta pelo filósofo para extinguir a necessidade de critérios de avaliação, para um além mundo (SIMMEL, 2011, p. 17).

¹⁴⁴ Segundo Oliveira (2008, p. 108), o termo *décadence* refere-se à moral no sentido de que ele diz respeito à exumação da crise dos valores do Mundo Ocidental.

¹⁴⁵ “Designa a desvalorização dos valores, ou seja, sua perda de autoridade reguladora. É essa desvalorização dos valores postulados como supremos que também está na fórmula ‘Deus está morto!’” (WOTLING, 2011, p. 49).

‘por quê?’; o que significa o niilismo? – que os valores supremos se desvalorizam” (FP 9 [35] 1887).

Os movimentos da *décadence* e do niilismo europeu¹⁴⁶ são dois pontos-chave¹⁴⁷ para compreendermos o desenvolvimento da valorização moral da compaixão e como ela auxilia no desenvolvimento desses movimentos. O afeto compassivo possui dois efeitos importantes para o nosso estudo. O primeiro é o depressivo, que gera o declínio de sentimentos vitais (AC/AC § 7). A compaixão

¹⁴⁶ Existem, em Nietzsche, três empregos do termo decadência: *Untergang*, *Niedergang* e *décadence*. *Untergang* diz respeito à terminologia usada pelo filósofo da obra *O Nascimento da Tragédia* e expressa o declínio inesperado manifestado nas tragédias gregas (ARALDI, 2004, p. 93). Existem várias manifestações da decadência *Niedergang*: decadência de uma cultura, do teísmo europeu, da crença no Deus cristão e de todos os valores supremos. Todos esses movimentos são necessários para o triunfo da ciência e do ateísmo. Todavia, *Niedergang* é entendida como desagregação das forças de um povo ou culturas decadentes, e que leva à solidificação de outra cultura mais forte (ARALDI, 2004, p. 93-94). Por fim, o termo propriamente dito, *décadence*, surge em um contexto tardio, a partir das leituras de P. Bourget. A palavra *décadence* aparece pela primeira vez na obra póstuma de Nietzsche no final de 1876 ao verão de 1877, mas na obra publicada, ela só aparece pela primeira vez em *O Caso Wagner* (OLIVEIRA, 2008, p. 108). Existe um uso específico de *décadence* nessa obra para classificar Wagner como um artista da *décadente*. Essa manifestação aparece em Wagner graças à influência que recebeu da filosofia de Schopenhauer: “o benefício que Wagner deve a Schopenhauer é imensurável. Somente o filósofo da *décadence* revelou o artista da *décadence a si mesmo*” (W/CW § 5) NIETZSCHE (2009b p. 18). Assim, Nietzsche passa a se utilizar de novos recursos para diagnosticar as doenças do século XIX, tais como o pessimismo, degeneração, anarquia dos instintos, o alcoolismo e, principalmente, a transmissão da doença por épocas passadas. Deste modo, o filósofo radicaliza a análise de P. Bourget - que pensava a *décadence* presente no século XIX - para entendê-la como um processo necessário (não no sentido de uma necessidade absoluta tendo como meta um *racionalmente* pensado, mas sim como um processo em que, uma vez satisfeita as suas condições de possibilidade básicas iniciais, o seu progresso é inevitável) e que perpassa eras. “Ela atinge indivíduos de culturas tardias, que, na ausência de um impulso dominante externo ou interno, acabam degradando-se fisiologicamente” (ARALDI, 2004, p. 95). Contudo, “O desejo, a *décadence*, o refugio não são nada que se deva condenar em si mesmo: eles são uma consequência necessária à vida, do crescimento da vida; o fenômeno da *décadence* tem o mesmo caráter de necessidade que todo desabrochar, todo avançar da vida” (FP 14 [75] 1888). O problema é que a *décadence* alcançada pela ‘vontade de nada’ trouxe o declínio para toda a Europa, tornando assim impossível que surja outra cultura, com outra forma de interpretação do mundo, com outras virtudes e afetos tônicos, que tome lugar da cultura da *décadence* vigente da época de Nietzsche. A vontade de nada é manifestada pelo niilismo, que é uma “consequência lógica da decadência [...]. Enquanto desejo de fim, enquanto querer ir ao fundo por si mesma, a vontade de nada se expressa de modo autorreflexivo (como *Selbsbesinnung*), vislumbrando, todavia, o seu ultrapassamento” (ARALDI, 2004, p. 95). O niilismo é considerado apenas como declínio no que se refere ao tipo fraco, para o nobre, o niilismo, é visto como uma etapa necessária para a suprema afirmação e para a superação da *décadence*. Apesar de haver, portanto, diferenças entre os conceitos de *décadence* e niilismo, conforme Araldi “podemos constatar uma tendência a remeter e a incorporar as considerações sobre a decadência – bem como as do pessimismo – ao âmbito de questionamento do niilismo” (ARALDI, 2004, p. 96). Desse modo, se bem contextualizado, as reflexões de Nietzsche sobre o niilismo remeteram à *décadence* e ao pessimismo. Por esses motivos, trataremos os conceitos em um único ponto, não por considerarmos eles como sinônimos, mas por sua ligação lógica (FP 10 [22] 1887). Não queremos com estas considerações fugir do tema proposto. O nosso enfoque é a moral, e não todos os problemas levantados por Nietzsche sobre a Europa do seu tempo. Esperamos apenas que nossas considerações auxiliem a contextualizar o questionamento do autor sobre a moral.

¹⁴⁷

Assim como o de pessimismo, que analisaremos esporadicamente, no presente texto.

pode ser causada por um mal-estar fisiológico, como pode também ser um mal-estar físico, isso quando se alastra para um povo inteiro. Nesse sentido, a compaixão possui um efeito fisiológico. O segundo encontra-se em um estado de doença mais avançado: trata-se do desligamento antagônico da própria vontade de viver.

Se algumas valorações são a causa das formas de decadência vistas até então, torna-se mister analisar a estrutura interna dos valores morais, já que toda a moralidade é gerada por afetos (JGB/BM § 187). Analisaremos essa colocação em que o filósofo chama a atenção para um primeiro ponto: o de que a formação da moralidade ocorre, principalmente, por meio de uma configuração de afetos. A compaixão, enquanto afeto, manifesta-se diretamente na formação de alguns tipos de moral, como, por exemplo, a cristã (AC/AC § 7). Schopenhauer se encontra, dentro de um grupo delimitado de pensadores que questiona a verdade cristã. Contudo, conforme Nietzsche, o conceito de verdade tornou-se algo que impulsiona para a autodestruição dessa forma de moral. Nas palavras do autor: "vê-se o que propriamente triunfou sobre o Deus cristão: a própria moralidade cristã, o conceito de veracidade, tomado cada vez mais rigorosamente" (FW/GC § 357). A própria busca pela verdade presente no Cristianismo impulsiona o questionamento da verdade cristã, e motiva teorias como as de Leibniz, Hegel, Darwin e Schopenhauer (GM/GM § 357). Nietzsche aponta para o desenvolvimento da moral na história e na sua defesa realizada pela Filosofia da seguinte forma:

A lógica da minha concepção:

1. *A moralidade como valor supremo* (reinando sobre todas as fases da filosofia, mesmo em céticos): *Resultado:* neste mundo nada importa, não é o <<verdadeiro mundo>>

2. *O que determina o que é o valor supremo?* Propriamente o que é a moral? É o instinto da *décadence*, são os esgotados e os deserdados que, assim, veem.

Demonstração histórica: Os filósofos são sempre *décadents* ...servindo as religiões *niilistas*.

3. O instinto de *décadence*, que se apresenta como *vontade de poder*.

Teste: *A imoralidade absoluta dos meios* na história inteira da moral

II. No conjunto, temos apenas reconhecido o *Beweg<ung>* de um caso especial de vontade de poder (FP 14 [135] 1888).

Nietzsche entende o Cristianismo como uma religião decadente (FP 14 [5] 1888). Assim, a tendência antissocial, a perturbação mental e o pessimismo que são, para Nietzsche, as formas tradicionais da *décadence*, manifestam-se como doença no Cristianismo (FP 11 [362] 1887). Schopenhauer é um questionador de Deus, mas segue a moral cristã, por se ater ao princípio de Veracidade.

Para Nietzsche, em relação à descristianização do século XVIII: “Schopenhauer luta contra ela, mas recai involuntariamente no século XVII, - é um moderno Pascal, com juízos de valor pascalianos sem Cristianismo... Schopenhauer não era suficientemente forte para um novo Sim” (FP 10 [5] 1887). Além disso, a Filosofia de Schopenhauer abre espaço para o questionamento da existência e para o sentido da dor. A resposta que ele fornece é a negação da vontade de viver. Assim:

Schopenhauer aparece, pelo contrário, como o obstinado homem moral que para conservar a razão com sua apreciação moral, se converte finalmente em *negador do mundo*. Finalmente em <<místico>> (FP 2 [106] 1885)¹⁴⁸.

O afeto da compaixão se liga a estes temas: *décadence* e niilismo. Nas palavras de Nietzsche:

A compaixão, em toda extensão. Cruza a lei do desenvolvimento, que é a lei da *seleção*. Conserva o que está maduro para sucumbir, arma-se em favor dos deserdados e condenados da vida e, pela multidão de malogrados de toda espécie que *mantém firmes* na vida, dá à vida mesma um aspecto sombrio e problemático. Ousou-se denominar a compaixão uma virtude (- em toda moral *nobre* ela vale como fraqueza -); foi-se mais longe, fez-se dela a virtude, o chão e origem de todas as virtudes – só que sem dúvida, e isso é preciso ter sempre em vista, do ponto de vista de uma filosofia que era niilista, que inscrevia a *negação da vida* sobre seu escudo. Schopenhauer estava certo: com a compaixão a vida é negada, tomada *mais digna de negação* – a compaixão é a *praxe* do niilismo. Dito ainda uma vez: esse instinto depressivo e contagioso cruza aqueles instintos que visam a conservação e elevação de valor da vida: tanto como *multiplicador* da miséria como *conservador* de todo miserável, ele é um instrumento capital para a intensificação da *décadence* – compaixão persuade ao *nada!*... Não se diz “nada”: diz-se, em vez disso, “além”; ou “Deus”; ou “a verdadeira vida”; ou Nirvana, redenção, bem-aventurança... Essa inocente retórica saída do reino da idiossincrasia moral-religiosa aparece desde logo *muito menos inocente*, quando se concebe *que* tendência se enrola aqui no manto de palavras sublimes: a tendência *hostil à vida*. Schopenhauer era hostil à vida: por isso a compaixão, para ele, se tornou virtude... (AC/AC § 7).

O niilismo se articula em três momentos: incompleto, completo e radical¹⁴⁹. Em relação ao primeiro tipo de niilismo: trata-se para Nietzsche das tentativas modernas de superar o niilismo, sem, no entanto, desfazer-se dos afetos que o

¹⁴⁸ Conforme Araldi, “o transcurso da moral cristã e o transcurso da metafísica ocidental constituem para Nietzsche uma única história, ao longo da qual não há nenhuma ruptura ou descontinuidade significativa, no sentido de superar a noção de verdade e de valor moral a ela inerente” (ARALDI, 2004, p. 91). Desta maneira, mesmo que a metafísica ocidental supere verdades cristãs, como a de Schopenhauer, ainda assim ele segue, consciente ou inconscientemente, o ideal moral de veracidade, como, por exemplo, o valor cristão de aversão a tudo o que é falso.

¹⁴⁹ ARALDI (2004, p. 112).

formularam¹⁵⁰. Já no niilismo completo há uma tentativa de superação do niilismo, levando à radicalidade, o próprio pessimismo. Por fim, o niilismo radical leva à superação por meio do pensamento supremo afirmativo do filósofo exposto na doutrina do eterno retorno¹⁵¹.

O niilismo completo possui uma peculiaridade de se dividir em niilismo passivo e ativo. No caso do niilismo passivo¹⁵², este dirige-se, para Nietzsche, a um sentido mais teórico, pois se manifesta de maneira não direta, embora indiretamente, para o autor, possui a capacidade de modificar a disposição moral de toda a Europa. Essa forma de niilismo manifesta-se na aspiração ao nada, conforme os sentidos filosófico ou religioso¹⁵³. Atuam nele, portanto, os afetos da *décadence*, como, por exemplo, a compaixão e a resignação; diferente do niilismo ativo, que possui uma conotação para a destruição efetiva e prática. A disposição para o nada

¹⁵⁰ Idem.

¹³³ Para descrevermos o conceito de Nietzsche, apontamos primeiramente para as observações de Wotling: “O eterno retorno, sem dúvida nenhuma o pensamento mais difícil do universo nietzschiano de reflexão, é quase sempre qualificado por Nietzsche de “doutrina”, isto é, designado como objeto de um ensino, o de Zarathustra. Nietzsche o apresenta como a forma de afirmação mais alta que se possa conceber” (WOTLING, 2011, p. 35). Temos consciência do debate sobre a natureza do eterno retorno, ou seja, trata-se de um imperativo ético ou apenas de uma tese cosmológica. Nas palavras de Marton, “o eterno retorno: tese cosmológica ou imperativo ético? A questão deixa de ter sentido. Exortar a que se vira como se esta vida retornasse inúmeras vezes não se restringe a advertir sobre a conduta humana; é mais do que um imperativo ético. Sustentar que, queiramos ou não, esta vida retorna inúmeras vezes não se limita a descrever o mundo; é mais do que uma tese cosmológica. O eterno retorno é parte constitutiva de um projeto que acaba com a primazia da subjetividade. Destronado, o homem deixa de ser um sujeito frente a realidade para tornar-se parte do mundo” (MARTON, 2000, p. 93). Rubira esclarece-nos sobre a posição da comentadora: “Em sua abordagem, e valendo-se de análises que havia desenvolvido anteriormente (em sua obra *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, 1990), ela defende que, ao descartar o atomismo moderno e fazer a opção pela energética, o filósofo passa a compreender o carácter perspectivo da cada força, e toma o experimentalismo como opção filosófica para expressar seu pensamento. Privilegiando a teoria das forças, ressalta inicialmente a formulação hipotética com que ele apresenta o eterno retorno em *A Gaia Ciência*, e vem mostrar que não é como tese que o filósofo ali o considera, mas como um “experimento do pensamento”, tendo em vista a concepção do perspectivismo desenvolvido em sua filosofia. O perspectivismo permitirá o eterno retorno não como uma tese cosmológica, mas como uma hipótese das mais desafiadoras para testar o regime de forças que constitui o homem ante a possibilidade da repetição eterna dos mesmos acontecimentos. Segundo ela, Nietzsche parte de duas ideias para formular a sua concepção do eterno retorno do mesmo: a de que o número de forças no mundo é finito e que o tempo é infinito. Todavia, ao pensar a eternidade do mundo, o filósofo não estaria preocupado em criar um imperativo ético para as ações do homem, pois tal imperativo não faria sentido num mundo no qual tudo se repetiria “na mesma ordem e sequência”, mas teria em mente um projeto mais radical. Para Marton, na medida em que Nietzsche pensa o mundo como totalidade de forças, e como o ser humano é parte do mundo, caberia ao homem “afirmar sem reservas o *factum*” (RUBIRA, 2010, p. 36-37).

¹⁵² O niilismo ativo e passivo, manifestam-se no estágio chamado, por Nietzsche, de período dos três grandes afetos, que são: a compaixão, o desprezo e a destruição, sendo que o niilismo passivo se manifesta com base nos dois primeiros afetos, enquanto que o ativo, no último (ARALDI, 2004, p. 117).

¹⁵³ “O *niilismo passivo*, entendido como aspiração ao nada e como tendência à compaixão, à resignação, à quietude” (ARALDI, 2004, p. 116).

aparece então na disposição fraca para a vida, no novo Budismo e também no afeto da compaixão¹⁵⁴. Para Nietzsche, Schopenhauer possui todas as características do niilismo passivo:

A partir do seu niilismo, Schopenhauer tem o perfeito direito a deixar como única virtude a compaixão: com ela é que mais energicamente se forma a realização da negação da vontade de viver. A compaixão, a *caridade*, ao permitir aos deprimidos e aos débeis seguir vivendo e possuir descendência, obstaculariza as leis naturais da evolução: Acelera a decadência, destrói a espécie, - *nega* a vida. Por que as outras espécies animais se mantêm *sanas*? Porque carecem de compaixão. (FP 11 [361] 1887).

A compaixão é um mal patológico que leva à resignação (FP 7 [4] 1886).

A partir do critério da vida, Nietzsche avalia as morais existentes e também os afetos que as constituem. Conforme a posição de Nietzsche, as morais que possuem como base a compaixão negam a vida, e um dos motivos está na ampliação da dor que oferece: “Se as dores do mundo fossem juntadas numa só, quem poderia ousar dizer que a visão dela nos iria *necessariamente* seduzir e obrigar à compaixão, e desse modo à duplicação da dor?” (JGB/BM §. 30). Nesse sentido, a compaixão teria um efeito bem diverso daquele esperado por Schopenhauer. A compaixão negaria a vontade de vida, assim como descreveu o filósofo, mas existiria também a possibilidade de que essa união mística, mesmo que momentânea, fomentasse não a justiça e a caridade, mas uma espécie de imobilidade, náusea diante do existir e principalmente um desvio da natureza.

A compaixão ganha apreciações diferentes em relação a interpretações de determinadas avaliações morais¹⁵⁵. Para a moral da *décadence*, a compaixão é vista de forma positiva, pois a união entre os membros, a igualdade, faz parte do instinto do rebanho. A moral para Nietzsche sempre permanece no plano da natureza. Todas as morais que possuem seu fundamento no suprassensível são, em realidade, manifestações de afetos naturais. Assim, toda a moral é uma configuração da vontade de poder, que constitui todas as funções orgânicas. O problema não é que a vontade de poder se manifeste enquanto moral, mas por meio

¹⁵⁴ ARALDI (2004, p. 117-118).

¹⁵⁵ Embora interpretações morais sejam sempre interessadas, “entre boas e más ações há apenas diferenças de grau, pois expressam o desejo único de autofruição do indivíduo” (ARALDI, 2012, p. 168). No fraco, ser objeto de compaixão é uma maneira de deixar-se dominar pelo forte, o que é da natureza desse tipo de homem. Mas no tipo nobre, há um estímulo de fazer de outrem, função sua. Isso porque o nobre é atingido pela dor de outrem ao percebê-la. Livra-se dela apenas com o intuito de se livrar da própria dor.

de um tipo de moral doentia que leva à negação. Em determinados tipos de moral, a vontade de poder se manifesta durante o ressentimento, pois o tipo fraco precisa expressar a sua vontade que é necessária. A sua estratégia de domínio se torna declínio, cansaço e vontade de nada.

2.3 Compaixão e ascese

No prefácio da obra *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche afirma que Schopenhauer é um dos principais oponentes para o projeto de questionamento dos valores¹⁵⁶. Ainda assim, ele levanta considerações sobre seu mestre na terceira dissertação da obra; entretanto, a problemática entre bom e mau e bom e ruim e também sobre a má consciência serão tratados nas duas primeiras dissertações do livro. A crítica a Schopenhauer só aparece na terceira parte da obra, quando o autor irá tratar do ideal ascético.

