

A SUPERACÃO DA COMPAIXÃO, PELO RETORNO AO EGOÍSMO

GABRIEL HEIDRICH MEDEIROS - Mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Pelotas (UFPEL). Gabriel_heidrich@yahoo.com.br

Resumo: Nietzsche quer superar a compaixão em prol da criação de novos valores após a constatação da “doença da vontade na era moderna”. Para esta tarefa, se faz necessária a crítica de todas as formas de compaixão até então encontradas. Isso inclui a filosofia de Schopenhauer e a religião cristã. Nietzsche demonstra os erros em que caiu a filosofia da compaixão e como ela se tornou santificada. Além disso, ele enumera os malefícios e benefícios que a exaltação da compaixão trouxe para a espécie humana em geral. Nietzsche procura, então, uma retradução da humanidade para a natureza dos impulsos mais básicos, superando assim o problema da compaixão.

Palavras-chave: Compaixão; egoísmo; Schopenhauer; naturalismo; genealogia.

Abstract: Nietzsche seeks to overcome the compassion, for the creation of new values, after discovery of the “disease of the will in the modern era.” For this task it is necessary to criticize, all forms of compassion hitherto found. This includes Schopenhauer’s philosophy and Christian religion. Nietzsche shows that the errors fell philosophy of compassion and how it became sanctified. In addition, it lists the harms and benefits that the exaltation of compassion brought to mankind in general. Nietzsche then look for a retranslation of humanity to the most basic impulses of nature, thus overcoming the problem of compassion.

Keywords: Compassion; selfishness; Schopenhauer; naturalism; genealogy.

A partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche passa a romper cada vez mais com a metafísica Schopenhauriana. Esta ruptura acontece em parte por meio da crítica à filosofia moral da compaixão desse filósofo. Na *Genealogia da moral*, Nietzsche demonstra como a compaixão destronou vários impulsos naturais, colocando-se no lugar destes. Contudo, a compaixão, na obra *Aurora*, é retratada como um impulso natural. Esta é, na verdade, uma dissimulação feita pelo próprio homem de um tipo fraco para o Nietzsche tardio. Na segunda fase de Nietzsche, este impulso natural se modifica e perde o seu “*status*” natural. Ainda assim, a compaixão evoluiu na humanidade como uma espécie de disposição cuja origem tradicionalmente é tida como divina para os seus próprios criadores e propagadores. Os valores criados com base neste impulso se tornaram imutáveis e de uma ordem celestial. Nietzsche mostra como este impulso provém de um tipo de homem e da própria natureza humana.

Existem inúmeras instituições e religiões que prezam a compaixão e o valor que dão para ela é altíssimo. Trata-se, neste âmbito, de uma ação totalmente desinteressada, não embasada por nenhum egoísmo. O cristianismo, por exemplo, é a religião da compaixão em que seu próprio Deus se compadece de suas criaturas. O egoísmo, pela tradição filosófica e religiosa cristã, está fadado a gerar sempre ações não morais, pois leva apenas o próprio agente em conta. Desta forma, para o egoísta não é irracional que se prefira a destruição do mundo para se salvar de um pequeno arranhão. É contra o egoísmo que o impulso da compaixão se coloca. Schopenhauer é um dos grandes defensores da compaixão e, junto com toda a tradição metafísica, é criticado por Nietzsche justamente pela defesa deste e de outros impulsos considerados decadentes por ele, características próprias do “rebanho”.

Compaixão contra egoísmo

Schopenhauer, em *Sobre o fundamento da moral*, procura responder a questão sobre a fonte e o fundamento da moralidade. A ação para ser de fato moral deve suprir estas características: 1 A ação moral, tanto, positiva, quanto negativa, só é moralmente correta, quando é dirigida em proveito de outrem. 2 Essa busca pela satisfação de outrem deve ter a mesma intensidade que possui o ato egoísta, quando o agente atua somente para satisfazer os seus desejos. 3 A diferença entre os indivíduos deve ser destruída. 4 Este tipo de ação desinteressada existe efetivamente, no fenômeno diário da compaixão. 5 A espontaneidade da compaixão é o princípio da justiça espontânea e da caridade¹. Assim, fica provada a existência da moralidade desinteressada para

1 ROGER, Allain. Prefácio. In: SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001, .p LXI.

Schopenhauer. Qualquer ato, para ser dito desinteressado, deverá ter essas condições sanadas. Caso contrário, *ela* será movida por interesse próprio do agente e será egoísta e não moral. Schopenhauer tem consciência de que na maior parte das vezes os indivíduos agem por egoísmo. Mas a ação desinteressada é possível se esses itens relacionados estiverem presentes. Segundo Schopenhauer, “é o fenômeno diário da *compaixão*”².