Schopenhauer é o oponente filosófico principal da terceira dissertação¹⁵⁷; ele é utilizado primeiramente como uma lente de aumento¹⁵⁸ para demonstrar um ideal vencedor dentro da História. A presença de Schopenhauer no terceiro tratado é

¹⁵⁶ Conforme Janaway, Paul Rée é um adversário mais direto por causa da amizade, e principalmente pelo fato de que ele possui um embasamento histórico e naturalista para a sua tese, diferente da posição a-histórica metafísica de Schopenhauer (JANAWAY, 2007, p. 74). Porém, ainda podemos afirmar que na terceira dissertação, Schopenhauer possui um tratamento privilegiado, pois é citado várias vezes, enquanto Paul Rée não é citado diretamente.

¹⁵⁷ Conforme Paschoal (2003, p. 148), nos parágrafos *Para a Genealogia da Moral* “(5 a 10) Nietzsche passa a questão do significado de ideais ascéticos para os filósofos, analisando novamente um caso particular: Schopenhauer, e continuando também a colocar o ideal do cristianismo em foco por meio da referência à castidade”.

¹⁵⁸ “Tendo em vista, portanto, as críticas de Nietzsche a Schopenhauer, porém, mais ainda o papel conferido ao seu antigo mestre na *Genealogia da moral*, torna-se plausível que o fator que se destaca ali é um uso estratégico, feito como parte da construção argumentativa de Nietzsche. Nesse sentido, resumindo alguns pontos analisados neste artigo, ganha relevo, primeiramente, como pressupostos, que é o faro de Nietzsche que se revela com aquele uso, mais do que algum propósito de seu antecessor. Ao certo, os propósitos da filosofia de Schopenhauer e o próprio Schopenhauer são ali ultrapassados. O uso estratégico de Schopenhauer por Nietzsche em “*Para a genealogia da moral*” em especial quando se passa da figura história para o personagem, (segundo pressuposto) na qual, conforme vimos, não se reproduz todas as facetas da figura histórica, mas faz traça um delineamento que se mantém nos limites da necessidade e da verossimilhança com a sua natureza. Observados tais pressupostos, é pertinente afirmar que Schopenhauer corresponde no texto de Nietzsche a um tipo psicológico, utilizado para descrever aquela necessidade fisiológica que, frente ao sofrimento inerente à existência, requer o nada como uma meta. Corresponde, inda, a um caso exemplar, daquele ideal [ascético], em seu derradeiro desdobraimento e, também, a uma poderosa lente de aumento que Nietzsche utiliza para tornar perceptível aquele estado geral de miséria que ele pretende criticar naquela dissertação” (PASCHOAL, 2012, p. 84).

explícita (JANAWAY, 2011, p. 187): Trata-se de um filósofo¹⁵⁹ que se submete ao ideal ascético e que, segundo Nietzsche, toda a filosofia também o realizou (GM/GM III § 24). Por isso a generalização, ou seja, Schopenhauer sendo pensado como o representante da Filosofia. Nesta parte do livro, Nietzsche utiliza a Filosofia de Schopenhauer sem se importar muito com a demonstração de fontes, pois o ultrapassa. Schopenhauer é o exemplo de como se efetiva o ideal ascético dentro da Filosofia.

Temos então que compreender o ideal ascético, que pode ser verificado de duas maneiras por Nietzsche: como um meio para a elevação do indivíduo ou com uma maneira de justificar os débeis. Podemos caracterizar a ascese inicialmente como um exercício de negação do prazer e até mesmo de algumas necessidades que não são momentaneamente essências para o indivíduo. Por exemplo, a castidade é uma das características mais conhecidas dos hábitos ascéticos. Essa prática se justificaria tendo em vista a finalidade da busca de bens espirituais. Na primeira interpretação, podemos afirmar que um indivíduo que aspire à metas mais elevadas precisa afastar-se do desejo por pequenas satisfações. O ascético deve renunciar a elas voluntariamente e partir para a solidão do deserto (nada). Essa é uma condição para alcançar bens superiores, uma vez que: “A falta de disciplina: no futuro se necessitará de muito ascetismo para fortalecer a vontade, para renunciar voluntariamente” (FP 8 [33] 1887). Não é por desgosto dos prazeres encontrados no cotidiano¹⁶⁰ que esses espíritos mais elevados os negam (filósofos e artistas, por exemplo), mas pela meta de bens ainda mais superiores (sabedoria, obras artísticas e superações tanto físicas, quanto intelectuais etc...) (GM/GM III § 1)¹⁶¹. Essa forma de ascese se encontra inicialmente nos primeiros sacerdotes ascéticos e na filosofia.

¹⁵⁹ Conforme Janaway, Schopenhauer é considerado um verdadeiro filósofo, para Nietzsche. O autor de *O Mundo*, não é apenas um pensador ou um trabalhador filosófico aos moldes acadêmicos, mas um verdadeiro filósofo (JANAWAY, 2007, p. 174).

¹⁶⁰ Conforme Simmel, “não temos nenhum direito de interpretar de maneira eudemonista o afastamento de santos ascetas em relação às coisas da vida. Neles se realiza algo mais geral, um fenômeno básico que a metafísica da vontade pode expressar de modo incomparável se se libertar de sua união com o pessimismo: assim como o aumento da vontade de viver carece de motivos, sua diminuição também carece [...]. Essa superação da vontade, que é típica da resignação ascética, nada tem a ver com vontade fraca. Os que têm vontade fraca não carecem de objetivos: desejam muito e com violência. Falta-lhes a concentração em um fim determinado e por isso sua vontade se dispersa sem ser eficaz. A vontade do asceta, ao contrário, expressa a suprema concentração e eficácia, pois não se dirige a objetos exteriores situados na periferia do Eu. Ela toma a si mesma como objeto; não vence o mundo, vence a si mesma [...]. Schopenhauer, que conhece melhor do que ninguém esse valor, empobrece seu próprio pensamento ao querer deduzi-lo da dor e de sua supressão” (SIMMEL, 2011, p. 173).

¹⁶¹ Nessa interpretação, o ascetismo é parte de uma afirmação do homem e da vida, assim como a moral em geral (PASCHOAL, 2003, p. 151).

Em um segundo momento, a ascese é utilizada pelos débeis como meio para justificar a sua fraqueza. Eles renegam os prazeres cotidianos apenas para fundamentar as suas fraquezas como virtudes. Esses defeitos são o meio para metas presentes no além.

Na terceira dissertação *Para a Genealogia da Moral*, Nietzsche trata das formas de ascese encontradas em vários tipos: no artista, filósofo, sacerdote ascético e no cientista. Não é por mera coincidência que o autor trata primeiramente da ascese na arte, para depois adentrar na forma como se manifesta na filosofia. Como dissemos, Schopenhauer é o inimigo na terceira dissertação. Conforme Nietzsche, o significado do ideal ascético na arte não é relevante; o filósofo esclarece que, em sua posição, o artista é sempre guiado por algo, seja por um ideal ou por um mecenas. Os artistas são, para Nietzsche, uma classe totalmente dependente. Richard Wagner, antes de sua conversão ao schopenhauerianismo, entendia a música como um meio e só depois de suas leituras do filósofo pessimista é que ele começa a entender a música como a voz da coisa em si. Essa arte torna-se então a instância ascética desinteressada para encontrar a verdade. Deste modo, a música passa a ser uma forma de contemplar a coisa em si; torna-se ascética, segundo Nietzsche, pelo menos no caso de Wagner, pois isso só ocorre por meio da influência de Schopenhauer (GM/GM III § 4).

O artista não possui autonomia, pois sempre detém influências externas, na sua criação (GM/GM III § 4). Nas palavras de Nietzsche;

os artistas: eles estão longe de se colocar independentemente no mundo, e *contra* o mundo [...]. Eles sempre foram os criados de quarto de religião, uma filosofia, uma moral [...]. Ao menos necessitam sempre de uma proteção, um amparo, uma autoridade estabelecida: os artistas não se sustentam por si sós, estar só vai de encontro a seus instintos mais profundos. Foi Assim, por exemplo, que Richard Wagner tomou o filósofo Schopenhauer, quando 'o tempo era chegado' [...]. quem poderia sequer imaginar que ele teria a *coragem* para um ideal ascético, sem o amparo que a filosofia de Schopenhauer lhe ofereceu, sem a autoridade de Schopenhauer" (GM/GM III § 5).

Desta forma o artista não possui autonomia na elevação ascética.

Schopenhauer, que diferentemente da classe artística, é um filósofo, um ser independente, não precisa de um apoio (GM/GM III § 5). O autor de *Assim Falava Zaratustra* interpreta a filosofia estética do seu antigo mestre como uma ascese que Schopenhauer entende como desinteressada e que leva o indivíduo à salvação do

tormento de viver¹⁶². A ascese artística nesse contexto define-se por aquela contemplação da obra de arte que não leva em conta os interesses contidos na sua elaboração e apreciação. Schopenhauer quer, por meio da arte, livrar-se da dor inerente a todo o existir, por meio da negação do instinto sexual que a contemplação artística proporciona. Nietzsche nos chama a atenção para essa possibilidade de desligamento da vontade, por intermédio da representação artística. Conforme Nietzsche, a contemplação pode estar ligada à generalização da própria experiência sexual contida inconscientemente nela e no conseqüente afastamento da dor que tal ato proporciona. Nietzsche indica até mesmo que essa generalização ‘inconsciente’ de Schopenhauer pode ser o resultado da pré-disposição de um jovem (GM/GM III § 6).

A compaixão também pode ser pensada do seguinte modo: “Olhos por demais cruéis, tendes, para o meu gosto, e vos vejo andar ávidos de sofrendores. Não será apenas a vossa volúpia que se disfarçou e se faz chamar compaixão?” (Za/ZA Da castidade). Desse modo, a compaixão e a apreciação estética desinteressada poderiam ser reduzidas ao vício da volúpia. Pensando nos moldes da contemplação estética desinteressada de Schopenhauer, Nietzsche nos indica o significado do ideal ascético para aquele. Nietzsche oferece uma primeira resposta a essa pergunta por via da análise da Filosofia de Schopenhauer, mostrando: “aqui ao menos uma primeira indicação: ele quer *livrar-se de uma tortura*” (GM/GM III § 6). O que já é bastante interessado. Nietzsche não está criticando Schopenhauer porque este possui uma forma de apreciação artística interessada. Schopenhauer entende a verdadeira contemplação artística como desinteressada. O que Nietzsche afirma é que o desinteresse na contemplação é impossível; para o autor sempre há interesse na contemplação artística e Schopenhauer não foi sagaz o suficiente para perceber isso.

A busca de Schopenhauer (e da filosofia) pelo ideal ascético é, para Nietzsche, o movimento a caminho para o *optimum* das suas condições. A ascese é uma forma com que os filósofos saem do mundo das meras opiniões (GM/GM III §

¹⁶² A tese de Nietzsche se confirma, pois, para Schopenhauer, a contemplação é uma das maneiras de desligar a vontade, e assim o indivíduo não é mais obrigado a obedecer aos seus ditames momentaneamente. Conforme Paschoal, Schopenhauer pensaria kantianamente a estética, ou seja, como uma apreciação desinteressada, em contraposição ao modelo defendido por Stendhal, em que possui o interesse da busca pela felicidade. Contudo, conforme o comentador, Schopenhauer não consegue ser totalmente fiel à Kant, uma vez que há um interesse na contemplação, que é a busca pelo quietivo da vontade encontrado no nada. (PASCHOAL, 2003, p. 149).

7). Isso porque se trata de uma busca pela felicidade: “não falo do caminho para a ‘felicidade’, mas do caminho para o poder, para o ato, para a mais poderosa atividade, na maioria dos casos, realmente, seu caminho para a infelicidade” (GM/GM III § 7). Assim, os filósofos, quando se tornam ascéticos, estariam realizando a sua plena busca por domínio. No caso de Schopenhauer, o domínio dos seus inimigos: Hegel, as mulheres, a sensualidade, a vontade de existência e a permanência (GM/GM III § 7). A ascese é desejo de domínio e a busca pelo *optimum* das condições e, para isso, os filósofos (principalmente Schopenhauer)¹⁶³ pensam que conseguem até mesmo renunciar ao instinto sexual. Nesse sentido, é uma atividade interessada que diz até mesmo “pereça o mundo, faça-se a filosofia, faça-se o filósofo, faça-se eu!” (GM/GM III § 7).

Os filósofos pensam em si e afirmam a si quando fazem reverência ao ideal ascético. Assim sendo, Nietzsche aponta para o cuidado em chamar as disposições desse ideal (humildade, pobreza e caridade) como virtudes. Os filósofos buscam uma pobreza voluntária para se distanciar da massa; eles são humildes, não se sacrificam pela verdade, mas fazem algo por ela e, por fim, segue a castidade, porque é dessa maneira que eles afastam de si os inconvenientes do matrimônio (GM/GM III § 8). Trata-se, na realidade, do meio natural, com que os filósofos buscam a melhoria das suas condições. É seu instinto dominante que se manifesta, até mesmo na negação do instinto sexual. No caso de Schopenhauer:

interpretemos agora o caso de Schopenhauer, mencionado acima, conforme estas observações: evidentemente a visão do belo atuava nele como estímulo liberador da *força principal* de sua natureza (a força da reflexão e do olhar aprofundado); de modo que esta explodia e de imediato tomava conta da consciência. Com isso não se deve em absoluto excluir a possibilidade de que a peculiar doçura e plenitude própria do estado estético tenha origem precisamente no ingrediente “sensualidade” (assim como da mesma fonte vem o “idealismo” das moças núbéis) – de que, assim, a sensualidade não seja suspensa quando surge o estado estético, como acreditava Schopenhauer, mas apenas se transfigure e já não entre na consciência como estímulo sexual (GM/GM III § 8).

¹⁶³ “A irritação e rancor dos filósofos contra a sensualidade não é característica apenas de Schopenhauer, ele é apenas o caso mais eloquente. A afeição pelo ideal ascético é um aspecto comum aos filósofos de todos os tempos e revela algo instintivo, uma vontade de poder” (PASCHOAL, 2003, p. 150). Essa afirmação de Paschoal nos fornece uma base para afirmar que Schopenhauer é utilizado por Nietzsche como um exemplo máximo, ou melhor, uma lente de aumento em que os males da Filosofia, de sua fisiologia débil, questiona o valor da vida (NIETZSCHE AC/AC § 2). Nossa afirmação se pauta também em Janaway (2007, p. 191), pois para o comentador, os filósofos simpatizam muito mais com o tipo ascético, do que com aquele que esbanja a sensualidade.

Ao final do aforismo citado, Nietzsche dirige sua reflexão para a fisiologia da estética, apontando as debilidades encontradas em certas formas de apreciar a arte (GM/GM III § 8).

Podemos questionar ainda qual é a relação dos filósofos (incluindo Schopenhauer) com o sacerdote ascético. A resposta mais completa à pergunta sobre o significado do ideal ascético é que ele serve de apoio para a Filosofia. A tendência à resignação e à busca pela verdade se manifestam como uma batalha de aceitação destas disposições em decadência de outros estímulos. Essa luta ocorre em duas frentes: uma interna e a outra externa. Conforme Nietzsche: “todas as coisas boas foram um dia coisas ruins” (GM/GM III § 9), incluindo a atividade filosófica. A aceitação do modo de vida dos filósofos, tanto pelos membros de sua comunidade, como por seus próprios defensores, teve de utilizar-se como ponto de apoio o modo de vida ascético, já estabelecido (GM/GM III § 10). Nas palavras de Nietzsche:

de início, o espírito filosófico teve sempre de imitar e mimetizar os tipos *Já estabelecidos* do homem contemplativo, o sacerdote, o feiticeiro, o adivinho, o homem religioso, em suma, para de alguma maneira *poder existir*: por um longo tempo o ideal ascético serviu ao filósofo como forma de aparecer, como condição de existência (GM/GM III § 10).

A imitação feita pelos filósofos dos tipos ascéticos anteriores, foi o meio como a Filosofia manifesta a sua vontade de poder e que, com o tempo, tornou-se a “atitude filosófica em si” (GM/GM III § 10). A disposição ascética é a maneira como a Filosofia conseguiu subjugar a vida¹⁶⁴.

Contudo, a ascese cristã não é a progenitora de todos os modelos ascéticos (com seus defeitos e qualidades):

O ascetismo não é específico no Cristianismo: isso foi mal compreendido por Schopenhauer: Simplesmente penetra no Cristianismo: Em toda parte onde havia ascetas, inclusive no cristianismo (FP 10 [96] 1887)¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Nietzsche, ao final do aforismo 10 da terceira dissertação de *Para a Genealogia da Moral*, questiona se poderá ser possível a existência de uma Filosofia para além do ideal ascético. Afirmamos que uma visão positiva do autor sobre a Filosofia pode ser encontrada na sua concepção de filósofos do futuro, que ainda não existem e que se encontra em além do bem e do mal (JGB/BM § 2).

¹⁶⁵ Conforme Schopenhauer, o maior exemplo de renúncia está na vida dos apóstolos (SCHOPENHAUER, 2005, p. 490-491).

O ascetismo não se manifesta somente no Cristianismo, embora o ressentimento seja intrínseco à moral judaico-cristã; a ascese, em uma ordem cronológica, surge com o Judaísmo. Foram eles que inverteram a ordem (bom = nobre = poderoso = belo = feliz = caro aos deuses) para a elucidação de que somente os miseráveis são os bons (GM/GM I § 7, 8, 9, 10). Assim surge a rebelião escrava da moral, momento em que o ressentimento se torna elaborador de valorações (BM § 23). Conforme o filósofo (GM/GM I § 16) “os judeus, ao contrário, foram o povo sacerdotal do ressentimento *par excelente*”.

O Cristianismo representa um nível de abstração do ideal ascético ainda mais elevado, no entanto, ele surge do meio estabelecido pelo ascetismo judaico, que se tornou a disposição de uma classe dominante. A desnaturalização é uma condição que foi necessária para o surgimento do Cristianismo (AC/AC § 26). Mas esta religião possui um nível ainda maior de negação:

ele negou, como *cristianismo*, até a última forma de realidade, o ‘povo sagrado’, o ‘povo eleito’, a realidade *judia* mesma. Um caso de primeira ordem: o pequeno movimento rebelde, batizado com o nome de Jesus de Nazaré, é *mais uma vez* o instinto judeu – em outras palavras, o instinto sacerdotal que já não suporta o sacerdote como realidade, a invenção de uma forma ainda mais *subtraída* de existência, de uma visão ainda mais *irreal* do mundo do que a organização de uma igreja determina [...]. se não foi uma rebelião contra a Igreja judia [...]. foi uma revolta contra ‘os justos e bons’, contra ‘os santos de Israel’, contra a hierarquia da sociedade (AC/AC § 27).

Desta maneira, o surgimento do ideal de renúncia do Cristianismo possui uma História anterior a ele próprio, que Schopenhauer, sendo um autor a-histórico, não pode perceber.

O desenvolvimento do ascetismo nas religiões judaico-cristãs, evoluíram, conforme Nietzsche, a ponto de “infectar” até mesmo filósofos com o seu ideal (GM/GM P § 5). Os sacerdotes eram aqueles que não possuíam o ímpeto guerreiro, mas necessitavam causar temor, pois tinham a necessidade de ser cruéis, por isso eram inventivos, criavam valores (GM/GM III § 10). Assim, somente depois do amadurecimento do mundo interior, por meio da crueldade consigo mesmo, forma-se o sacerdote. Entendemos que o ideal não é o mesmo que a ascese, pois esta é um exercício para se atingir uma meta, e não a própria meta; o ideal ascético a própria ascese torna-se a meta do agir e não mais o meio. Afinal, o nobre também é cruel consigo mesmo; o filósofo e os primeiros ascetas afirmavam a sua vontade de

poder por intermédio do exercício ascético (GM/GM III). A crítica ao ascetismo surge para Nietzsche quando esses ideais sobrepõem-se à própria vida, quando a máxima que diz que é melhor “*querer o nada a nada querer*” (GM/GM III § 2) torna-se encarnada. Assim como na filosofia de Schopenhauer, em que a sua busca por um sentido leva a negação da vontade de vida (FP 2 [197] 1885)¹⁶⁶.

Schopenhauer é entendido por Nietzsche como o filósofo que caracteriza a “idade do animalismo” (FP 9 [178] 1887), isto porque Schopenhauer é um filósofo que coloca os afetos acima da razão (FP 9 [119] 1887), mas modifica a forma com que esses afetos predominantes são caracterizados. Em (FP 9 [74] 1887), ele define Schopenhauer como um sentimentalista, mas em (FP 9 [178] 1887) descreve-o como um defensor do animalismo, deixando o título de “Filósofo do sentimentalismo” para Rousseau. Infelizmente, Nietzsche utilizou poucas vezes esse termo em sua obra, por isso ficamos com um espaço reduzido para a especulação desse conceito. Indicamos que Nietzsche compreende Schopenhauer como o pensador que melhor demonstrou a causalidade fisiológica do homem como um animal.

Schopenhauer descreve uma imagem do homem como um ser que seria completamente determinado enquanto fenômeno. Nesse sentido, o homem é um ser como qualquer outro animal, mas com o acréscimo da consciência¹⁶⁷. Enquanto fenômeno, o ser humano não possui uma finalidade última para a sua existência imposta por um ‘sábio criador’. O conceito de animalismo aparece novamente em *Crepúsculo dos Ídolos*, obra em que o autor identifica o liberalismo¹⁶⁸ como uma forma de animalização do rebanho. Nesse sentido, o autor indica que o não confronto que ocorre quando as instituições liberais¹⁶⁹ assumem o poder surge um estado de calma próprio do animal de rebanho (GD/CI IX 38).

Esse animalismo é, segundo Nietzsche, a característica básica do século XIX. Nas palavras do filósofo:

O século XIX é o *mais animal*, mais subterrâneo, *mais feio*, mais realista, mais plebeu, e precisamente o <<melhor>>, <<mais honesto>>, mais

¹⁶⁶ Conforme Simmel, “Schopenhauer só conhece um valor: o não viver. Nietzsche também só conhece um: o Viver” (SIMMEL, 2011, p. 175).

¹⁶⁷ Segundo Roger (2013, p. 59-60) existe em Schopenhauer a Consciência do sujeito, enquanto ela percebe os objetos fenomênicos, por meio do princípio de razão suficiente. Por outra via existe também a percepção do sujeito, não de objetos, mas da própria coisa-em-si. Em relação a razão, conforme Roger (2013, p. 63) a razão funciona apenas como um meio, ao qual a vontade se objetiva.

¹⁶⁸ Não queremos abordar o conceito de liberalismo em Nietzsche. Nós citamos porque compõe o texto original.

¹⁶⁹ Nietzsche não identifica quais são estas instituições liberais (GD/CI IX § 38).

submetido à <<realidade>> de todo o tipo, *mais verdadeiro*, sem nenhuma dúvida: *mais natural*; porém débil de vontade, mas triste e de obscura concupiscência, mas fatalista. Sem respeito nem estima ante a <<razão>> nem ante <<coração>>; profundamente convencido do domínio dos apetites (Schopenhauer dizia <<vontade>>; mas nada é mais característico da sua filosofia que a falta de vontade, a absoluta negação do autêntico *querer*) incluindo a redução da moral a um instinto (<<compaixão>>) (FP 9 [178] 1887).

O “animismo” de Schopenhauer pressupõe um além-mundo, por mais que o autor afirme que toda a sua filosofia é imanente. Sua interpretação sobre o afeto compassivo é resultado de uma irrefletida aceitação do filósofo pessimista sobre os ideais morais ascéticos; somente assim se explica como um afeto negativo para a vida pode ser compreendido como algo a ser tomado em alto valor.

Nesse sentido, fica clara a oposição a Schopenhauer:

Ao redor da mesma época compreendi que meu instinto rendia ao contrário que o de Schopenhauer: A uma justificação da vida, incluindo no que ela tem de mais terrível, mais equívoco e mais mentiroso: - para ter em minhas mãos a fórmula <<dionisíaca>> (- que o <<ser-em-si-das-coisas>> tenha que ser necessariamente bom, bem-aventurado, verdadeiro, uno, contra isso a interpretação de Schopenhauer do em-si como vontade era o passo essencial: mas não sabia *divinizar* essa vontade, pois foi capturado pelo ideal moral Cristão. Schopenhauer estava a tal ponto sob a dominação dos valores cristãos que uma vez que a coisa em si não era <<Deus>>, teria que ser má, estúpida, absolutamente reprovável. Não compreendeu que pode haver infinitos modos de poder-ser-outro, incluindo-poder-ser-Deus (FP 9 [42] 1887).

Se a Vontade schopenhaueriana fosse formulada de maneira totalmente antimetafísica, então não poderia se voltar contra a vida. A filosofia de Schopenhauer só pode ser resultado da moral ascética; Schopenhauer defende, assim, uma abnegação que se estende muito além da sua fundamentação da moral. A moralidade é apenas um passo a mais para a total abnegação.

Nietzsche não aceita hipóteses sobre a origem e a fundamentação da moral, formuladas de maneira a-histórica. O método genealógico aponta para os preconceitos e para a maneira irrefletida como os filósofos de até então seguiram uma determinada moral vigente, como, por exemplo, a cristã ou a judaica; este é um dos motivos porque Nietzsche critica a filosofia moral de Schopenhauer. Para Nietzsche, deve-se primeiro questionar para quem a valorização da compaixão

possui valor, e não apenas aceitá-la imediatamente como um bem em si. Segundo a crítica à valorização deste afeto é uma das causas do niilismo e da *décadence*. Este seria mais um motivo para se esclarecer o porquê da crítica; trata-se dos efeitos nocivos da valorização da compaixão. Por fim, esclarecemos o que significa a disposição ascética para Nietzsche e qual é a sua relação com o afeto compassivo. Todos esses esclarecimentos explicam os motivos da crítica de Nietzsche a Schopenhauer. Assim, no próximo capítulo apresentaremos as formas com as quais Nietzsche acredita ter superado (ou aponta para uma possível solução) a compaixão.

3 A superação da compaixão

3.1 Zaratustra e a superação da compaixão

Neste capítulo, abordaremos as formas como Nietzsche pretende superar a compaixão. A primeira é aquela que aparece no personagem do livro *Assim falou Zaratustra*; a segunda é a da nobreza do futuro e, por fim, a superação no próprio Nietzsche.

Aqui, queremos indicar a pretensa superação da compaixão realizada pelo personagem do Zaratustra. Apontamos para a solução individual que Zaratustra buscou. Embora se trate de uma condição singular, a sua superação da compaixão possui nexos com o restante da avaliação da moral realizada por Nietzsche, pois Zaratustra é o primeiro modelo de quem supera a si mesmo ao superar a moral. Como verificamos, essa autotarefa foi uma das condições de possibilidade para que Zaratustra conseguisse aceitar o seu pensamento abismal, necessário para a suprema afirmação da vida. Isso nos mostra mais uma pista sobre a resposta da pergunta: Por que Nietzsche critica a filosofia da compaixão de Schopenhauer? A resposta que indicaremos aqui será a de que a moral da compaixão é um empecilho para que Zaratustra alcance a afirmação plena da vida. Schopenhauer e sua “filosofia da compaixão” entram de maneira metafórica na última tentação de Zaratustra.

O Zaratustra de Nietzsche não quer salvar o mundo. Nas palavras de Nietzsche em *Ecce Homo*: “precisamente o oposto do que diria em tal caso qualquer ‘sábio’, ‘santo’, ‘salvador do mundo’ ou outro *décadent*...” (EH/EH P § 4). Entendemos que a tentativa de superação da compaixão ocorre em primeiro lugar no próprio Nietzsche, pois se trata também de um problema pessoal¹⁷⁰. Isso ocorre da mesma forma com que Nietzsche se percebe como um doente que, ao entender sua doença, cura-se: “tomei a mim mesmo em mãos, curei a mim mesmo: a

¹⁷⁰

Trataremos do assunto da superação realizada pelo próprio, no ponto 3.3 deste capítulo.

condição para isso – qualquer fisiólogo admitirá – é ser no fundo sadio” (EH/EH por que sou tão sábio § 2). Mas, para a superação da compaixão e incorporação de outros temas de sua Filosofia, o autor teve que utilizar primeiramente o seu Zaratustra para testar a própria filosofia¹⁷¹. Não queremos afirmar que a superação alcançada no personagem do Zaratustra seja uma forma de solipsismo, mas apenas ressaltar o caráter singular que o problema da superação da compaixão possui. Queremos indicar aqui o caráter experimental com que Zaratustra supera a sua compaixão. E assinalar que isso ocorre de uma maneira completa na quarta parte da obra em que o personagem se livra da sua compaixão que o impedia de alcançar a suprema afirmação da vida.

Nietzsche indica a si mesmo como antípoda da *décadence* (EH/EH por que sou tão sábio § 2). No entanto, a superação da compaixão e dos instintos decadentes foi um problema árduo para o pensador. Nietzsche, em uma carta à Malwinda Von Meysebug, escrita em julho de 1883, assinala o seu problema pessoal e geral com a compaixão:

Mas o “compadecer-se” schopenhaueriano até aqui sempre causou em minha vida a maior desgraça [...]. Isso não é apenas uma fraqueza sobre a qual qualquer helenista mais exigente haveria de rir – mas é um grave perigo do ponto de vista prático. Devíamos impor nosso ideal do ser humano, e forçar e dominar aos nossos semelhantes e a nós mesmos com nosso ideal: portanto, atuar criativamente! Mas para isso é preciso controlar lindamente sua compaixão, e tratar como inimigo tudo o que contraria ao nosso ideal [...]. Está vendo como “escolho a moral”; mas chegar a essa “sabedoria” quase me custou a vida (C 404 1883)¹⁷².

A exigência de “uma filosofia encarnada” exige que a compaixão seja superada, inclusive no plano pessoal, com as dificuldades e perigos reais; é necessário que se aniquile os inimigos da vida de maneira precisa e direta.

O ideal a ser vencido, para se tornar impiedoso e cruel com os outros e consigo, exige a aniquilação da compaixão, pois:

¹⁷¹ Conforme Rubira (2010, p. 294-295), todas as obras de Nietzsche, excluindo *Assim Falou Zaratustra*, tematizam crises pessoais do filósofo a serem superadas. Na obra mencionada, Nietzsche utiliza, como recurso, o personagem Zaratustra para colocar em teste a disposição afirmativa do mesmo. Isso demonstra que o próprio filósofo ainda não estava preparado para a suprema afirmação. Depois de Zaratustra, ele coloca as suas esperanças de superação do niilismo e da moral da compaixão, não em si mesmo, mas no homem do futuro (JGB/BM § 2).

¹⁷² Citaremos as correspondências de Nietzsche da seguinte maneira: C (correspondência), seguido do seu número e, ao final, o ano. Ressaltamos que estamos utilizando a versão crítica das obras de Nietzsche editadas por G. Colli e M. Montinari, disponível online em www.nietzschesource.org.

ai, onde no mundo aconteceram maiores disparates do que entre os compassivos? E o que no mundo provocou mais sofrimentos do que os disparates dos compassivos? Ai de todos os amantes, que ainda não têm uma altura que esteja acima de sua compaixão! Assim me falou um dia o diabo: ‘também Deus tem seu inferno: é seu amor pelo homem’. E mais recentemente eu ouvi dizer esta palavra: ‘Deus está morto; de sua compaixão pelo homem Deus morreu’ (Za/ZA dos compassivos).

A compaixão provoca vergonha. Vergonha de ser subjugado pela vontade de outrem. Nesse sentido, podemos compreender o papel parcial¹⁷³ da compaixão no assassinato de Deus. Deus morre da sua compaixão pelos homens (Za/ZA Fora de serviço). Esse afeto estimula 1) a acabar com todas as dores do mundo. E por isso 2) rebaixa o homem, pois ele é humilhado por não conseguir resolver os seus problemas e se torna assim o objeto de domínio de outrem. Mas, assim como em todo o existente, também na humanidade a sua vontade de poder é necessária e deseja manifestar-se contra aquele Deus que deixa sua fraqueza exposta.

É necessário a coragem para acabar com a compaixão, pois ela é o “melhor matador: coragem também mata a compaixão. Mas compaixão é o abismo mais profundo [...]. ela mata até mesmo a morte, pois diz: “/sso era a vida? Muito bem! Mais uma vez!” (Za/ZA Da visão e do enigma § 1)¹⁷⁴. A coragem deverá ser forte o suficiente para que Zaratustra supere a compaixão e então aceite o eterno retorno¹⁷⁵. Não se trata de tarefa fácil, mas Zaratustra pensa que a superou quando afirma:

eu mesmo não me apiedasse de sua *compaixão*: da compaixão desses invejosos e lamentosos? – Se eu mesmo não suspirasse e tremesse de frio diante deles e pacientemente não me *deixasse* envolvido em sua compaixão? Eis a sábia e benevolência de minha alma, o fato de *não esconder* seu inverno e suas nevascas; de tampouco esconder suas frieiras. A solidão de um é a fuga do doente; a solidão do outro, a fuga *ante* os doentes. Que eles me ouçam tiritar e suspirar de frio, todos esses pobres e vessos malandros ao meu redor! Com esses suspiros e tremores fujo inclusive de seus aposentos aquecidos. Que eles se compadeçam e

¹⁷³ Temos consciência de que a morte de Deus é um processo complexo que leva em consideração a autossupressão da moral. Por isso, afirmamos apenas que a compaixão de Deus para com os homens, manifestada na cultura cristã, é apenas uma parte desse processo.

¹⁷⁴ Conforme Rubira, a compaixão é o abismo que Zaratustra deverá enfrentar. A coragem será a disposição necessária para superar a compaixão e aceitar a doutrina do eterno retorno do mesmo. Nas palavras do comentador, “Nietzsche indica que a coragem é capaz tanto de liquidar o ‘abismo mais profundo’ (ou seja, a compaixão), quanto de querer novamente o retorno eterno de todas as coisas” (RUBIRA, 2010, p. 254). O tema da superação da compaixão, conforme o comentador, está no núcleo da quarta parte da obra *Assim Falava Zaratustra* (RUBIRA, 2010, p. 254).

¹⁷⁵ “Ora, buscar a afirmação da vontade diante do mais problemático da existência requer um ato maior de coragem para poder aceitar o pensamento do eterno retorno do mesmo. Por essa razão, na terceira parte de *Assim Falava Zaratustra*, muito antes que o protagonista possa enfrentar o ‘pensamento abissal’, há uma ode à coragem” (RUBIRA, 2010, p. 253).

suspirem comigo por minhas frieiras: “No gelo do conhecimento ele ainda *morrerá de frio!*” – assim lamentam eles. Enquanto isso ando de pés quentes, para lá e para cá, em meu monte das oliveiras: no canto ensolarado de meu monte das oliveiras eu canto e zombo de toda a compaixão (Za/ZA no monte das oliveiras).

Esse trecho afirma que o personagem já possui a força necessária para a superação da compaixão. Contudo, afirmamos que essa superação realizada pelo personagem, ainda está por vir.

Nietzsche, no trecho sobre o convalescente, expõe sua tese sobre o eterno retorno do mesmo; doutrina essa que exige que se aceite a vida tal como ela é, com todas as suas dores e alegrias. Mas o sujeito que se apropria desse pensamento deve aceitar a existência eternamente, uma vez que, conforme a teoria de Nietzsche, todos os acontecimentos retornariam incessantemente de uma maneira infinita.

Assim, mesmo os pequenos homens que não possuem nada de grandioso, retornam, homens que se mostram em situações como, por exemplo; “quando o grande homem grita -: Logo o pequeno homem vem correndo; e tem a língua fora da boca, de concupiscência. Mas a isso ele chama de “compaixão” (Za/ZA O convalescente § 2). A compaixão e os atos dos pequenos homens também retornam. Apontamos, contudo, que esse ato de compaixão pelo ‘grande homem’ é exatamente a barreira que Zaratustra deve superar para o grande sim. Até a terceira parte da obra, Zaratustra ainda é esse compassivo, mas na quarta parte, por compaixão, ele segue atrás do grito de socorro dos grandes homens. Indicamos que superar a sua compaixão é um movimento necessário para Zaratustra quando ele aceita o eterno retorno. A coragem que enfrenta e aceita o eterno retorno deve, no caso de Zaratustra, superar a sua compaixão¹⁷⁶. A imagem do abismo possui uma grande importância na Filosofia de Nietzsche, uma vez que aceitar a vida como ela é implica a aceitação daquilo que há nela de mais problemático, incluindo o que leva para baixo e não deixa que se alcance as alturas. Como verificamos, o maior dos

¹⁷⁶ Queremos, com estas colocações, apenas indicar para a importância do tema da compaixão na Filosofia de Nietzsche. De maneira alguma afirmamos que a importância dos temas são equânimes. Apenas queremos dizer que a coragem também será necessária para a superação da compaixão. Assim, como de maneira igual ou maior será necessária para a apropriação encarnada do eterno retorno.

abismos para Zaratustra é a compaixão¹⁷⁷, disposição que, para Nietzsche, está na base do movimento democrático e do jesuitismo (JGB/BM § 206).

A filosofia de Nietzsche se opõe de maneira radical à de Schopenhauer. A crítica madura do autor do *Zaratustra* ocorre, em um primeiro momento, como uma descrição dos malefícios que os afetos de altruísmo e compaixão imprimem no espírito humano, por levar à decadência e ao niilismo. Em um segundo momento, ocorre a tentativa de superação da compaixão, que é um problema para a suprema afirmação. Mas o desafio é posto por Schopenhauer/profeta do mau agouro¹⁷⁸:

“Ó profeta de mau agouro”, disse finalmente Zaratustra, “esse é um grito de socorro e o grito de um homem que pode muito bem estar vindo de um negro mar. Mas que me importa a miséria humana! O derradeiro pecado que me foi reservado, sabes como se chama?” “*compaixão!*”, respondeu o adivinho do fundo de seu coração transbordante e erguendo ambas as mãos” (Za/ZA O grito de socorro).