Pode a moral ter vindo em realidade de outro impulso, contrário a ela? Desde *Humano, demasiado humano*, Nietzsche já demonstra a sua posição de que não há uma ação completamente altruísta desinteressada. Toda a filosofia metafísica até então se esforçou para demonstrar que há uma diferença em grau de qualidade entre as coisas e que não pode algo de maior valor provir de algo inferior:

Como pode algo se originar do seu oposto, por exemplo, o racional do irracional, o sensível do morto, o lógico do ilógico, a contemplação desinteressada do desejo cobiçoso, a vida para o próximo do egoísmo, a verdade dos erros?³

Contudo, o homem moral é criado pela moralidade, através de milênios de ostentação desses valores e de dissimulação da sua origem. Estas necessidades são interessadas, e não desinteressadas. O altruísmo pode ter surgido do egoísmo. Mas para o melhor efeito da moralidade se faz necessário a sua sublimação dos valores altruístas e é preciso então que eles tenham uma origem maior do que a origem humana. Assim a sua origem natural é esquecida. Deve agora a “filosofia histórica” mostrar a origem dos conceitos e sentimentos morais.

A moralidade provém da necessidade de um tipo de homem de estabelecer certos valores e virtudes como bons, e de acusar como maus certos traços do tipo de homem forte. Mas esta necessidade é a necessidade daqueles que não podem se defender. A moral estabiliza as relações entre os homens, “amansando-os” e tirando-lhes qualquer forma de conduta arbitrária que escape ao ideal de rebanho. Que todos os homens ajam desta forma é interesse dos fracos. Sugiro: O “remédio” destes acaba por ser utilizado não só neles mesmos, mas em toda a humanidade. A modificação do caráter ocorre quando o forte passa a ter felicidade ou sente a obrigação nas ações morais. De forma mais grave ainda sente as duas coisas. O nobre perde então as suas características mais básicas, se torna mais um animal do rebanho. Ele ganha má consciência de si mesmo, esquece seu “eu” auto afirmativo em prol da conduta do rebanho, afirmando aquilo que é “bom” e previsível.

A maldade, por outro lado, não é necessariamente a vontade de ver o outro sofrer, da maneira como os fracos normalmente a veem. Para o fraco a maldade é

² M/M, p. 136

³ MA/HH § 1

desinteressada. Contudo, ela é um impulso nervoso do próprio agente que traz prazer e que pode ser uma vingança ou uma exaltação natural de querer dominar o outro. Mas, sob qualquer ótica, ela é um impulso natural, que nada tem a ver com a moral nem “É diabólica a satisfação com o mal alheio, como quer Schopenhauer”⁴. Como impulso natural, ela é aquilo que traz prazer, como, por exemplo, quebrar as barreiras que a natureza, nos impõe. “Em si mesmo o prazer não é bom nem mau”⁵. Não há nada que possa definir a satisfação pessoal como algo mal, na medida em que um se sobrepõe ao outro. Ela é em primeira instância um impulso egoísta. Essa maldade só pode ser subjugada pela determinação de gosto por parte de um dos indivíduos, conforme a utilidade que este gosto proporciona de evitar um desprazer eventual. É em prol desta utilidade que pode uma das partes subjugar a outra, sendo a maldade uma atribuição de valor moral apenas relativa à perspectiva de um dos tipos, justamente por aqueles que preferem se salvaguardar de futuros infortúnios ao invés de simplesmente extravasar a sua busca por regozijo pessoal. O gosto pela comisseração tem a sua utilidade para um tipo de homem. Mas, em geral, o contentamento gerado por ela é mínimo. Contudo, há sempre prazer em extravasar o poder que é o “contrário” do altruísmo.