Indicamos que Schopenhauer é esse profeta que impõe a Zaratustra a sua tarefa, a superação da compaixão. Isto porque esse profeta possui pontos em comum com Schopenhauer, como, por exemplo, a opinião niilista, proferida pelo adivinho (Schopenhauer), de que “nada vale a pena”. Contudo, o personagem do Zaratustra mostra, no parágrafo intitulado o grito de socorro, que está à procura de um tipo que supere as capacidades humanas. Assim, na realidade, ele não irá descer sua montanha por compaixão, mas para buscar esse indivíduo superior. Indicamos que o personagem, nesse momento da obra, ainda é afetado por sua compaixão. Não se trata da compaixão pelos miseráveis, mas a compaixão pelos homens superiores.

Zaratustra desce o monte em busca do grito de socorro do homem superior e encontra vários personagens, além do próprio profeta do mau agouro. Aparecem, por exemplo, os reis da direita e da esquerda, que surgem junto com o asno, também o consciencioso, com quem Zaratustra expressa a sua compaixão, uma vez

¹⁷⁷ “O último abismo’ de Zaratustra era justamente o da compaixão (pelo ‘homem superior’), então é evidente que a ‘contrapartida ao jesuitismo’ dá-se por meio do pensamento do eterno retorno, que se oferece como o ‘mais pesado dos pesos’, impondo-se como a mais alta medida de valor após a ‘morte de Deus’, ou seja, como o antídoto para a época de ‘um perigo supremo’ – a do advento do niilismo” (RUBIRA, 2010, p. 269). Afirmamos também que a compaixão é o problema principal da quarta parte do livro (JULIANO, 2007, p. 93).

¹⁷⁸ Conforme Machado, “o niilismo passivo, representado no *Zaratustra* pelo adivinho, personagem inspirado em Schopenhauer, que não tendo mais esperança em Deus e não acreditando mais em progresso humano, cansa-se, decepciona-se e lamenta-se pelo fato de o homem não ter dado certo” (MACHADO, 1997, p. 130-131). Indicamos que o adivinho *der Wahrsager* é o profeta a quem nos referimos, a diferença está unicamente na tradução utilizada por nós e pelo comentador.

que o encontra ferido e não quer que se passe mal algum a ninguém que esteja no seu reino (Za/ZA a sanguessuga). Conforme Zaratustra avança, surgem mais personagens, como o encantador, o último Papa, o homem mais feio, o mendigo voluntário e a sua própria sombra. Zaratustra demonstra sua compaixão a esses homens pensando que era neles que se manifestava o grito de socorro do homem superior. Mas ao observar a fraqueza que esses tipos possuem sob várias perspectivas, conclui que não são eles que conseguirão atingir a superioridade de pulsões afirmativas visadas no *Übermensch*¹⁷⁹. Por isso, continua sua busca do grito de socorro desse homem superior.

No encontro com o último Papa, por exemplo, este dirige a palavra a Zaratustra do seguinte modo: “eu buscava o último homem piedoso [...]. O mais piedoso de todos aqueles que não acreditam em Deus – que eu buscaria Zaratustra!” (Za/ZA fora de serviço). O interlocutor, por causa da morte de Deus, busca consolo e compaixão em seu último refúgio: Zaratustra. Zaratustra questiona o último Papa sobre a causa da morte de Deus: “É verdade o que diz, que a compaixão o sufocou, - que ele viu o *homem* pendurado na cruz e não suportou, que o amor ao homem veio a ser seu inferno e afinal sua morte?” (Za/ZA fora de serviço). Zaratustra possui o conhecimento dos malefícios da compaixão, e até mesmo aponta para o amolecimento que essa disposição traz (Za/ZA fora de serviço), contudo, apontamos que Zaratustra ainda é, neste momento, um compassivo¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Temos consciência de que existem divergências entre comentadores e tradutores da obra de Nietzsche sobre o termo ‘*Übermensch*’, traduzindo-o ora como ‘super-homem’ (MACHADO, 1997, p. 47), ora como ‘além-do-homem’, empregado, por exemplo, na tradução de Rubens Torres Filho (NIETZSCHE, 1983). Para explanarmos o conceito, ficamos em concordância com Wotling: “Embora o termo além-do-homem sublinhe fortemente a ideia de superação, essa superação não é a do homem em geral e menos ainda da essência do homem, noção totalmente destruída de sentido no universo de pensamento nietzschiano, e sim do tipo de vida humana predominante na cultura europeia contemporânea, ascética e vítima do niilismo na sua forma mais acentuada” (WOTLING, 2011, p. 12). Conforme Simmel, “superar o homem é intensificar o que há de positivo nele. Em Schopenhauer o homem deve ser superado; em Nietzsche, ele é o que supera” (SIMMEL, 2011, p. 190). O homem deve ser superado, em Schopenhauer, para que a diferença entre os indivíduos seja desnivelada (SIMMEL, 2011, p. 191). Conforme Wotling a “superação não é a do homem em geral e menos ainda da essência do homem, noção totalmente destituída de sentido no universo de pensamento nietzschiano, e sim do tipo de vida humana predominante na cultura europeia contemporânea, ascética e vítima do niilismo na sua forma mais acentuada” (WOTLING, 2011, p. 12).

¹⁸⁰ “depois de ser tentado pelo adivinho a sentir compaixão pelos “homens superiores”, como diz *Ecce Homo*, Zaratustra vence a tentação reafirmando o eterno retorno e a inocência do devir [...]. Se há diferença com relação ao início do livro, quando Zaratustra vai procurar os homens na praça do mercado e experimenta um fracasso pedagógico, ou com relação ao início da segunda parte, quando volta para os discípulos e acaba perdendo a esperança que neles depositara, é que agora ele não sente mais compaixão, nem mesmo pelos homens superiores, os melhores de seu tempo, que afinal

Outro exemplo é o diálogo com o homem mais feio, onde podemos inferir importantes definições sobre a compaixão de Zaratustra. Ao encontrar-se com o homem mais feio, este profere um desafio para Zaratustra: “o que é a vingança contra a testemunha?” Assim, Zaratustra descobre a identidade do homem mais feio, ele é o assassino de Deus. Vingam-se por ser uma testemunha de todos os atos humanos. Mas não é somente a onipresença divina que está em jogo, pois, além de onipresente, esse Deus é altamente compassivo, não respeita o que há de terrível na humanidade. Com isso, é lançada a grande vergonha do homem e Deus teve de morrer. Zaratustra, ao se envergonhar da feiúra do homem mais feio, honrou a forma como ele é e como aceita a sua condição, repudia a compaixão e esmolas (Za/ZA O mais feio dos homens).

No entanto, assim como Zaratustra resolve o enigma do homem mais feio, este também resolve o enigma de Zaratustra. Depois de proferir o enigma do homem mais feio, Zaratustra estremece “a compaixão o assaltou” (Za/ZA O mais feio dos homens). Zaratustra se compadece momentaneamente pelo seu interlocutor, mas se recupera. O homem mais feio adivinha que a compaixão ‘derrubou Zaratustra, mas o louva por tê-la superado: “adivinhei qual machado te derrubou: Salve Zaratustra, que estás novamente em pé! [...]. Qualquer outro me teria lançado sua esmola, sua compaixão [...]. sou *rico* demais para isso” (Za/ZA O mais feio dos homens). Zaratustra, ao se recuperar, deixa de se compadecer pelo homem mais feio e o contempla tal como ele é, e isso honra o seu interlocutor. Zaratustra possui a consciência sobre os malefícios da compaixão, e é o primeiro a ver esses danos. Mas o homem mais feio aconselha: “acautela-te também da *tua* compaixão!” (Za/ZA o mais feio dos homens). Essa compaixão é aquela que se dirige aos homens superiores. Tamanho foi o impacto do discurso do homem mais feio, que Zaratustra pensou até mesmo que seria ele o homem superior que procurava, mas o grande desprezo, apesar de ser louvável por não desejar a compaixão alheia, ainda é algo que deve ser superado. Não é o homem mais feio o *Übermensch*, e nem mesmo Zaratustra, que não superou completamente a sua compaixão neste momento da obra (Za/ZA o mais feio dos homens).

se revelam sem tão grandes, nem tão fortes. “Zaratustra amadureceu”, diz “O sinal”, último capítulo do livro. Por quê? Porque agora sua força é dada por seu pensamento abissal: o pensamento trágico do eterno retorno” (MACHADO, 1997, p. 153).

Nietzsche testa Zaratustra, em sua afirmação. Aceitar a vida é desejar nela tudo o que há de glorioso, como o que há de terrível, mesmo que isso se repita infinitamente. Mais adiante, na narrativa, Zaratustra, após retornar a sua caverna, surpreende-se ao ouvir do homem mais feio uma perfeita recitação da sua doutrina do eterno retorno do mesmo (Za/ZA O canto ébrio § 1)¹⁸¹.

A filosofia de Nietzsche é experimental¹⁸². Para o filósofo, não basta a formulação de uma teoria, perfeitamente encadeada conceitualmente, é necessário viver o próprio pensamento. Para Zaratustra, a dificuldade de incorporação de seu pensamento abismal está na barreira em superar a compaixão pelos homens superiores. Zaratustra é o exemplo de alguém que superou a moral vigente: “A autossuperação da moral pela veracidade, a autossuperação do moralista em seu contrário – *em mim* – isto significa em minha boca o nome Zaratustra” (EH/EH por que sou um destino § 3). Nietzsche inicialmente pensou em matar Zaratustra, afogá-lo em sua compaixão¹⁸³. Mas resolveu testar Zaratustra no seu último pecado, o da compaixão (FP 22 [13] 1888). Assim, Zaratustra torna-se o modelo do primeiro indivíduo que conseguiu superar a si mesmo e tornar-se o que é, superando a moral.

Zaratustra deve superar a compaixão pelos homens superiores porque eles são meios e não fins:

Sois apenas pontes: que outros mais altos possam passar por vós!
Vós significais degraus: portanto, não vos zangueis com aquele que por sobre vós galga *sua* altitude!
De vossa semente pode também um dia crescer-me um filho genuíno e herdeiro consumado: mas isso está longe. Vós próprios não sois aqueles a quem compete herdar meus bens e nome.

¹⁸¹ Conforme Julião, neste ponto está clara a necessidade de Nietzsche de tornar a sua doutrina pública. Não se trata, portanto, de um solipismo. No entanto, o pensamento de Nietzsche forma-se conforme a experimentação, ou seja, é de maneira individual e com dificuldades específicas para interiorizar essa doutrina. (JULIAO, 2007, p. 102).

¹⁸² “Em Nietzsche, o tema da superação tem um duplo significado; ele aparece, primeiro, como no uso da expressão ‘superação da metafísica’, a qual tem um sentido mais histórico, filogenético, e implica uma crítica, ou uma oposição à tradição do pensamento ocidental; e, também — como consequência do primeiro —, aparece no sentido de uma transposição de obstáculos num processo performático pedagógico [...], com uma conotação mais existencial, ontogenética, que implica uma oposição ao princípio de conservação como sendo a meta da existência. Concebido dessa forma, o princípio de superação funciona como um ensinamento que educa o indivíduo como chegar a ser o que se é” (JULIÃO, 2007, p. 80).

¹⁸³ Conforme Julião, Nietzsche mudou de ideia ao definir a quarta parte do livro, em uma posição estratégica, ligando todas as demais. Expõe o momento experimental em que Zaratustra deve superar o seu maior abismo. Assim, o filósofo deixa de lado uma trajetória linear na obra para adotar um formato circular, em que uma vez lida a última parte, deve-se ler o prefácio novamente, como conclusão (JULIÃO, 2007, p. 92).

Não é por vós que espero aqui nestas montanhas, não é convosco que posso descer pela última vez. Como presságio apenas viestes a mim, de que mais altos já estão a caminho para vir a mim — *não* os homens da grande aspiração, do grande nojo, do grande fastio, e aquilo que vós denominais o remanescente de Deus.

- Não! Não! Três vezes Não! Por *outros* espero eu, aqui nestas montanhas, e sem eles não quero arredar o pé daqui.

- por mais altos, mais fortes, mais triunfantes, mais bem humorados, por aqueles que são construídos a esquadro de corpo e alma: *Leões risonhos* hão de vir! (Za/ZA a saudação).

Zaratustra está em busca da superação dos limites humanos, na mais alta expressão da vontade de poder na figura do *Übermensch*. Os homens superiores possuem características demasiadas humanas, portanto, eles não representam o ideal do *Übermensch*.

Zaratustra supera completamente sua compaixão pelos homens superiores no último trecho da obra, intitulado o sinal. Narra-se, nessa parte da obra, a chegada de um leão que ataca os homens superiores, e Zaratustra, em resposta, nada faz, pois superou a sua compaixão e a moral vigente. Nas palavras de Nietzsche: “*Compaixão! Compaixão pelo homem superior!*”, exclamou, e seu semblante converteu-se em bronze. “Pois muito bem! *Isso – já teve o seu tempo!*” (Za/ZA o sinal). Superando a sua compaixão, Zaratustra eleva-se da moral, e alcança a suprema afirmação.

Zaratustra é um exemplo de superação, um experimento bem sucedido, mas salientamos que, na obra *Assim falou Zaratustra*, Nietzsche ainda não está operando com o método genealógico. Portanto, Zaratustra não é um tipo genealógico, que realizará a tarefa de superação da moral por meio de uma nova maneira de valorar¹⁸⁴. Torna-se necessário uma nova experimentação, realizada a partir da possibilidade de surgimento de uma nova nobreza. Indicamos, no entanto, que há um vínculo entre Zaratustra e essa nova nobreza, pois ele é o seu anunciador (Za/ZA De velhas e novas tábuas § 10).

3.2 A nobreza e a compaixão

¹⁸⁴ Zaratustra não realiza a tarefa de transvaloração da moral. Conforme Nietzsche, “igual ao sol quer também Zaratustra sucumbir: agora ele se senta aqui e espera, com velhas tábuas quebradas ao seu redor, e também novas tábuas – escritas pela metade” (Za/ZA Das velhas e novas tábuas § 3).

Nietzsche descreve o tipo nobre, em *Para Além do Bem e do Mal* e na obra *Para a Genealogia da Moral*¹⁸⁵, como antípoda dos valores decadentes. Mas, para se manter nobre, este deve manter-se conforme o “*Pathos da distância*”¹⁸⁶. Somente assim ele poderá interiorizar esse *Pathos* e alcançar um nível ainda maior de nobreza, diferenciando sua parte que manda da que obedece. Conforme Nietzsche, “Deste *pathos da distância* é que eles [os nobres, os fortes] tomaram para si o direito de criar valores, de cunhar nomes dos valores: que lhes importava a utilidade!” (GM/GM I § 2). Assim desenvolvem as suas virtudes, as quais são diferentes das virtudes da plebe, e, por isso, é necessária a distância. Essa distância é necessária tanto física quanto espiritualmente: “sem o *pathos da distância* [...], não poderia nascer aquele outros *pathos* ainda mais misterioso, o desejo de sempre aumentar a distância no interior de cada alma [...], em suma, a elevação do tipo ‘homem’ (JGB/BM § 257). É justamente esse tipo nobre, afirmativo e criativo que aceita a vida sem incorporar afetos negativos como o da compaixão¹⁸⁷.”

Existe uma possibilidade de a compaixão existir para o nobre. Para Nietzsche:

Mais que tido, porém, uma moral de dominantes é alheia e penosa ao gosto presente, no rigor de seu princípio fundamental, de que somente para com seu igual se tem deveres; de que, para com os seres de categoria inferior, para com tudo o que é alheio, se pode agir ao bel-prazer ou “como o coração quiser” e, em todo o caso, “para além de bem e mal” -: aqui pode entrar compaixão, e coisas semelhantes. A aptidão e o dever de longa gratidão e longa vingança – ambas somente entre semelhantes -, a finura na represália, o refinamento conceitual na amizade, uma certa necessidade de ter inimigos (como para que servirem de valas de desejos para as emoções de inveja, agressividade, petulância – no fundo, para poder ser *amigos* bem): tudo isso são sinais típicos da moral nobre (JGB/BM § 260).

¹⁸⁵ “Na breve análise comparada das diversas morais que de fato existiram, Nietzsche julga encontrar na história exemplos do tipo de moral, ou seja, da configuração da vontade de poder da vida ascendente na moral. É o caso da nobreza grega, dos heróis homéricos, das nobrezas *viking*, japonesa, romana, francesa. Não há uma construção unívoca do tipo nobre. Por vezes, as nobrezas citadas parecem ser exemplificadas da tipologia, de modo que ela pudesse ser exaurida num quadro histórico passado, ou passível de repetição num futuro. Entretanto, em outros momentos, são construídos tipos ideais, que possuem um caráter indefinido, entre individualidades históricas e constructos universais, fora do tempo histórico” (ARALDI, 2012, p. 173). Apontamos que as nobrezas do passado e as idealizadas são exaltadas por Nietzsche pelo fato de que são ambas afirmativas. Apontamos também que a necessidade de idealização futura ocorre pelo fato de que para o Nietzsche tardio, nenhuma dessas nobrezas do passado poderá voltar a existir. Devido a isso, o filósofo deposita a sua esperança de um novo tipo genealógico afirmativo, ainda não existente.

¹⁸⁶ *Pathos* em grego significa paixão. Nietzsche define o *Pathos da distância* como um sentimento de oposição sobre tudo o que é inferior. A nobreza, por ser aquela que primeiramente cria os valores, possui esse sentimento. Nas palavras do filósofo, “desse *pathos da distância* é que tomaram para si o direito de criar valores, de cunhar valores: que lhes importava a utilidade!” (GM/GM I § 2).

¹⁸⁷ A compaixão possui um efeito depressivo (AC/AC § 7).

Existe uma necessidade de hierarquia para o tipo nobre. Ele deve manter o *pathos da* distância em relação a tudo o que é *décadence*. Essa compaixão e vingança do nobre devem ser apuradas. É com os seus iguais que tem responsabilidade¹⁸⁸. Ao contrário de Schopenhauer, que afirma que todo amor é compaixão (SCHOPENHAUER, 2005, p. 476)¹⁸⁹ - e que isso gera o ato moral responsável (em um sentido global) -, em Nietzsche, a responsabilidade¹⁹⁰ para com os demais é descrita na nova nobreza apenas em relação aos seus iguais. Apenas com aqueles com que se pode simpatizar. Essa responsabilidade não entra em conflito com as características afirmativas da nobreza, descritas por Nietzsche¹⁹¹. Contudo, para averiguarmos como a compaixão atua no nobre, precisamos investigar como Nietzsche entende a causalidade do agir.