O impulso inverso da maldade, ou seja, a condolência, também é retratado por Nietzsche como um impulso natural⁶ e inconsciente em que nós nos movemos em direção a quem sofre para ajudá-lo. O ato de piedade não ocorre por si, de forma desinteressada, mas sim através do egoísmo do agente, pelo medo inconsciente de perder a sua honra frente aos outros, e também por causa da vergonha que ele passa pela sua incapacidade de ajudar. Também aquele que recebe ajuda a aceita por egoísmo, mas é um egoísmo de um tipo mais fraco justamente por aceitar a ajuda. Ele não possui meios para se defender, ou uma capacidade para aceitar a dor de forma honrada. O impulso da compaixão não provém daquele que sofre, mas do próprio agente compassivo e é uma paixão que busca gratificações e a extravasar o poder sobre um indivíduo sofredor. É, portanto uma atitude egoísta inconsciente que move o piedoso a pensar no próximo e também para esquecer a si próprio. Esta paixão tem, pois, este critério de ter que amar a quem não se é digno de ser amado. Ela exige uma profunda identificação entre os indivíduos e destrói assim o eu, o torna mau (com má consciência). Nesta forma de ética, é necessário o esquecimento total de si.

⁴ Ibid, § 103

⁵ Ibid, loc. cit

⁶ A compaixão como um impulso natural está presente apenas na segunda fase de Nietzsche. Esta resolução só ocorre graças à influência exercida por Paul Reé e por Darwin nesta época. Já no Nietzsche tardio a compaixão será qualificada não como um impulso natural, mas como dissimulação da moral dos escravos, sendo que o único impulso realmente natural é o egoísmo, porque expressa a vontade de potência. Mas mesmo nessa fase Nietzsche já demonstra como a compaixão nunca é desinteressada. Dessa forma, ele dirige o seu pensamento para o egoísmo ético que virá.

Schopenhauer faz uma leitura superficial, segundo Nietzsche, ao identificar a dor de quem sofre como sendo a mesma dor do compassivo. Cada uma destas dores é própria de seus agentes.

Segundo a leitura de Schopenhauer, na ação realmente moral deve a ajuda ao próximo ser desinteressada. Deve o agente esquecer as suas necessidades individuais e focaliza-las no outro. Assim, as virtudes da justiça e da caridade estarão salvas. Estas virtudes são para Schopenhauer as formas práticas da compaixão. Deve então a ação ter a mesma “força” que teria quando o agente age pensando em si. O agente deve ter consciência da dor do outro na mesma proporção em que sente a dor em si mesmo. Para Schopenhauer esta condição é real, pois está presente no fenômeno da compaixão. Já Nietzsche não vê a extensão da consciência do indivíduo no outro como um remédio totalmente eficaz:

Por que duplicar o “Eu”?-Observamos nossas vivências com o olhar com que costumamos observá-las quando são as vivências de outros - isso tranquiliza bastante e é um remédio aconselhável. Mas observar e acolher as vivências de outros como se fossem nossas -, a exigência de uma filosofia da compaixão⁷.

No aforismo 133 de *Aurora*, já parece estar, de modo embrionário, a tipologia que discerne o forte do fraco em Nietzsche, através da análise especulativa do caráter do homem compassivo e do não compassivo. O filósofo faz aqui uma análise psicológica e fisiológica dos tipos de homens fracos e fortes. Nietzsche retrata estes últimos como aqueles que não se compadecem dos outros facilmente porque tem a capacidade de suportar muito mais a dor do que os langorosos, e por isso são muito mais insensíveis à dor alheia. Os fracos, por sua vez, são egoístas. Contudo, existe uma outra forma de egoísmo nos não compassivos, os quais Nietzsche evita chamar de maus justamente para não cair em um “modismo moral”. Assim, o “não mais pensar em si” dos fracos é na verdade um pensar em si mesmo, interessado e movido pelo impulso egoísta natural, pois a compaixão do próximo é necessária para a sua sobrevivência e expansão de poder.

Em relação ao ato piedoso, pode-se dizer que Nietzsche critica a Schopenhauer na medida em que ele não teria sido sagaz o suficiente para interpretar o ato compassivo, na óptica da dor sentida, tanto pelo que sofre como a de quem se compadece. Para Schopenhauer, este sofrimento é único para ambos os lados. Segundo ele, ao se quebrar o “véu de maia”⁸ percebe-se que o indivíduo é apenas fenômeno, logo, a visão de quem sofre causa dano a ele, da mesma maneira e forma que a dor do sofredor. A dor é o que

7 M/A § 137

8 Termo utilizado por Schopenhauer para demonstrar o mundo fenomênico.

nos une e iguala. Isso por que tanto o indivíduo como o outro fazem parte também da coisa em si. Segundo Nietzsche, “o absurdo da compaixão e da ruptura, que ela tornou possível, do *principii individuationis* (princípio da individuação) como fonte de toda a moralidade”. Nietzsche retira o modelo de “análise” metafísica empregada por Schopenhauer para colocar em seu lugar uma análise pelo método psicológico. Para Nietzsche, a dor que o compassivo sofre é diferente da dor que o sofredor sente. A dor do piedoso é uma dor de honra perdida, pois, por não ajudar, existe a impotência deste frente à condição humana em que ele mesmo se encontra. O sentimento de se “livrar” da visão de quem sofre é aquilo pelo qual ele busca afastar-se dos sofredores. Os indivíduos podem afastar esta dor até mesmo ao ajudar o sofredor. Ao mesmo tempo, existe o prazer de quem ajuda, pois fica a imagem das glórias que se receberá no auxílio. Para Nietzsche, estes são os motivos que levam o agente a se compadecer e que estão na disposição de ânimo dele mesmo e não no outro, o “sofredor”.

Em relação à benevolência nos atos de condolência nos fracos e nos fortes, Nietzsche especula que ela tem como efeito de felicidade que acompanha este ato e que é relativa conforme o tipo de homem. É necessário e virtuoso que o forte se aproprie, e que o fraco viva em função do forte. Existe alegria nestes dois atos, em cada uma destas partes. Isso porque cada uma delas faz o que lhe é mais desejado. Existe o prazer do mando no forte e além da sensação satisfatória na compaixão que é um agradável impulso de apropriação nele (isso quando ele atua tendo em vista a repercussão do seu ato em sociedade). Contudo existe para ele a vontade de se livrar da visão do impotente e por causa desta dor age compassivamente. O ato compassivo como pura felicidade está assentado somente sob a perspectiva do mais tipo mais langoroso. Para este tipo de homem, todo o ato de pesar deve ser alegre e por dever. Não tem em conta a dor no ato de quem se compadece, levando em conta que forte e fraco são perspectivas relativas. Relativas, por que o “fraco” não sabe que é fraco. Ele procura estender a sua perspectiva para o todo. Todas as éticas da compaixão parecem corroborar esta perspectiva, em que deve sempre haver alegria ou pelo menos obediência à norma moral na ação piedosa. Tal determinação dissolve a individualização em prol de uma moral de rebanho.

Nietzsche está preocupado com o efeito da compaixão no mundo. Ela serve como remédio temporário, para pequenas dores, mas que em longo prazo atrai/ resulta em efeitos nocivos, que são mais maléficos do que benéficos. Ela é como outro impulso natural qualquer (na segunda fase de Nietzsche), só que, no momento em que o prazer que ela proporciona se torna santificado, ela se torna prejudicial. Os gregos compreendiam o aspecto prejudicial deste impulso, e por isso o evitavam. Para instalar a compaixão em toda a civilização foi necessário um grande esforço por parte dos compassivos e em grande medida eles a conseguiram. Se a comisseração se instalasse no mundo, como queria Schopenhauer, ela o paralisaria, pois desta forma

cada indivíduo teria que carregar, sempre, o peso de todo o mundo em si.

A compaixão é um impulso, mas os seus malefícios só são sentidos quando ela se torna universal e obrigatória, se torna uma “unipaixão”. Ela pode ser aplicada no mundo por meio da felicidade. A felicidade neste tipo de ato foi posto de forma hereditária pelos hindus, segundo Nietzsche no aforismo 136 de *Aurora*. Eles buscavam constantemente conhecer o mundo de tormentas em que viviam e usaram como remédio para esta tormenta a compaixão, que é remédio meramente “fraco”. Porém este impulso afirma a vida, mas apenas como um antídoto temporário. Porém, esta afirmação da vida logo depois os hindus rejeitam em prol da negação dos impulsos⁹.