A moral de Schopenhauer leva em conta a dor como causa do agir. Nietzsche descreve a causalidade pessimista no agir como que ligada às metas da felicidade própria ou alheia; desse modo as ações sempre procuram um desses resultados. Sendo que aquelas que possuem a meta na satisfação própria são egoístas e as que têm como finalidade o benefício alheio são altruístas. Esse modelo de

¹⁸⁸ Conforme Oliveira, é na amizade que existe o compartilhamento da alegria entre os indivíduos iguais superiores. O comentador chama esse estado de uma “ética da amizade” que, em Nietzsche, se sobrepõem a ética da compaixão de Schopenhauer, que leva em conta apenas o compartilhamento da alegria (OLIVEIRA, 2011, p. 136-137). Não concordamos com o comentador, por que essa ideia de compartilhamento, apenas da alegria, parece-nos influenciada demasiadamente por Deleuze.

¹⁸⁹ De acordo com Simmel, “a redução dos valores pessoais a uma instância metafísica que só conhece prazer e dor – de fato, só dor – culmina na afirmação de que todo amor é compaixão. Como a substância da vida dos Seres é a dor, atos de amor só podem ser a mitigação das dores dos outros” (SIMMEL, 2011, p. 153). Conforme Wotling, Nietzsche “recusa do mesmo modo as doutrinas, a de Schopenhauer em primeiro lugar, que pretendem julgar o valor da vida a partir de sua avaliação em termos de sofrimento” (WOTLING, 2011, p. 52).

¹⁹⁰ Aqui, vamos nos ater a chamar à ‘responsabilidade’ dos nobres com os seus pares de responsabilidade moral. Temos consciência de que Nietzsche não critica todas as morais, mas apenas uma e que a nobreza do futuro possui um grande papel sobre a transvaloração dos valores. No entanto, o nosso problema é a compreensão do por que Nietzsche critica Schopenhauer no seu projeto de avaliação das morais, ou seja, qual é a negatividade da moral de Schopenhauer, diante da nova valorização que vira. Não estamos preocupados em definir, por exemplo, que moral futura é essa. Apenas iremos citar algumas de suas características básicas mostrando porque elas são incompatíveis com a moral de Schopenhauer. Citamos dois exemplos de comentadores de Nietzsche sobre essa nova moralidade: por um lado temos o modelo de uma “ética da amizade” em Nietzsche, proposta por Oliveira, e de outro temos a proposta de uma “ética do amor-*fatí*”, defendida por Azeredo. Analisar essas posições exaustivamente não é a nossa proposta.

¹⁹¹ As virtudes dessa nobreza e a sua responsabilidade serão tratadas em 4.3. Aqui, basta-nos apontar para o que essa nobreza não é. A compaixão dessa nobreza não se direciona aos malogrados, mas aos seus pares iguais. Zaratustra inclusive deixa de compadecer pelos homens superiores, em parte por que eles não possuem igualdade com ele.

motivação é identificado por Nietzsche como decorrente de Schopenhauer¹⁹² (FP 22 [17] 1888). Para Nietzsche, essas ações podem ser reduzidas a manifestações da vontade de poder. Indicamos assim a posição cética do autor em relação a ações desinteressadas que possuem ênfase apenas no bem de outrem. Contudo, esse é um recurso utilizado por Nietzsche para sintetizar todas as metas das ações. Sendo que a finalidade das ações não possui uma firme causalidade no modelo dor (causa) - prazer (meta) (FP 13 22 [17] 1888).

A interpretação pessimista do agir de Schopenhauer sugere que essa prática possui como meta de todas as ações, a felicidade, seja ela própria ou alheia. Disso resulta que, necessariamente, a insatisfação é a causa motora do agir, uma vez que o estado atual do indivíduo é sempre insatisfatório, e, por causa disso, a busca pela felicidade é constante. Essa é a tese pessimista de que o desprazer é a causa de toda ação: de um lado, a causa “insatisfação” e, no outro extremo, a meta “felicidade” (FP 13 22 [17] 1888). Isso aparece na moral de Schopenhauer, pois a dor compartilhada, ou seja, a insatisfação, é o que move para a ação moral.

Nietzsche possui, por sua vez, uma interpretação completamente diferente da causalidade motivacional das ações:

Minha teoria: prazer, desprazer, “vontade”, “fim”, não são senão meros fenômenos concomitantes, - nunca são causas. Toda a pretendida causalidade “espiritual” é uma ficção (FP 22 [17] 1888).

A ligação entre a insatisfação e a felicidade só poderia ser correta se houvesse uma vontade intencional no próprio indivíduo, pois teria que existir um ser consciente de si que identifica a dor, conheça e manifeste intencionalmente a sua vontade de se livrar dela. Deste modo, as causas do agir são reduzidas apenas a uma, o que seria um exagero afirmar que o sujeito sempre irá querer se livrar da dor.

Segundo Nietzsche, a vontade individual “espiritual” jamais poderia, por si só, engendrar o seu querer. Ela seria também movida pelos motivos que atuam sobre ela e que são abstraídos pelo agente, como se fossem parte no seu agir consciente. Para conhecermos a nossa vontade, teríamos que conhecer todo o movimento

¹⁹² Nessas páginas, Schopenhauer esquematiza a sua teoria geral da motivação do agir. O nosso objeto de estudo é o agir humano. Não queremos que a causalidade desse agir seja interpretada como igual à necessidade mecânica. A causalidade motivacional do agir é somada ao fator da abstração provida do entendimento humano, pela cultura e não somente com puros impulsos (SCHOPENHAUER, 2001, p. 132–133).

pulsional e histórico de abstrações exteriores e interiores do indivíduo que interagem para tomar a forma singular da sua vontade. Para Schopenhauer, na tentativa de autoconhecimento, o indivíduo tem acesso à própria Vontade que constitui todos os seres. Para ele, ainda, é possível, pois a Vontade é algo simples, que pode ser intuído. Não se trata de exigir que Schopenhauer faça uma defesa assídua do indivíduo completamente autônomo, pois há, para ele, uma Vontade metafísica que move o mundo. Mas, a ênfase é que essa Vontade pode ser conhecida como algo simples, e podemos resumir toda a sua manifestação no agir do sujeito que procura sempre afastar-se da dor. Para Nietzsche, esse conhecimento é impossível (JGB/BM § 19).

É a <<vontade de poder>> uma espécie de <<vontade>> ou é idêntica ao conceito de <<vontade>>? Significa o mesmo que apetecer? Ou que ordenar?

É a <<vontade>> a qual Schopenhauer opina que é o <<em si das coisas>>?

: Minha tese é: que a *vontade* da psicologia que é sabido até agora é uma generalização injustificada, que essa vontade *não existe em absoluto*, que em muitas formas, se há *suprimido* o caráter da vontade ao *subtrair-se* o conteúdo, ao ponto em que se dirige

: Este é o caso em *Schopenhauer*: é uma mera palavra vazia aquela que se chama <<vontade>>. Todavia menos se trata de uma <<vontade de viver>>: Pois a vida é meramente um *caso particular* da vontade de poder, - é eternamente arbitrário afirmar que tudo aspire a dar um salto a esta forma de vontade de poder (FP 14 [121] 1888).

De qualquer maneira, fazer a ligação entre essas motivações e a sua finalidade, diante da quantidade de elementos excluídos nesta análise, pressupõe a generalização da vontade consciente como ordenadora da ação. Isto porque, para Schopenhauer, podemos conhecer completamente a vontade. É como se toda a pré-história de afetos, pulsões geradas e herdadas fossem omitidas para dar espaço apenas para a causalidade presente na consciência. Como se a alma possuísse pleno saber do seu querer e liberdade da sua vontade (FP 22 [17] 1888). Desse modo, a causalidade entre dor, de um lado, e, de outro, a felicidade, é apenas ilusória e generalista.

A crítica à teoria da causalidade motivacional pessimista possui outro registro: o de crítica aos valores morais presentes na abordagem de Schopenhauer. Por exemplo, na exaltação das ações altruístas, para Nietzsche, não há em absoluto ações não egoísta. No fragmento 22, [18] de 1888, Nietzsche dá maiores esclarecimentos sobre a sua posição cética em relação aos atos desinteressados.

Isso leva conseqüentemente à conclusão reducionista de que todas as ações têm sempre a sua finalidade na busca pela felicidade própria. Na relação divisória entre ações egoístas e não egoístas, proposta por Schopenhauer, Nietzsche assevera que as últimas estão ligadas ao seu instinto de autoconservação. Deste modo, para Nietzsche, não existem ações não egoístas. As ações egoístas carecem dessa organização em prol da autoconservação, pois vão para além disso. As ações egoístas são aquelas que mantêm a tensão, força, saúde e vitalidade demonstradas justamente no exercício dessa tensão (FP 22 [18] 1888).

Nietzsche crítica o objetivo estipulado por algumas tradições filosóficas (não identificadas)¹⁹³ como sendo a prescrição correta para o agir:

Seja Hedonismo, seja pessimismo, Utilitarismo ou eudemonismo: todos esses modos de pensar que medem o valor das coisas conforme o *prazer* e a *dor*, isto é, conforme estados concomitantes e dados secundários, são filosofias de fachada (JGB/BM § 225)¹⁹⁴.

A interpretação moral de que a dor é ruim e de que o prazer é bom traz problemas internos à própria teoria da causalidade dessas tradições, pois nada garante que o indivíduo esteja sempre em busca da felicidade ou mesmo que deva buscá-la.

Em relação à valoração pessimista, comenta Nietzsche:

A “negação da vida” como meta da vida, como meta da evolução, a existência como grande estupidez: uma *interpretação delirante* deste tipo e só engendrar e *medir* a vida com fatores da *consciência* (prazer e desprazer, bem e mal) (FP 10 [137] 1887).

A vida não pode ser avaliada por critérios de consciência que se resumam a prazer e dor. Isso porque, para Nietzsche, a vontade de viver/vontade de poder está em um nível mais básico do que aquilo que pode ser perceptível na consciência do agente que “o mundo visto de dentro, o mundo determinado e designado por seu “caráter inteligível” – seria justamente “vontade de potência”, e nada além disso” (JGB/BM § 36). Uma vez que a felicidade nunca é alcançada, conforme a leitura pessimista, define-se então uma nova meta: a da negação de todo estímulo. Não é possível para o pessimista querer a dor¹⁹⁵. Sendo a alegria algo impossível, o que

¹⁹³ Provavelmente o platonismo, kantismo, utilitarismo e principalmente o idealismo alemão.

¹⁹⁴ SIMMEL (2011, p. 81).

¹⁹⁵ Embora para Schopenhauer a dor seja positiva, pois leva a negação do querer.

resta é a vontade de nada. Ainda que a meta possa mudar, a causa do agir é a dor, que é tomada como algo maléfico e que deve ser sempre erradicada, pois inflige dor a outrem sendo mau.

Nietzsche faz uma exaltação do egoísmo em detrimento do altruísmo. Não existiria nenhuma ação não egoísta, pois sempre haveria o interesse de autofruição contidos nas ações; porém, Nietzsche expõe uma nova perspectiva nos fragmentos póstumos:

Tese: Não há, em absoluto, nenhuma ação não egoísta
 : tampouco há nenhum agir egoísta
 : A felicidade não é nunca o fim do agir, o desprazer não é nunca sua causa
 (-Por muito grande que fosse o *desprazer*: se o mecanismo não estiver livre, não haveria nenhuma ação.
Prazer e desprazer não são *causas*, apenas põem algo em movimento, - O acompanham (FP 22 [19] 1888).

Contudo, indicamos que Nietzsche suspende o egoísmo apenas no contexto da sua crítica à motivação pessimista do agir (FP 22 [19] 1888). Em *Além do Bem e do Mal* e em *Crepúsculo dos Ídolos* - obra do mesmo período dos fragmentos citados - Nietzsche assinala para uma exaltação do egoísmo. Por exemplo, na afirmação: “o egoísmo é da essência de uma alma nobre” (JGB/BM § 265). O egoísmo aqui criticado é aquele do pensamento de Schopenhauer, que está anexado à necessidade de afastar a dor. Nietzsche descarta a relação entre o prazer e a dor para indicar a dinâmica da vontade de poder. Temos que compreender aqui o indivíduo e suas disposições como sendo o resultado de um processo. O egoísmo do nobre, enquanto manifestação da vontade de poder, não quer afastar a dor, mas manifestar seu desejo de domínio, em cujo movimento ele, inclusive, aceita a dor. Esse desejo de domínio também está presente na ação altruísta, porém, a diferença real entre ambos é a sua intensidade. Na ação altruísta o que se manifesta é a vontade de poder enquanto conservação. Deste modo, Nietzsche se refere a algumas diferenças quanto à intensidade da vontade de poder em ambos os tipos:

O que é bom? – Tudo o que eleva o sentimento de poder, a vontade de poder, o próprio poder no homem.
 O que é mau? – Tudo o que vem da fraqueza.
 O que é felicidade? – O sentimento de que o poder *cresce*, de que uma resistência é superada.

Não a satisfação, mas mais poder; sobretudo *não* a paz, mas a guerra; *não* a virtude, mas a capacidade (virtude à maneira da Renascença, *virtù*, virtude isenta de moralina).

Os fracos e malogrados devem perecer: primeiro princípio de *nosso* amor aos homens. E deve-se ajudá-los nisso.

O que é mais nocivo que qualquer vício? – A ativa compaixão por todos os malogrados e fracos – o cristianismo... (AC/AC § 2).

Existe uma simplificação exagerada em Schopenhauer. Nietzsche critica a fé na existência de uma unidade. Nas palavras de Nietzsche “O ser humano aspira à *felicidade*: Mas neste sentido não há nenhuma unidade ‘que aspire’” (FP 22 [20] 1888). Entendemos que, quando se trata de liberdade do mecanismo, Nietzsche quer dizer que esta não deve estar sob a influência de outras causas. Existem outras causas para o agir, além da dor, pois se ela fosse a única força motriz do obrar, a questão a ser debatida seria somente a quantidade de força necessária para mover uma peça. O próprio asceta é um exemplo paradoxal de indivíduo que, graças a sua paz alcançada, não é mais abalado pelo tormento, nenhuma dor o atinge.

A felicidade como meta e a insatisfação como causa só possuem essa relação quando há uma unidade em que elas se manifestam. O que acontece no agir é a descarga de força que se desencadeia por um estímulo. Insatisfação e felicidade não são necessárias, mas podem ser reduzidas a relações de forças. Portanto, não é o desprazer o pressuposto de toda a atividade. O desprazer trata-se apenas de um grande estímulo que causa uma tensão (FP 22 [20] 1888). Nas palavras do autor “Contra a teoria *pessimista*, como se todo o agir tende-se a um querer liberar-se de uma *insatisfação*, como se o prazer em si fosse à meta de qualquer agir” (FP 22 [20] 1888).

Devemos, portanto, nos referir a fenômenos decadentes e a outro tipo de fenômeno (que se manifesta no indivíduo) que mantém a tensão necessária para a vida¹⁹⁶. A atividade altruísta, tomada como própria do agente não deixa que ele próprio tenha claro que o seu agir está em função de si mesmo.

Concluimos que Nietzsche supera a noção de indivíduo livre e autônomo para enfatizar a ideia de causalidade da vontade de poder durante a elaboração das maneiras de valorar. O comportamento livre do excesso de moralidade é o resultado

¹⁹⁶ A vida não é compreendida por Nietzsche como uma supervalorização da mecânica materialista externa do mundo: “A vida *não* é adaptação das condições internas às condições externas, mas vontade de poder que, de dentro, submete a si e incorpora a si uma parcela cada vez maior do ‘exterior’” (FP 7 [9] 1886).

de um processo complexo, que leva em conta a cultura¹⁹⁷, condição de vida e disposição afetiva. O indivíduo egoísta e nobre não adquire esse ânimo por si, mas graças a sua configuração de pulsões, que possui toda uma história anterior, em que se fundamenta. Conforme Nietzsche:

Valor natural do egoísmo. – O egoísmo vale tanto quanto vale fisiologicamente aquele que o tem: pode valer muito, e pode carecer de valor e ser desprezível. Cada indivíduo pode ser examinado para ver se representa a linha ascendente ou a linha descendente da vida. Decidindo a respeito disso, temos um cânon para o valor de seu egoísmo. Se ele representa a linha em ascensão, seu valor é efetivamente extraordinário – e, em função da totalidade da vida que com ele dá um passo *adiante* deve mesmo ser extremo o cuidado pela conservação do seu *optimum* de condições. O “indivíduo”, tal como o povo e a filosofia até hoje o entenderam, é um erro, afinal: não é nada por si, não é um átomo “elo da corrente”, nada simplesmente herdado de antigamente – ele é toda a linha “ser humano” até ele mesmo... Se representa o desenvolvimento para baixo, o declínio, a crônica degeneração e adoecimento (- as doenças já são, em termos gerais, consequências do declínio, *não* suas causas), ele tem pouco valor, e a mais simples equidade pede que ele *subtraia* o mínimo possível daqueles que vingaram. Ele é apenas seu parasita... (GD/CI IX § 33)¹⁹⁸.

Indicamos que, para Nietzsche, é impossível desprender-se da motivação interessada¹⁹⁹. No entanto, haveria a alternativa de um egoísmo saudável e, em contrapartida, o doentio, sendo que a nobreza é exaltada por Nietzsche, o egoísmo saudável adequa-se a ela, enquanto que o doentio pertence ao “rebanho”.

Podemos falar, por conseguinte, de processos vitais decadentes relacionados a ações altruístas, mas que, de modo algum, são desinteressados. Nas palavras de Nietzsche: “Uma grande quantidade dos pretendidos ‘santos’ mais famosos foram simplesmente forçados por sua falta de ‘egoísmo’ a serem *decadentes*” (FP 22 [21] 1888). Essa foi a forma de manifestar sua vontade, porém, se tratava de um fenômeno decadente. A proibição bíblica *não matarás* é um exemplo, mas que em nada se compara com a radicalidade pessimista do *não procrieis*, como está, por

¹⁹⁷ “Deve-se distinguir a cultura (*Cultur*) da civilização (*civilisation*) e lembrar que, em sentido amplo, o conceito nietzschiano de cultura corresponde ao que o uso francês designaria antes pelo termo ‘civilisation’. A cultura não visa à formação intelectual nem ao saber, mas engloba o campo constituído pelo conjunto de atividades humanas e de suas produções: moral, religião, arte, filosofia também, estrutura política e social etc. A barca, portanto, a série das interpretações que caracterizam uma determinada comunidade humana, num estágio preciso de sua história” (WOTLING, 2011, p. 28).

¹⁹⁸ Veja também (FP 10 [19] 1887).

¹⁹⁹ ARALDI (2012, p. 173).

exemplo, em Schopenhauer²⁰⁰. São justamente esses afetos decadentes, como o de conservação, que impedem o fluir da vida. Para Nietzsche:

A lei suprema da vida, formulada por Zaratustra, exige que *não* se tenha *compaixão* com todo o desejo e desperdício da vida, - que se *aniquile* o que para a vida ascendente não poderia ser senão impedimento, veneno, conspiração, hostilidade subterrânea, - em uma palavra, o *cristianismo*... é imoral no sentido mais profundo dizer: não matarás... (FP 22 [23] 1888).

Um dos principais afetos, desenvolvido pela busca por compartilhamento da dor, é a compaixão, que motivará a elaboração de várias morais e, em especial, a religião cristã. Essa religião representa, para Nietzsche, uma forma decadente de valorar, por obstruir a fruição natural de afetos tônicos.