A compaixão é algo novo na história da filosofia, “ao menos de modo explícito” para Nietzsche:

[...] 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 Rochefoucauld e Kant, quatro espíritos tão diversos quanto possível um do outro, mas unânimes em um ponto: na pouca estima da compaixão.¹⁰

Essa superestimação da compaixão ocorre pela decadência da época moderna. Esta é o fruto do constante impedimento da fruição da vontade de potência. A felicidade real da destruição de barreiras, de domínio, está morta. É uma doença da vontade que assombra os modernos. Esta fraqueza demonstra o auge da doença do animal humano. A violência entre os homens diminuiu e o que sobrou foi “o tédio profundo do homem e a profunda compaixão pelo homem”¹¹. A filosofia da piedade é uma filosofia própria da decadência.

O indivíduo deve se amar em primeiro lugar, senão ele não é digno de amor. Como uma ética da compaixão só pode pregar o amor ao outro se, então em primeiro lugar, ele deve negar aquilo que para o agente lhe é mais semelhante, íntimo: o “eu”? As éticas da compaixão forçam o esquecimento do desprezo aos outros, assim a afirmação “positiva” do eu é esquecida. Acontece então uma transformação e é o eu que se torna desprezível, o sentimento de miseração nos outros é santificado. O problema é que nesta ética o indivíduo procura nos outros o que ele mesmo não tem.

Uma ética do desprezo de si é uma ética paradoxal. Ela é contraditória na sua formulação, no momento em que o “eu” é condenado, por uma ética como a cristã e a

⁹ Schopenhauer, depois, irá usar dos dogmas do hinduísmo para corroborar a sua filosofia.

¹⁰ GM § prólogo V

¹¹ Ibid, XIV

Schopenhaueriana, como inferior e abjeto na medida em que os impulsos naturais são sentenciados como maus. Esses modelos de ética têm como finalidade que este sujeito eleve alce graças aos outros, deixando o seu eu ignóbil para traz. Para Nietzsche, todas as morais modernas são frutos do cristianismo, que por sua vez tem como base a compaixão. Existe um problema nesta suposta ética de que ao demonstrar que todos são iguais, isso inclui o eu. Assim, se o “eu” é desprezível e todos são iguais ao “eu”, então todos são desprezíveis. O caminho mais natural seria justamente a busca pelo nada e a estagnação dos impulsos. Uma simples falácia no modo *bárbara* parece derrubar a moral da compaixão, pois demonstra a sua contradição interna: (A) “o eu É desprezível”, (B) “eu sou igual ao todo” e (C) “logo o todo também é desprezível”.

Quem pratica a compaixão (sendo propício a ir contra ela) deixa o seu eu para trás, esquece de si e dos seus impulsos mais básicos. Ela não é maléfica só para quem a pratica, mas também para quem a recebe. Aquele que é alvo de piedade é como, por exemplo, o inimigo desprezível a que nos impugna a sua visão. Ele é fraco e sem honra e chora por clemência. Assim, aquele que recebe a compaixão perde toda a sua honra, ao contrário do inimigo, que “aguenta” a dor e é admirado. Assim, a admiração é própria dos espíritos livres, enquanto a compaixão é uma característica dos fracos. O mesmo ocorre na morte de Deus. Por que os Homens “mataram Deus”? Por que ele sentiu compaixão pelos homens. Deus se fez carne para pagar a divina que os homens tinham com ele e que eles não podiam pagar. Assim, a compaixão divina humilhou o homem. A vontade de potência, que é o cerne de todo o agir do sujeito, necessita se expandir de alguma forma. Mesmo havendo o homem tentado conter a expansão da sua vontade, ela é necessária e precisa se extravasar. Assim sendo humilhado pelo ato de compaixão de Deus, os homens dirigiram a sua vontade de potência para o seu salvador aniquilando-o.