A compaixão no tipo nobre, portanto, não pode fazer a divisão entre prazer e desprazer, uma vez que esse tipo ama a luta, aceita a vida como ela é e possui um desejo ativo de domínio. Conforme Janaway, a dor instiga os ‘espíritos’ fortes a serem criativos, ao contrário de autossuprimir a vontade de viver, como em Schopenhauer (JANAWAY, 2007, p. 68). O nobre, quando ajuda o seu igual, fá-lo de maneira dura e severa, pois a sua compaixão é passageira e também é uma manifestação de sua vontade de poder. A dor é necessária para essas metas²⁰¹, portanto, não deve ser erradicada completamente, mas apenas na medida necessária para que a luta continue.

Trata-se mais de uma capacidade de simpatizar²⁰² do que de compadecer. Podemos afirmar que a compaixão, no nobre, é uma manifestação de força exuberante. Nietzsche, ao trazer à tona a manifestação da vontade de poder no agir, demonstra que não é a dor nem o prazer que geram a ação. Assim, tudo o que o nobre realiza é produto da sua vontade de poder, manifestação de um indivíduo saudável. A compaixão não faz parte da essência do nobre quando esse se compadece pelo seu igual o faz apenas momentaneamente. O nobre do futuro quase nunca é tocado pela dor de outrem, pois 1) a sua ação não é

²⁰⁰ SCHOPENHAUER (1999, p. 285).

²⁰¹ Como, por exemplo, a da responsabilidade de elaborar novos valores (NIETZSCHE JGB/BM § 44).

²⁰² “O termo simpatia nos vem do grego através do latim “sympathia”. O vocábulo grego *sum pa/qeia*, composto *sum-* (com) e *pa/qoj*, que deriva do verbo *paqe/w* (padecer, sofrer, sentir) tem seu equivalente em alemão culto em *Mitgefühl*, pois *mit-* (com) e *Gefühl* (sentimento), derivado do verbo *fühlen* (sentir). Assim, quanto à etimologia, temos o correspondente em vernáculo compadecer; ou ainda poderíamos formar neologismos como co-sentir [...]. Entretanto, mesmo no uso culto e técnico do termo, simpatia, quer dizer tanto um partilhar de sentimentos negativos (o compadecer, *Mitleid*), como de sentimentos positivos (congratulação, *Mitfreud*)” (MELLO, 2007, p. 44).

necessariamente movida pela dor (isso vale para todo o seu agir) e 2) ele simpatiza com seus iguais. Em ambos os tipos, o que move o seu agir é a vontade de poder. No entanto, o tipo nobre é afirmativo de si.

3.3 A tarefa da transvaloração e a compaixão

Indicamos que existe uma semelhança quanto ao cuidado que Zaratustra deve ter para não se sufocar na compaixão pelos homens superiores com o cuidado que os psicólogos devem ter para não se sufocar na compaixão. Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche atenta para “não se prender a uma compaixão: ainda que se dirija a homens superiores, cujo martírio e desamparo o acaso nos permitiu vislumbrar (JGB/BM § 41). Mais adiante, nas palavras do autor:

quanto mais um psicólogo – um nato e inevitável psicólogo e leitor de almas – voltar a atenção para os casos e seres mais seletos, maior será o perigo de ele sufocar de compaixão: ele *necessita* dureza e serenidade, mais que qualquer outro homem. A corrupção e a ruína dos homens mais elevados, das almas de constituição mais estranha, constituem a regra: é horrível ter diante dos olhos tal regra (JGB/BM § 269)

O psicólogo²⁰³ precisa deixar de lado a sua compaixão para poder descrever as características básicas desses seres mais seletos. Mas, para poder fazer isso, ele deve evitar que a sua descrição não seja distorcida por sua compaixão. Assim se separa o que há de afirmativo, nos tipos seletos historicamente palpáveis: “grandes homens’, tal como são venerados, são pequenas criações ruins, feitas posteriormente; no mundo dos valores históricos a moeda falsa domina” (JGB/BM § 269). No Zaratustra, a superação da compaixão envolve temas, como o eterno retorno e o *amor fati*. Já nas obras posteriores, a avaliação da compaixão recebe um complemento, vinculado ao método genealógico.

²⁰³ Nietzsche utiliza da psicologia, justamente para compreender o homem, fora das concepções religiosas ou metafísicas. Conforme Nascimento “o psicólogo Nietzsche avalia as avaliações, diagnosticando a cultura a partir da relação entre fisiologia e tipologia de forças, refletindo modos de existência. Deste horizonte interpretativo surge, então, a noção de ressentimento, má consciência e ideal ascético. Neste momento a saúde passa a ser vista como força e vontade, sendo que vontade é relação de forças” (NASCIMENTO, 2006, p. 225).

A crítica à valorização do afeto compassivo não se restringe apenas na necessidade da superação do último pecado de Zaratustra. Em contraposição à virtude da compaixão e da descrição da moral proposta por Schopenhauer, Nietzsche descreve o tipo nobre afirmativo como possuidor de outras virtudes que não possuem a compaixão como afeto base. Em *Ecce Homo*, Nietzsche esclarece sua posição:

a *compaixão* passa por virtude apenas entre os *décadentes*. O que lanço ao rosto dos compassivos é que lhes escapa facilmente o pudor, a delicadeza, a reverência às distâncias, que compaixão cheira instantaneamente à plebe e assemelha-se às más maneiras a ponto de com elas confundir-se – que mãos compassivas podem por vezes interferir destruidoramente em um grande destino, em uma solidão ferida, em um *privilégio* à culpa grave. Coloco a superação da compaixão entre as virtudes *nobres*: narrei poeticamente, como a “Tentação de Zaratustra”, um momento em que vem um grito de socorro, em que a compaixão busca surpreendê-lo como um último pecado, subtraí-lo de *si mesmo*. Permanecer senhor da situação, manter a *altura* de sua tarefa limpa dos impulsos mais baixos e míopes que agem nas chamadas ações desinteressadas, eis a prova, a última prova talvez, que um Zaratustra deve prestar – sua verdadeira *demonstração* de força... (EH/EH Por que sou tão sábio § 4).

Nietzsche não se refere aqui à nobreza do presente, nem à do passado, pois, embora esta última seja apreciada pelo autor, ainda assim é impossível que se volte para a nobreza antiga (JGB/BM § 262). As virtudes da nobreza futura são: “coragem, perspicácia, simpatia, solidão” (JGB/BM § 284)²⁰⁴, sendo que essas virtudes são valorizadas de maneira diferente, dependendo do tipo de moral que as valora (moral do senhor ou do escravo). A moral dos escravos indica, consciente ou inconscientemente, diretamente para a utilidade. Assim, essas virtudes são consideradas boas se forem úteis no mantimento do rebanho. A moral do rebanho quer afastar a dor, portanto, o útil e sua forma de valorar baseiam-se no afastamento do sofrimento. E isso implica na maneira de valorar os afetos que formam as virtudes e vícios da moral do rebanho (JGB/BM § 260).

Quanto à virtude da coragem, realizamos algumas considerações no primeiro ponto deste capítulo. A coragem é necessária para perceber a verdade sobre a criação dos ideais morais e para a destruição dos velhos valores e elaboração de

²⁰⁴ Iniciamos a discussão sobre as configurações afetivas da nobreza futura para pensarmos como Nietzsche pensa o problema da compaixão, para além do seu Zaratustra. Zaratustra é um modelo de alguém que supera a moral decadente. No entanto, os nobres do futuro também são modelos de superação da moral. Conforme Salviano, essa nobreza que aceita a vida em todos os seus sofreres e alegrias é um traço nobre de caráter e quem é capaz de tal afirmação é o *Übermensch* (SALVIANO, 2006, p. 99).

um nova forma de valoração. Isso implica na necessidade de se abrir corajosamente para o inesperado e para uma nova moral (NIEZSCHE M/A P § 4). A perspicácia faz parte da índole daquele que esbanja sua forma de ser e, por isso, atrai outro para o seu domínio (FP 2 [1] 1885).

A virtude da simpatia deve se sobrepor a afetos como a compaixão. Mas seu tratamento (na obra de Nietzsche) é paradoxal, uma vez que ela aparece, quase sempre, como algo a ser combatido ou com um papel descritivo da *décadence*. Por exemplo:

nossa moral da simpatia, contra a qual fui o primeiro a advertir, aquilo que se poderia denominar *l'impressionisme morale*, é uma expressão a mais da super excitabilidade fisiológica que é própria a tudo o que é *decadente*. Aquele movimento que Schopenhauer, com a *moral da compaixão*, tentou levar cientificamente – uma tentativa muito infeliz! – é propriamente o movimento de *décadence* na moral e como tal profundamente aparentado com a moral cristã (GD/CI IX § 37).

Essa citação indica a moral da simpatia como parte do movimento da *décadence*. No trecho assinalado para as semelhanças entre as morais. No entanto, a simpatia exposta no aforismo 284 de *Além do Bem e do Mal*, é uma virtude da nobreza futura que ainda não existe. Nietzsche não deixa totalmente claro como será essa nobreza que virá, por isso não podemos afirmar com exatidão para a forma dessa simpatia. Porém, podemos assegurar para algumas características que diferenciam a simpatia defendida por Nietzsche daquela que Schopenhauer defende. Por exemplo, a simpatia em Nietzsche indica a capacidade de simpatizar até mesmo com o que é mais terrível, e isso sem tentar mudar a natureza desses acontecimentos, ou seja, sem forjar uma interpretação moral dos mesmos. Assim, quem possui essa simpatia aceita não só o que é agradável, mas também o que é terrível. Essa característica manifesta-se nas épocas mais ricas e poderosas. (FP 11 [228] 1887). O indivíduo forte deve simpatizar com tudo o que é terrível, mas, possuindo essa característica, terá ele alguma relação com a comunidade? A superação de si implica responsabilidade para com outrem e com a incorporação de sentimentos coletivos? Nietzsche se questiona:

A: em que medida os *sentimentos de simpatia e de comunidade* é o nível inferior, o nível preparatório, na época em que o sentimento pessoal de si mesmo, a iniciativa na valorização, todavia não é possível em absoluto no indivíduo

B: Em que medida a *altura do sentimento coletivo de si mesmo*, o orgulho pela distância do clã, e sentir-se desigual, a aversão frente a mediação, a igualdade de direitos, a reconciliação, são uma escola de *sentimento individual de si mesmo*: particularmente à medida que obriga o indivíduo a *representar* o orgulho do todo... Está obrigado a falar e a atuar com um extremo respeito de si mesmo, na medida em que representa em pessoa a comunidade

Igualmente: quando o indivíduo se sente *instrumento e porta-voz da divindade*

C: em que medida estas formas de *Auto-negação* [Entselbstung] dão efetivamente uma enorme importância a pessoa: à medida que potências superiores se servem dela: temor religioso frente a si mesmo, estado de profeta, de poeta...

D: em que medida a responsabilidade pelo todo *inculca e permite* no indivíduo uma visão ampla, uma mão severa e terrível, uma reflexão, uma frieza e uma grandiosidade no comportamento e nos gestos, que por si mesmo ele não reconheceria.

In summa: Os sentimentos coletivos de si mesmo são a grande escola preparatória da soberania pessoal

O estabelecimento nobre é o que reconhece a herança deste exercício - (FP 11 [286] 1887).

O 'indivíduo' nobre é o resultado de todo um processo histórico e a sua grandiosidade é formada em parte pela sua relação de responsabilidade para com seus pares.

A simpatia no tipo nobre está em relação com os seus iguais²⁰⁵. Indicamos então que a simpatia, como virtude, diz respeito à nobreza que virá. Uma nobreza que partilha a alegria o faz apenas com seus iguais. Ao mesmo tempo, não devemos entender o prazer como sinônimo de alegria, uma vez que o nobre sente prazer em transpor barreiras. Contudo, essa nova ética que virá e que se manifestará na nobreza possui virtudes indefinidas²⁰⁶. Afirmamos que a simpatia na nobreza do futuro, simpatiza apenas com os seus iguais.

Ainda assim, é no ideal nobre que se coloca a grande responsabilidade em contraposição aos ideais cristãos. Quanto mais partes atuam em função de outra mais forte, segue que essa peça mais forte possui responsabilidade sobre esse todo, porque quer fazer esse todo função sua e, por isso, manifesta o seu desejo de domínio das mais diversas maneiras, inclusive no âmbito político. Em relação aos valores do Cristianismo, afirma Nietzsche:

²⁰⁵ Concordamos com Frazer quando afirma que o sofrer com, manifestado na simpatia, possui uma diferença em relação à compaixão. Apesar de o nobre neste caso acompanhar a dor de outrem, ainda assim não se liga definitivamente a ela. Nesse sentido, a virtude da simpatia se manifesta como uma maneira de superação da compaixão (FRAZEN, 2006, p. 70).

²⁰⁶ ARALDI (2012, p. 175).

Que valores são os que este ideal *nega*? O que contém o seu ideal *antagônico*?

Orgulho, *pathos* da distância, a grande Responsabilidade, a arrogância, a animalidade brilhante, os instintos guerreiros e conquistadores, a divinização da paixão, vingança, astúcia, raiva, prazer, aventura, conhecimento ...

: Se nega o ideal nobre: Beleza, sabedoria, poder, glória e a periculosidade do tipo humano: O que estabelece metas, o ser humano "futuro" (-cristandade resulta ser a *conclusão lógica* do *judaísmo*-) (FP, 11 [363] 1887).

Esse ideal que se contrapõe ao Cristianismo é o da nobreza. A Solidão é necessária para a elevação. O tipo superior deve manter-se distante da plebe²⁰⁷. Ele sabe que a existência do homem de rebanho deseja atuar para o seu proveito. Com esse distanciamento é que se pode chegar à “‘auto-superação do homem’, para usar uma fórmula moral num sentido supramoral” (JGB/BM § 257). Sua natureza o impele para a solidão em que se pode elaborar algo novo, uma vez que está livre da influência da moral e da forma de valoração vigente. O nobre, para ser e se manter nesse *status*, deve estar afastado. Mas a solidão possui o seu lado terrível (EH/EH Assim falou Zaratustra § 5), pois pode levar à destruição ou à criação. Assim, há o lado terrível da destruição dos valores, mas também existe a possibilidade positiva de criação de novos valores. Justamente por isso, somente o nobre pode aceitar a sua verdadeira natureza, pois se percebe em uma perspectiva amoral.

Os afetos estão sempre em conflito, mas no nobre existe a hierarquia entre as pulsões. Nas palavras de Nietzsche:

é a *fé* que aqui decide, que aqui estabelece a hierarquia, para retomar uma velha fórmula religiosa num sentido novo e mais profundo [...].O que é nobre nas palavras de Nietzsche “a *alma nobre tem reverência por si mesma* (JGB/BM § 287).

A vontade de poder, que é a base dos afetos, deve ser soberana para que exista a hierarquia necessária para o surgimento dessa nobreza. O afeto do

²⁰⁷

Em resumo ao pensamento de Oliveira, Lacerda afirma que “carrega em si o nome da obra e é neste capítulo que conseguimos visualizar de uma forma ampla a ideia de solidão como virtude moral, pois as virtudes, no mundo ocidental, trouxeram consequências de decadência para o humano e a vida em geral. A partir disso, Oliveira percebe que, se essas pretensas virtudes caracterizam a moral que Nietzsche chama de moral de rebanho, a solidão será vislumbrada como uma moral do futuro. Esse caminho pretende partir da solidão para levar o humano a retomar o amor e a veneração a si mesmo, estabelecendo novas formas de convivência social que não se baseiam na antiga moral gregária da igualdade, mas na hierarquia e no combate. Assim, a solidão se torna uma virtude e passa a ser uma prática revigoradora, pois é nela que o homem nobre se torna capaz de vencer a doença a partir da saúde conquistada na afirmação de si mesmo” (LACERDA, 2010, p. 438).

comando²⁰⁸ é uma das suas mais evidentes características. Esse tipo, quando sente compaixão por seu igual, ainda assim possui uma hierarquia de afetos afirmativos, pois sua compaixão ocorre por sua riqueza, pelo que transborda (JGB/BM § 260). O nobre é vaidoso e contra essa afecção estão a humildade e a modéstia). Contudo, a hierarquia que o nobre impõe não se refere apenas à interiorização desse tipo. O *pathos* da distância diz respeito também à distância entre classes²⁰⁹.

Todas essas virtudes do nobre são causadas por uma configuração psicofisiológica, presente nele. O nobre mantém distância para buscar a solidão, ser perspicaz e corajoso, para olhar as coisas como são e atuar criativamente, além de simpatizar com os seus iguais. Todas essas virtudes irão distingui-los da plebe. Mas não se trata de um solipsismo, ou da defesa de um egoísmo ético: Indicamos que há uma maneira de avaliação de cada indivíduo (FP 10 [118] 1887). Entretanto, a avaliação de indivíduos não é suficiente para avaliar uma moral, por completo, uma vez que ela é também uma manifestação da vontade de poder. Para superar esse tipo de moral é que Nietzsche afirma: “por isso, ó meus irmãos, é necessário ter uma *nova nobreza*, que seja inimiga de toda a tirania e novamente escreva a palavra “nobre’ em novas tábuas” (Za/ZA de velhas e novas tábuas § 11). O contraponto entre a moral da compaixão e o egoísmo ético do tipo nobre é evidente em Nietzsche, mas o autor não explicita de maneira satisfatória essa nova ética²¹⁰.

²⁰⁸ Conforme Müller-Lauter “vontade de poder procura dominar e alargar incessantemente seu âmbito de poder. Alargamento de poder se perfaz em processo de dominação. Por isso, querer-poder (Machtwollen) não é apenas ‘desejar, aspirar, exigir’. A ele pertence o ‘afeto do comando’. Comando e execução pertencem ao um da vontade de poder. Assim um ‘quantum de poder’ é designado por meio de efeito que ele exerce e a que resiste” (MÜLLER-LAUTER, 1997, p. 54).

²⁰⁹ Segundo, Araldi, “a tirania e a escravidão não se referem apenas ao ‘*pathos da distância*’ no interior da alma nobre, mas diz respeito também à distância abissal das classes sociais, da escravidão que faz parte do caráter violento da vida. Nietzsche tem em vista, na obra tardia, ‘a administração geral da Terra’, o governo e a organização de todos os homens, ou seja, a ‘grande política’, na qual os nobres, os superiores, têm a prerrogativa de legislar. Não é mais uma ética voltada apenas ao indivíduo singular, à sua ‘arte de bem viver’, como Nietzsche parecia defender na época da filosofia do espírito livre” (ARALDI, 2012, p. 172).