A admiração é própria dos fortes tanto em relação a si como aos outros. A compaixão por sua vez é própria do fraco, como, por exemplo, no cristianismo. A condolência para consigo mesmo, no cristianismo, é um desprezo de si como um ser pecador, merecedor de punição. Por exemplo, o santo, ao conhecer a si mesmo no “seu eu mais íntimo”, viu o “horror” que existe em si mesmo e por isso o transcende. Deixa de lado todos os seus impulsos presentes de forma imediata no seu eu a fim de superá-los, como por exemplo, o egoísmo. A compaixão de si, no cristianismo, é a soma do desprezo de si próprio com o amor de si próprio. O “eu” faz parte do todo e o cristão ama a si mesmo na medida em que o seu eu faz parte de um todo que é melhor do que ele, não na sua singularidade.

Contudo, todos os valores morais estão encobertos por uma vasta camada de teorias feitas pela tradição filosófica e pela tradição religiosa do povo. Para Nietzsche, nenhum filósofo até então posicionou a moral como problema, mas sempre procurou a sua fundamentação. Tradicionalmente, esta fundamentação deveria ser

imparcial. Nietzsche coloca a moral como problema para tentar compreender como ela se constituiu, quais foram os elementos necessários para a sua formação. Para a filosofia feita antes de Nietzsche, a moral ela mesma está dada, como diz Kant: ele apenas busca com o seu imperativo categórico uma fórmula para se chegar a ela. No inverso dessa tendência, Nietzsche propõe, para a naturalização da moral, uma tarefa assídua e dura. A filosofia necessita de uma preparação, uma coleta de dados, com a finalidade de que se chegue à evidência de uma tipologia da moral. A descrição nunca fora tratada a sério pelos filósofos até então, nenhum deles se aventurou pelo vasto território do “continente moral” para levar em conta não apenas os valores da sua moral, mas as várias morais existentes. Essa “miopia” dos filósofos os impediu de enxergarem o verdadeiro problema da moral.

Nietzsche tem em mente aqui Schopenhauer e a máxima: Não fere ninguém, antes ajuda a todos no que possas. Segundo o filósofo, “essa é verdadeiramente a tese que todos os professores da ética se esforçam em fundamentar”¹². Ela está presente no cristianismo, que é a “mola propulsora” de todas as morais modernas, incluindo a de Schopenhauer. Embora ele tenha a iniciativa de tirar da filosofia toda a base teológica cristã, ele acaba por servir àquilo que está na base do cristianismo, que é a compaixão. Nenhuma destas morais da compaixão teve êxito, pois, frente a um mundo cujo cerne é vontade de poder, fica a imagem de tal moral enfraquecida, ela nunca poderia dar certo.

Abster-se da violência mútua é negar a vontade de vida. A violência para com os demais não é fruto de uma sociedade corrompida, mas sim um estado orgânico que está a favor da vontade de vida. Nenhuma moral tradicional terá remédio suficiente para isso. Uma sociedade que dissolvesse totalmente estes impulsos em prol da vida acabaria por destruir toda a função orgânica dos indivíduos, toda a vida é vontade de poder. Apenas em uma aristocracia sã é que pode haver o verdadeiro respeito mútuo, pois estes indivíduos não negam a sua essência.

É nestes cruéis aristocratas que estaria a forma de vida afirmativa, a que Nietzsche defende, contra todas as morais da compaixão? Em Além do Bem e do Mal o pensador evidencia esta perspectiva. Assim, todos os outros que não fazem parte desta aristocracia teriam o papel de serventes da classe dominante. Somente havendo esta separação entre senhor e escravo que a nobreza se justifica. Como poderia haver ordem, se todos fossem “Napoleão”? Nem todos poderão ser nobres. Existe aqui até mesmo um realismo político em Nietzsche, pois se todos mandarem e ninguém obedecer o mundo simplesmente para. Assim, afirmar a vida, que tem por seu cerne a satisfação de dominar, que é um impulso natural, não é um simples voltar atrás, para uma condição natural de maior igualdade. Estando ou não o homem em sociedade a

12 GB/BM § 186

vontade de vida é desejo de poder.

Na mais especulativa do que histórica *Genealogia da moral*, Nietzsche tenta demonstrar como a moral da aristocracia foi o primeiro tipo de valoração existente. Essa valoração tinha como base a própria vontade de vida e não os valores decadentes e antinaturais dos fracos. Contudo, essa nova nobreza terá uma nova responsabilidade no projeto prescritivo nietzschiano. Ela tem que mandar, e através de uma longa coerção será obedecida. Mas terá ela uma responsabilidade, como por exemplo, a de não deixar a humanidade cair novamente na decadência¹³. Dessa forma, Nietzsche quer sair da filosofia voltada apenas para o indivíduo para chegar à grande política.