²¹⁰ Conforme Araldi, “o vínculo entre a crítica genealógica da moral da compaixão e a defesa do egoísmo ético da nova ética da nobreza não é, a nosso ver, completamente explicitado na obra nietzschiana. Não há uma formulação adequada do critério de avaliação das morais *pressuposto* no método genealógico: a vontade de poder, como vontade preponderante da vida ascendente, que seria decisiva para a crítica da moral da compaixão. Esse critério atua de modo seletivo e tendencioso na comparação das diversas morais, assumindo função normativa na classificação hierárquica dos ‘fortes’ e ‘fracos’, do que é bom e desprezível. Nessa forma de *egoísmo ético* (do nobre) ‘bom’ é tudo o que intensifica o sentimento de poder do indivíduo, sua ótica interessada. A crítica à moral da compaixão, a nosso ver, está intrinsecamente ligada à posição do egoísmo na ética da nobreza. Entretanto, por não desenvolver suficientemente a investigação do que é nobre, do caráter egoísta do nobre, como expressão da vontade de poder” (ARALDI, 2012, p. 175).

Uma característica básica da nova nobreza é ser egoísta. Assim como todas as características desses nobres que surgiram, o egoísmo também é indefinido, mas podemos ressaltar, conforme Nietzsche, que o caráter afirmativo de si possui um egoísmo saudável (GD/CI IX § 33).

Nietzsche interpreta as virtudes nobres, como à caridade e a justiça, que, conforme Schopenhauer, possuem sua base na compaixão. Nietzsche não define explicitamente quais são exatamente os afetos, instintos e pulsões que elaboram as virtudes da nobreza que virá para não cometer o mesmo erro de afirmar que poucos ou um único elemento para o desenvolvimento de uma virtude²¹¹. Podemos apenas indicar para a disposição do comando da crueldade consigo e com os demais. Contudo, existe em Nietzsche a disposição prescritiva para tentar modificar as disposições do seu leitor, fazendo com que o mesmo deixe de ser compassivo.

Para Janaway, Nietzsche não está apenas procurando fornecer uma resposta filosófica para a modificação dos valores, mas também quer causar um efeito que modifique os sentimentos do indivíduo, no caso, o seu leitor (JANAWAY, 2007 p, VII). Nietzsche usa de ironias, poemas e uma série de recursos literários justamente para incitar no leitor uma modificação afetiva: “Nietzsche indica deliberadamente para uma forma retórica de provocação criativa dos afetos e de determinados aspectos dessa modalidade de escrita flui naturalmente a partir de sua descrição da psicologia moral” (JANAWAY, 2007, p. 98). Afirmamos, em concordância com Janaway, que na própria descrição do tipo nobre, o autor tenta modificar os sentimentos e afetos dos seus leitores. A definição do tipo nobre, tendo em vista a perspectiva moral vigente em que supostamente o seu leitor está inserido, é descrito de duas maneiras: uma terrível e uma admirável, como pode ser visto, por exemplo, no décimo primeiro parágrafo da primeira dissertação da *Genealogia da Moral*. Terrível por seus atos e gosto pela crueldade, mas admirável, na medida em que o filósofo o descreve como um tipo afirmativo da vida. Esse outro lado do tipo nobre que é suprimido pela moral decadente.

Descrevendo os afetos decadentes que os seus leitores herdaram sem saber, por meio da racionalização dos mesmos, afirmamos que, com essa medida descritiva, Nietzsche, conforme Janaway (2007, p. 99) quer modificar a índole do seu público. Mas se trata de uma experimentação: se a leitura provocar certa

²¹¹ De acordo, Wotling, os instintos, pulsões e afetos são formados por meio de processos complexos (WOTLING, 2011, p. 44).

admiração e horror no leitor, então o efeito desejado na leitura terá sido efetivado, mas se, ao contrário, em um outro leitor isso não ocorrer, então a experimentação nele terá falhado. Asseguramos que, com a própria leitura da sua obra, Nietzsche quer instigar o leitor ao surgimento da nobreza do futuro.

A tentativa de Nietzsche em modificar o estado afetivo do seu leitor não deve ser mal compreendida, no sentido que o autor realize uma defesa estrita sobre a existência do livre-arbítrio em um sentido global e metafísico. Concordamos com Janaway quando Nietzsche, a partir de *Para a Genealogia da Moral* atribui pouca importância à questão do livre-arbítrio (JANAWAY, 2007, p. 111). Mas, Nietzsche, aceita a liberdade, quando o sujeito, ao conhecer a si mesmo e a suas capacidades, fomenta suas virtudes, tornando-se o que é e prometendo fazer apenas o que pode fazer (JANAWAY, 2007, p. 118). A ação do indivíduo sempre possui uma raiz no seu estado afetivo, no seu contexto cultural. Mesmo sem a possibilidade da liberdade, ser entendida sobre o seu termo radical, a sua suposta não existência não exclui por completo a responsabilidade.

A responsabilidade a que Nietzsche refere-se é a tarefa dos filósofos do futuro²¹². Esses filósofos que virão fazem parte da nobreza, uma vez que manifestam a sua vontade de poder²¹³, dominando a si e aos demais por meio da criação de novas maneiras de valorar:

²¹² Araldi afirma que são os filósofos do futuro que possuem a tarefa de dar direção para a nova nobreza que virá (ARALDI, 2011, p. 240). Isso implica que a estrutura hierárquica de pulsões dessa forma de nobreza não está definida para a nobreza presente. Um afeto que podemos apontar como sendo um dos principais dessa nobreza é o do comando. No entanto, não podemos apontar quais afetos ela subjuga, apesar de ser evidente a hierarquia dos afetos. Em outro artigo, o comentador complementa: “nesse ponto de ‘amolecimento e adoecimento doentio’ a que chega a sociedade moderna, Nietzsche propõe um contramovimento, a saber, novas posições valorativas que brotem de seres com impulsos afirmativos e elevados do ponto de vista espiritual. A necessidade de uma nova nobreza (*eines neuen Adels*) já havia sido posta na terceira parte de Assim Falou Zaratustra. Os ‘novos nobres’ é que deveriam tornar-se criadores – de novos costumes, de novos valores, de seu próprio caráter (?) – ao escrever em “novas tábuas a palavra ‘nobre’ (edel). Em Além do Bem e do Mal, no entanto, a tarefa de engendrar uma nova nobreza deveria ser assumida por novos filósofos. São eles que, de posse de suas verdades, movidos por sua espiritualidade superior e autônoma, propõem valorações opostas às da moral do animal de rebanho. Os filósofos do futuro não seriam apenas arautos da nova nobreza, em contraposição às mediócras virtudes morais do tempo moderno; eles mesmos seriam nobres (*vornehm*)”. (ARALDI, 2011, p. 240).

²¹³ A vontade de poder se manifesta em todos os tipos, em Nietzsche. Ela pode se manifestar como uma forma de vida afirmativa ou negativa. Nas palavras do filósofo, “fraqueza da vontade: é uma imagem que pode induzir ao erro. Pois não há vontade e, por conseguinte, nem fraca, nem forte. A multiplicidade e a desagregação dos impulsos, a falta de um sistema que os coordene dá uma ‘vontade-fraca’; sua coordenação sob o domínio de um único impulso dá a ‘forte vontade’ -; no

Muitas gerações devem ter trabalhado na gênese do filósofo; cada uma de suas virtudes deve ter sido adquirida, cultivada, transmitida, incorporada, e não apenas o passo e curso ousado, leve e delicado de seus pensamentos, mas sobretudo a disposição para grandes responsabilidades, (...) o prazer e o exercício da grande justiça, a arte do comando, a amplidão da vontade, a lentidão do olhar que raramente admira, raramente olha para cima, raramente ama...(JGB/BM § 213).

É nesses filósofos que reside, nesta parte da obra, a responsabilidade da criação de novos valores (JGB/BM § 201): como nas palavras do filósofo, em *Além do Bem e do Mal*: “os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem “*assim deve ser!*” [...]. estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo” (JGB/BM § 211). Assim, os filósofos que virão utilizarão qualquer meio necessário para estabelecer os novos valores, utilizando-se inclusive do ascetismo (JGB/BM § 61). Uma vez que não se pode voltar atrás na maneira de valorar uma época pré-moral, serão os filósofos do futuro que definirão os novos valores da nobreza. Segundo o Nietzsche:

O essencial numa aristocracia boa e sã, porém, é que *não* se sinta como função (quer da realeza, quer da comunidade), mas como seu *sentido* e suprema justificativa – que portanto aceite com boa consciência o sacrifício de inúmeros homens que, *por sua causa*, devem ser oprimidos e reduzidos a seres incompletos, escravos, instrumentos. Sua fé fundamental tem de ser que a sociedade *não* deve existir a bem da sociedade, mas apenas como alicerce e andaime no qual um tipo seletivo de seres possa elevar-se até sua tarefa superior e um modo de ser superior (JGB/BM § 259).

Para a superação do homem de ‘rebanho’ é necessário uma nova forma de escravidão (FW/GC § 377). A responsabilidade sobre si é pesada, tornar-se o que se é, para além da moral, é uma árdua tarefa, em que poucos possuem a capacidade de realizar: “a independência é para muito poucos; é um privilégio do forte” (JGB/BM § 29). Nietzsche, ao seduzir o leitor a tornar-se o que ele é, livre da moralidade vigente, está a elaborar uma condição de possibilidade para o surgimento dos novos filósofos e da nova nobreza. Embora o autor não esclareça

primeiro caso, tem-se a oscilação contínua e a falta de centro de gravidade; no segundo, a precisão e a clareza de direção” (FP 14 219 1888). Mas, anteriormente o autor expressa que “um homem que *quer* – dá uma ordem a um algo nele que obedece (JGB/BM § 19) e um ano depois Nietzsche a manifesta que pode avaliar uma ‘vontade’ pelo quanto de resistência a dor ela pode aguentar” (FP 10 [118] 1887). Dessa maneira, tem-se um critério de avaliação das vontades. A diferença entre as vontades do forte e do fraco é o direcionamento da vontade de poder. Em um tipo ela se direciona para o aquietamento, enquanto que, em outro tipo, manifesta-se como exaltação de si e da vida (NIETZSCHE AC/AC § 2).

qual é o estatuto dessa nova nobreza, ainda assim é certo dizer que sua ética, afetos, virtudes, pulsões e instintos estão em oposição à moral da compaixão.

Com a transvaloração dos valores ocorre a superação da compaixão. Essa tarefa já havia sido imposta até 1887 a três tipos: a Zaratustra, aos filósofos do futuro e aos homens do futuro. A partir de 1888 Nietzsche delega a si mesmo essa tarefa²¹⁴. Trata-se de uma experiência particular:

Da ótica do doente ver conceitos e valores mais são e, inversamente, da plenitude e certeza da vida *rica* descer os olhos ao secreto labor do instinto de *décadence*— este foi meu longo exercício, minha verdadeira experiência” (EH/EH por que sou tão sábio § 1).

Uma experiência vivenciada apenas por Nietzsche²¹⁵, que afirma: “tenho mãos bastante para *deslocar perspectivas*: razão primeira porque talvez somente para mim seja possível uma ‘transvaloração dos valores’” (EH/EH Por que sou tão sábio § 1)²¹⁶.

Assim, a tarefa de Zaratustra passa para o próprio Nietzsche:

Zaratustra define certa vez com rigor a tarefa – é também a minha – de modo a não haver engano sobre o *sentido*: ele é *afirmativo* a ponto de justificar, de redimir mesmo tudo o que passou [...] *Redimir os que passaram* e transmutar todo “Foi” em um “Assim quis” – isto sim seria para mim redenção (EH/EH Assim Falou Zaratustra § 8).

A tarefa de transvaloração dos valores exalta a vontade de viver sem as dissimulações da moral. Desse modo, para realizar tal tarefa, Nietzsche deve superar sua compaixão, pois esse afeto é a base das morais da *décadence*, que são justamente as maneiras de valorar que ele pretende destruir, em prol de uma nova.

Nietzsche utiliza-se das ferramentas do eterno retorno e do *amor fati*:

Uma filosofia experimental tal como a que vivo até antecipa, a título de ensaio, as possibilidades do niilismo radical: o que não quer dizer que ela fica num “a gente”, numa negação, numa vontade de negar. Muito pelo contrário, ela quer alcançar o inverso – um *assentimento dionisíaco* ao

²¹⁴ Conforme Rubira (2010, p. 21), Nietzsche coloca a tarefa de transvaloração da moral em *Para Além do Bem e do Mal* nos filósofos do futuro, em *Para a Genealogia da Moral* nos homens do futuro e ao final em *Crepúsculo dos Ídolos*, Nietzsche assume para si esta tarefa.

²¹⁵ AZEREDO (2003, p. 226).

²¹⁶ Conforme Rubira, “a obra que surge no segundo semestre de 1888 deixa entrever, já pelo subtítulo, que algo mudou. Ele não pretende mais apresentar suas reflexões como um *Prelúdio a uma Filosofia do Futuro*, mas agora quer mostrar *como filosofar com o martelo* – ou seja, a partir do pensamento do eterno retorno ou de Dionísio” (RUBIRA, 2010, p. 319).

mundo tal como ele é, sem dele nada tirar, excetuar, selecionar – ela quer o ciclo eterno – as mesmas coisas, a mesma lógica e não lógica dos nós. O mais alto estado que um filósofo pode alcançar: ter para com a existência uma atitude dionisíaca: minha fórmula para isso é o *amor fati*... (FP 16 [32] 1888)

São, portanto, essas as ferramentas de Nietzsche para a superação da moral, tarefa própria do filósofo²¹⁷. Nietzsche supera a si mesmo ao tornar-se o que é, ao aceitar sua tarefa de transvaloração (EH/EH Por que sou tão inteligente §9). E assim ocorre a superação da compaixão para Nietzsche. No entanto, a transvaloração que se sucede no próprio Nietzsche, não descarta aquela que será feita com os filósofos do futuro, pois ambas são complementares. Nietzsche toma a tarefa para si devido à urgência que esse problema possui.

²¹⁷ Azeredo aponta para a existência de uma ética do *amor fati em Nietzsche* (AZEREDO, 2008, p 231- 295), dessa maneira, a comentadora afirma que há uma nova interpretação para a obra de Nietzsche em que cada indivíduo deve descobrir a si mesmo (AZEREDO, 2008, p. 307-308); (NIETZSCHE EH/EH P § 4).

4 Considerações finais

Nietzsche esclarece quanto ao motivo de sua crítica e de seu afastamento da Filosofia moral de Schopenhauer. Além disso, é explícito que Nietzsche critica Schopenhauer devido a sua familiaridade com ele; a avaliação de Nietzsche não está pautada principalmente na metafísica de Schopenhauer, mas nessa afinidade. Indicamos que, devido a essa aproximação, Nietzsche utiliza Schopenhauer na terceira dissertação *Para a Genealogia da Moral* como uma “lente de aumento”. Nessa dissertação da obra, Schopenhauer aparece como um representante de toda a filosofia. A diferença dele com o restante da Tradição Filosófica, para Nietzsche, está no fato de que a vontade de nada-presente em toda a filosofia - aparece em Schopenhauer de uma maneira mais explícita. Esse é o principal motivo que assinalamos para o trato especial que Schopenhauer recebe de Nietzsche, quando este vai criticar toda a tradição da moral.

A questão por nós proposta, sobre o motivo que leva Nietzsche a formular uma crítica radical ao seu antigo mestre no âmbito da moral, parece respondida, embora fiquem interrogações pendentes (como, por exemplo, como serão os novos valores, criados pela nobreza do futuro e em que mediada esta classe possui responsabilidade para com quem não participa desta hierarquia). Asseguramos que, para Nietzsche, Schopenhauer foi uma das “barreiras” pela qual ele teve que passar para formular uma crítica dos valores morais e para elaborar as condições de possibilidade para a transvaloração. Essa dificuldade ocorre tanto no plano social, como pessoal para Nietzsche. A filosofia da compaixão de Schopenhauer é incompatível com a nova valoração que será realizada pela nova nobreza. Valorização esta que será afirmativa da vida e não retroativa.

Entretanto, fica indefinida a forma dessa nova nobreza. Nietzsche, assim como Schopenhauer, era um adepto da supremacia dos afetos sobre a razão. Mas, diferente de seu mestre, que colocava a compaixão como o afeto central para a motivação moral, Nietzsche acreditava que a compaixão era um afeto decadente. A compaixão é considerada decadente não por ser um afeto, mas devido à interpretação moral desse afeto. Nietzsche, ao descrever a nova nobreza, trata que esse tipo possuirá um comando sobre seus afetos, diferente do rebanho que não possui essa hierarquia; no entanto, Nietzsche não deixa explícita como isso

acontecerá. Indicamos que, nessa nobreza que virá, existe o afeto do comando, que deve organizar os outros afetos. No entanto, não sabemos qual é essa ordem. Essa indefinição ocorre também pelo fato de que são os filósofos do futuro que, juntos à nobreza, elaborarão as novas formas de valorar. Os afetos serão formados e valorados, baseados em uma determinada forma de valoração. Deste modo, não há como Nietzsche definir quais serão os afetos nobres, uma vez que sua forma de valorar ainda está por vir. Todavia, podemos indicar que esta nova maneira de valorar, além de ser afirmativa, é criativa. Para criar, é necessário destruir, e, nesse sentido, não há espaço para a compaixão por aquilo que deve ser destruído, pois é meio para algo novo que virá²¹⁸.

Por outro lado, ficou explícito o motivo da crítica e do rompimento de Nietzsche com Schopenhauer. O projeto de questionamento e de superação da moral em Nietzsche é incompatível com a Filosofia Moral de Schopenhauer. Aquele afirma que afetos como o da compaixão são decadentes e Schopenhauer é justamente um dos maiores defensores desse afeto. A diferença entre Schopenhauer e o restante da filosofia criticada por Nietzsche é a de que, no seu antigo mestre, os afetos decadentes aparecem de uma forma mais explícita: O seu desejo de nada, o seu niilismo passivo, é mais evidente.

O modelo do Zarathustra como aquele que sobreleva a moral e afirma a si mesmo, superando inclusive a sua compaixão, é explícito. Mas o modelo de Zarathustra é pouco desenvolvido por Nietzsche. É na nobreza que o autor trata de uma superação da moral em um nível plural, que reside também um futuro tipo genealógico que superará a moral. Não sabemos como serão esses nobres; no entanto, sabemos que a compaixão aos moldes de Schopenhauer não faz parte da estrutura hierárquica de afetos.

Por mais que possamos apontar para o caráter plural dessa nobreza que virá, ainda assim suas características individuais são exaltadas²¹⁹. O egoísmo é da

²¹⁸ Não queremos que seja confundido o nosso argumento com alguma forma de hegelianismo, que afirme a necessidade de uma meta futura. Não é necessário que a nova nobreza venha, ainda que Nietzsche acredite na sua existência futura. O que o autor indica aqui são as características da nobreza do futuro. “Não há uma origem nobre para aquilo que somos, tanto quanto não há uma finalidade assegurada para aquilo que desejamos ser, como indivíduos ou como um povo: somos o efeito de erros, o ponto de dispersão na disputa entre forças, que num dado momento histórico” (SILVA, 2008, p. 146).

²¹⁹ Em *Além do Bem e do Mal*, Nietzsche deixa explícito quais são as virtudes destes nobres que virão, mas não explicitou quais são os afetos que geram essas virtudes e nem mesmo a hierarquia desses afetos. Isso nos deixa em um impasse. Além disso, no nono capítulo da obra referida, Nietzsche afirma que o egoísmo é central para a nobreza que virá. No entanto, em um fragmento

essência do nobre. O indivíduo não deixa de afirmar a si mesmo quando atua sobre os seus pares. Deste modo, a responsabilidade geral é reduzida à responsabilidade por poucos. Embora essa indicação dirija-se contra os movimentos caros à época de Nietzsche, como, por exemplo, o democrático, esta é a forma com que o autor define a superação da compaixão, que é um sintoma do niilismo, a doença da vontade que, para Nietzsche, é o maior dos males.

Fazemos de nossa consideração final a de que Nietzsche passa a tarefa de transvaloração para si. Ele afirma o *amor fati* como condição de possibilidade para a transvaloração. Essa é a fórmula, em conjunto com o eterno retorno, para a afirmação do mundo. O autor não nos deixa explícito como cada indivíduo deve proceder nessa busca própria como afirmação. Todavia, esta foi a maneira como Nietzsche superou a si mesmo e a moral, assim como superou a moral da compaixão. Essa superação ocorre no Zaratustra, nos filósofos e homens do futuro e no próprio Nietzsche.

póstumo de 1888, o filósofo afirma que o altruísmo e o egoísmo são ilusões porque não há um agente, um indivíduo que aspire por si mesmo um querer para si ou para os outros. Com isso, podemos apenas nos referir a processos que culminam em um indivíduo que expande ou contrai a sua vontade de poder. Sendo assim, podemos pensar em processos decadentes ou ascendentes da vida. Porém, ficam um tanto quanto vagas as características da nobreza do futuro.

Referências Bibliográficas

ARALDI, Clademir Luís. Por uma caracterização do niilismo da obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche** 5. São Paulo: Unifesp, 1998, p.75-94.

_____. **Niilismo, Criação, Aniquilamento**. São Paulo: Discurso Editorial / Editora UNIJUI, 2004.

_____. Nietzsche como crítico da moral. **Dissertatio**. n.27/28. Pelotas: Editora e Gráfica da Universidade Federal de Pelotas, 2008, p. 33-51.

_____. **Nietzsche e a crítica à moral da compaixão**. Disponível em: <projetos.unioeste.br/eventos/simpfilosofia/.../clademir_nietzsche.pdf> Acesso em: 11 mar. 2013.

_____. As paixões transmutadas em virtudes. Acerca de um dilema no pensamento ético de Nietzsche. **Dissertatio**. N.33. Pelotas: Editora Gráfica da Universidade Federal de Pelotas, 2011, p. 227-244.

_____. Nietzsche: a ética da nobreza e o egoísmo ético. In AZEVEDO, Vânia Dutra de & DA SILVA, Ivo Júnior (Org.). **Nietzsche e a interpretação**. São Paulo: Humanitas, 2012, p.163-175.

AZEVEDO, Vânia Dutra. **Nietzsche e a aurora de uma nova Ética**. São Paulo: UNIJUI, 2008.

_____. **Nietzsche e a dissolução da moral**. São Paulo: UNIJUI, 2003.

BACELAR, Kleverton. Psicologia e metafísica em sobre o fundamento da moral **Revista de Filosofia**. Curitiba: PUCPR, v.15, n.16, jan./jun., 2003, p. 25-40.

BARBOZA, Jair Vieira. O eterno retorno do mesmo de Nietzsche na estética de Schopenhauer. **Discurso** 28. São Paulo: USP, 1997, p.145-158.

_____. A Mitleidsethik e os animais; ou Schopenhauer como precursor da ética dos animais. **Lampejo**. Fortaleza: CE, n.2, out., 2012, 131-141.

_____. Apresentação: Um livro que embriaga. In SCHOPENHAUER, Arthur. **O Mundo como vontade e como representação**. São Paulo: UNESP, 2005.

BITTENCOURT, Renato Nunes. Justiça, caridade e compaixão na Metafísica da Ética de Schopenhauer. **Voluntas**: estudos sobre Schopenhauer. Rio de Janeiro: UFRJ, v.1, n.1, 2010, p.49-70.

BORJES, Maria de Lourdes. **Ética**. Maria de Lourdes Borjes, Darlei Dall’Agnol, Delamar Volpato Dutra (Org.). Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

BRITO, Wilson Vieira. O Fenômeno da compaixão da ética de Arthur Schopenhauer. **Dissertação de mestrado em filosofia**. Belo Horizonte: Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, 2011.

BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades**: Schopenhauer e Nietzsche. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp/Fapesp, 1994.

_____. A morte, musa da filosofia. **Cadernos de filosofia alemã**. São Paulo: FELCH - USP, n.9, jan./jun., 2007, p.91-107.

_____. A lógica da compaixão. **Trans/Form/Ação**. São Paulo: UNESP, 1998/1999, p.91-117.

CAYGILL, Howard. **Dicionário Kant**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

CAPONI, Sandra N.C. A compaixão no poder médico-assistencial. **Cadernos Nietzsche 4**. São Paulo: Unifesp, 1998, p.63-82.

COLLI, G., MONTINARI, M. (Org). **Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)**. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1998. 15 v.

COSTA, José Ricardo. **Barão de Holbach**: A redenção Humana através da natureza. Corvilhã: LusoSofia: Press, 2009.

DALCOL, Monica Saldanha. Ética da compaixão: um contraponto ao rigor da moral kantiana. **Thaumazein**. Santa Maria: UNIFRA, a.5, n.9, jun., 2012, p. 88-96.

DEORTA, Ivana. Hacia una liberación por sí mismo en Nietzsche y el valor de la compasión em el ámbito de la moral. **ACTIO**. Montevideo: UDELAR, n.12, dez., 2010, 65-88.

DUARANTE, Felipe dos Santos. Arthur Schopenhauer e a tradição jusnaturalista moderna. **Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**. Rio de Janeiro: UFRJ, v.2, n1, ja./jun., 2011, p.108-118.

FERREIRA, Fábio Lustosa. A ética da compaixão de Schopenhauer em sua intersecção com a ética da compaixão budista. **Dissertação de mestrado em filosofia**. Curitiba: PUC PR, 2007.

FILHO, Rogério Morreira Orrutea. Sobre o problema da liberdade moral em Hume e Schopenhauer. **Voluntas: estudos sobre Schopenhauer**. Rio de Janeiro: UFRJ, v.3, n1/2, - jan./dez., 2012, p.165-190.

FOULCALT, Michel. Nietzsche, a Genealogia e poder. **Microfísica do poder**. Tradução: MACHADO, Roberto. Rio de Janeiro: Graal, 1992, p. 12-23.

FRATESCHI, Yarra. Virtude e Felicidade em Aristóteles e Hobbes. **Journal of Ancient Philosophy**. São Paulo: USP, Vol. II 2008.

FRAZER, Michael L. The Compassion of Zarathustra: Nietzsche on Sympathy and Strength. **The Review of Politics** 68 (2006), 49–78. Copyright # University of Notre Dame DOI: 10.1017/S0034670506000052 Printed in the USA

GIACOIA, Oswaldo Júnior. **Labirintos da Alma**. Campinas: Unicamp, 1998.

_____. **Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever**. São Paulo: Casa da Palavra, 2012.

GOMES, Laécio de Almeida. O Princípio de Alteridade na Ética da Compaixão de Arthur Schopenhauer. **Cadernos do PET filosofia**. Teresina: EDUFPI, v.1, n.2, 2010, p. 2-12.

HAHN, Paulo, Pires Paula. Uma Leitura intercultural da moral da compaixão de Arthur Schopenhauer enquanto suporte ético e crítico para o discurso dos direitos humanos na atualidade. **Anais eletrônicos do III Simpósio Internacional de Direito: dimensões materiais e eficácias dos direitos fundamentais**. Chapecó, UNOESC, 2012, 662-688.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche**, v.2. Rio de Janeiro: Editor Forense Universitária, 2007.

_____. **La frase de Nietzsche Dios ha muerto**. Madrid: Editora Caminos de Bosque, 1996.

HÖFFE, Otfried. **Aristóteles**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

HUME, David. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

HUPES, Daniel. O Equívoco de Schopenhauer segundo as críticas de Nietzsche à moral, **Seara Filosófica**. Pelotas: UFPEL, n.5, 2012 p. 45-58.

JANAWAY, Christopher. **Beyond Selflessness**. Reading Nietzsche's Genealogy. New York: Oxford university press, 2007.

JULIÃO, Jose Nicolão. A experiência de superação em assim falou Zaratustra. **O que nos faz pensar**. Rio de Janeiro: PUC, n.21, mai., 2007, p. 79-111.

KUIAVA, Evaldo. Ciência e Ética. LAZZAROTO, Valentim A (Org.) **Teoria da ciência: diálogo com os cientistas**. Caxias do sul, Educs, 1996. (95-104).

LACERDA, Tiago Eurico de. A solidão como virtude moral em Nietzsche. **Estudos Nietzsche**. Curitiba, v. 1, n. 2, p. 435-440, jul./dez. 2010

LEFRANC, Jean. **Compreender Schopenhauer**. Petrópolis: Vozes, 2005.

MACHADO, Roberto. **Nietzsche: cem anos após o projeto "vontade de poder – a transvaloração de todos os valores"**. Lisboa: Editora Brasiliense, 1984.

_____. **Zaratustra, tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

MACIEL, Everton Miguel Puhl. O fundamento metafísico da ética na compaixão com a negação da vontade. **Controvérsia**. São Leopoldo: Unisinos, v.7, n.2, mai./ago, 2011 p.15-25.

MARCONDEZ, Danilo. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos a Wittgenstein. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

MARTÍNEZ, Horacio Laugán. Ética e natureza em alguns filósofos morais britânicos do século XVIII. **Varia Scientia**. Cascavel: Unioeste, n.1, 2001. p.45-48.

MARTINS, Roberto de Andrade. **Filosofia e História da Biologia**, São Paulo: Mack Pesquisa v. 4, p. 167-208, 2009.

MARTON, Scarlett. **Nietzsche das Forças Cósicas aos Valores Humanos**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____. A obra feita e a obra por fazer: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. **Tese (livre-docência em filosofia)**. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 1998.

_____. **Extravagâncias**: ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso editorial/Editora Unijuí, 2000.

_____. Nietzsche e a celebração da vida: A interpretação de Jörg Salaquarda. **Cadernos Nietzsche 2**. São Paulo: Unifesp, 1997, p. 7-15.

MEDEIROS, Gabriel Heidrich. A superação da compaixão pelo retorno ao egoísmo, **Lampejo**. Fortaleza: CE, n.2, out., 2012, p. 17-31.

MELLO, Michellalvez Ferreira. O fenômeno da simpatia segundo Max Scheler: Uma pergunta sobre o fundamento filosófico desse fenômeno. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PUC, 2007.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. **A doutrina da vontade de poder em Nietzsche**. Tradução: GIACÓIA, Oswaldo Jr. São Paulo: ANNABLUME, 1997.

NASCIMENTO, Aline Ribeiro. O que é a psicologia para Nietzsche? **Dissertação de mestrado em psicologia**. Niterói: UFF, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001. (Prólogo, Brincadeira, Astúcia e vingança e livro V)

_____. **Assim falou Zaratustra**. Tradução: Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1986.

_____. **A genealogia da moral**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007b.

_____. **Aurora**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, (Prólogo).

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008b.

_____. **Ecce homo**. São Paulo: Tradução: Paulo César de Souza. Companhia das Letras, 2011.

_____. **Fragmentos póstumos (1885-1889) v.4**. Madrid: Tecnos, 2008a.

_____. **Nachgelassene Fragmente**: Herbst 1887 bis März 1888 [Fragmentos póstumos: otoño, 1887 – marzo, 1888]. In KGW VIII, 2.ed, Giorgio Colli y Mazzino Montinari, 1970a.

_____. **Nachgelassene Fragmente**: Herbst 1887 bis März 1888 [Fragmentos póstumos: otoño. 1887 – marzo, 1888]. In KGW VIII, 2.ed, Giorgio Colli y Mazzino Montinari, 1970b.

_____. **Nachgelassene Fragmente**: Anfang 1888 bis Anfang Januar 1889 [Fragmentos póstumos: inicio 1888 - inicio de enero 1889]. In KGW VIII, 3.ed, Giorgio Colli y Mazzino Montinari, 1972.

_____. **Nachgelassene Fragmente**: Herbst 1885 bis Herbst 1887 [Fragmentos póstumos: otoño 1885 - otoño 1887]. In: KGW VIII, 1.ed, Giorgio Colli y Mazzino Montinari, 1974.

_____. **O anticristo e ditirambos de Dionísio.** São Paulo: Tradução: Paulo César de Souza. Companhia das letras, 2007c.

_____. **O caso Wagner:** um problema para músicos e Nietzsche contra Wagner Dossiê de um psicólogo. Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **O nascimento da tragédia, ou Helenismo e Pessimismo.** Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia do Bolso, 2007d, p.11–21. (Prólogo)

_____. **Obras incompletas.** Tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1983.

_____. **Para além de bem e mal.** Tradução: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007a.

Nietzsche-Bibliothek. Disponível em: <<http://picus.sns.it/documenti/Nietzsche.pdf>> Acesso em: 17 jun. 2013.

NOGUEIRA, Renato. **A ética da compaixão em Schopenhauer.** Disponível em: <http://www.ufrj.br/graduacao/prodocencia/publicacoes/eticaalteridade/artigos/Renato_Nogueira.pdf> Acesso em: 08 mar. 2013.

OLIVEIRA, Jelson Roberto. Amizade versus compaixão: a tentativa nietzschiana de superação do antagonismo indivíduo e cultura. **Estudos Nietzsche.** Curitiba: PUCPR, v.1, n.2, jul./dez., 2010a, p. 355-371.

_____. A crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer em Aurora. **Voluntas:** estudos sobre Schopenhauer. Rio de Janeiro: UFRJv.1, n.2, jul./dez., 2010b, p. 4-22.

_____. **Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche.** Rio de Janeiro: 7 Letras, 2011.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Nietzsche, Kant e a filosofia como sedução moral. **Kant e-Prints.** Campinas: UEC, s.2, v.4, n.2, jul./dez., 2009, p. 323-340.

_____. **A genealogia de Nietzsche.** Curitiba: Champagnat, 2003.

_____. O uso estratégico de Schopenhauer por Nietzsche em Para a genealogia da moral. Revista **Voluntas**: Estudos sobre Schopenhauer - Vol. 3, números 1 e 2 - 1º e 2º semestres de 2012 - ISSN: 2179-3786 - p. 75-90.

PAVÃO, Aguinaldo. Kant e Schopenhauer Sobre a natureza da filosofia moral. **Dissertatio**30. Pelotas: UFPEL verão de 2009, p.135-148.

PEDREIRA, Andre Luiz Simões. A diferença ética dos caracteres em Schopenhauer. **Saberes**. Natal: UFRN, v.1, n.7, jun., 2012, p. 55-69.

PEREIRA, Gilmara Coutinho. A ética da compaixão como arma de combate ao pior dos mundos possíveis. **Voluntas**: estudos sobre Schopenhauer, v.2, n.1, 2011, p.63-82.

POYARES, Marianna Monteiro Drumond. O nó do mundo: sobre o conceito de indivíduo em Schopenhauer. **Dissertação de mestrado em filosofia**. USP, 2012.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ROGER, Allain. Prefácio. *In*: SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. **Vocabulário de Schopenhauer**. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

RUBIRA, Luís. **Nietzsche**: do eterno retorno do mesmo à transvaloração de todos os valores. São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla, 2010.

SAFRANSKI, Rüdiger, **Nietzsche. Biografia de uma tragédia**. São Paulo: Geração editorial, 2011.

_____. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia**. São Paulo: Geração editorial, 2012.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. **O niilismo em Schopenhauer**. Dissertação de mestrado em Filosofia. São Paulo: USP, 2001.

_____. **Labirintos do nada**: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer. Tese de doutorado em filosofia. São Paulo: USP, 2007.

SAMPAIO, Evaldo. “Pregar a moral é fácil; fundamenta-la é difícil”: A propósito da contraposição entre fundamentação e genealogia da moral. Costa, Gustavo B.N, José Maria Arruda e Ruy de Carvalho. **Nietzsche, Schopenhauer**: Gênese e significado da genealogia, Fortaleza: EdUECE, 2012, p. 205-252.

SCHELER, Max. **Essencia y formas de la simpatía**. Buenos Aires: Losada, 1957.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Parerga e Paralipomena**. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p.237–300. (Algumas palavras sobre o Panteísmo, Acerca da Ética, Contribuições à doutrina do Sofrimento do Mundo e Contribuições à doutrina da afirmação e da negação do querer viver).

_____. **O Livre Arbítrio**. São Paulo: LTDA, s.d.

_____. **Sobre la libertad de la voluntad**. Madrid: Alianza editorial, 2012.

_____. **Fragmentos para a história da filosofia**. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____. **O mundo como vontade e representação**. São Paulo: UNESP, 2005, (Livro IV).

_____. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins fontes, 2001.

SÉVERÁC, Pascal. **Conhecimento e afetividade**. São Paulo: Martins fontes, 2009.

SILVA, Bianca Villela. A catarse aristotélica e a o distanciamento brechtiano: uma discussão sobre o teatro. São Paulo: UPM **VII Jornada de Iniciação Científica** - 2011

SILVA, Edward Flaviano da. **Nietzsche e a moral da compaixão**: identificação e superação do princípio ascético-compassivo schopenhaueriano. Dissertação de mestrado em filosofia. Belo Horizonte: Universidade Católica de Minas Gerais, 2010.

SILVA, Genildo Ferreira da, José João Neves Barbosa. **Política e religião em Helvétius e Rousseau**. Argumentos, Fortaleza: UFC, Ano 3, N? 6 – 2011, p. 109-115.

SILVA, Jason de Lima. Genealogia, história e perspectivismo: contra a origem e a finalidade das coisas. **Trágica: estudos sobre Nietzsche** – 2º semestre de 2008 – Vol.1 – nº2 – p.142-151

SIMMEL, Georg, **Schopenhauer & Nietzsche**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SOUZA, Paulo César. Notas. *In*: NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

SPIERLING, Volker. Nietzsche y Schopenhauer: una comparación. **Enrahonar**25. Barcelona: UAB, 1996, p.21-39.

STAUDT, Leo Afonso. O Significado moral das ações como negação da vontade, para Arthur Schopenhauer. **Filos**. Curitiba: PUCPR, v.19, n.25, jul./dez., 2007, p. 273-303.

TAYLOR, Charles. La compasión. **The Journal of Ethics**, n.3, 1999, p. 73-87.

TUGENDHAT, Ernest. **Lições sobre ética**. Petrópolis: Vozes, 1997.

VOLPI, Franco. **O niilismo**. São Paulo: Loyola, 1999.

VOLTAIRE. **Dicionário Filosófico**. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

WENDLING, Bruno Teixeira. Schopenhauer e a Metafísica da vontade. **Thaumazein**. Santa Maria: UNIFRA, a.3, n.6, out., 2010, p.12-36.

WOOD, Allen W. **Kant**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

WOTLING, Patrick. **Vocabulário de Friedrich Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Nietzsche e o problema da civilização**. São Paulo: Barcarolla, 2013.