O tipo langoroso se afastou da natureza, eles a encobriram com a moralidade ascética. Essas formas de moral foram remédios com os quais a humanidade medicou a si mesma. Porém, esta automedicação trouxe a doença da fraqueza da vontade para a humanidade. Nietzsche quer, então, dar para a humanidade uma tarefa maior que ela própria, que ela seja meio para a ascensão de uma nova nobreza. A forma desta nova nobreza não está clara para o próprio Nietzsche. Mas, certamente, não é o modelo nobre da era moderna, que é decadente devido a sua mestiçagem de costumes com a plebe. Esta nobreza deve ser apenas afirmadora de si. Mas como conciliar isso com a sua tarefa de mando? Os magnânimos não teriam *status* político se Nietzsche estivesse levando em conta apenas a força física dos nobres, mas ele coloca para eles também uma superioridade social. Qual será o seu papel em sociedade? A obediência certamente não será.

Nietzsche é um crítico da democracia. A sujeição do fraco ao forte é natural. Em uma época pré moral, eram eles os senhores, que afirmavam os valores criados por eles mesmos. Para ele, somente eles devem mandar. Isso porque os nobres devem ser os regentes dos novos valores. Os valores até agora colocados pelos fracos foram hostis à vida, isso levando em consideração longas etapas de tempo e de massificação geral do seu uso. Somente o egoísmo do nobre não fere a vida. Não há uma exata indicação de como será este governo da nova nobreza na obra de Nietzsche. Apenas se ressalta a necessidade de superação da decadência moderna. Da mesma forma, Nietzsche coloca esperança de que estes novos valores extra morais serão superiores aos valores modernos. O egoísmo ético dos senhores deverá retraduzir o homem para a natureza saindo, assim, a humanidade de qualquer ideal ascético decadente.

Contudo, o tipo nobre precisa superar a compaixão. Ele possui uma forma de compaixão que é diferente da compaixão dos fracos. Não é uma comiseração pelos sofredores, mas uma compaixão inversa. O homem fraco deve sofrer, e o nobre não pode se ter clemência dele, pois o fraco é meio para algo superior. O magnânimo

13 Esta questão extrapola o objetivo deste artigo, mas evidencia a preocupação política do autor

tem o dever de criar valores novos para uma meta superior. A compaixão do nobre é, pois, esta “Compaixão contra Compaixão”¹⁴. O sofrimento compassivo do homem moderno, ou melhor do próprio Nietzsche é o sofrimento de ter que sacrificar os grandes homens. Este não é o nobre tematizado por Nietzsche, o problema é que não existe este tipo que Nietzsche idealiza. A nobreza, no tempo de Nietzsche, é mestiça. A compaixão dos fracos está mesclada no caráter desta nobreza. Nietzsche idealiza uma nobreza do futuro, em que o novo nobre se purificará de todos os traços de plebe que existe na era moderna.

A compaixão força a um esquecimento de si e da meta individual. Também o sofrimento restrito do sujeito é esquecido, pois a meta individual é assaz dura e a compaixão possui a sedução do esquecimento das próprias dores, causadas pela concretização das metas pessoais. Colocar o outro no lugar de si pode ser um “remédio” tentador para essas dores pessoais. Não é vantajoso para o forte ser piedoso, mas é vantajoso para o fraco, que tem o seu pensamento no rebanho. É uma característica dos homens compassivos a pouca valorização do sofrimento individual. Existe a necessidade de infortúnio para altas tarefas e o misericordioso não sabe respeitar a dor pessoal, tomando esta dor como a dele. Para o fraco a dor deve ser “retirada” o mais rápido possível pelo ato compassivo. O fraco não quer a dor, pois não tem metas grandiosas. A distância da dor se torna regra para o fraco: “Além de sua religião da compaixão, ainda há uma outra, que será talvez a mãe dessa: - a *religião da comodidade*”¹⁵.

A proposta da amizade contra a compaixão

Contudo, existe a amizade em contrapartida à compaixão para Nietzsche. O amigo é aquele que compreende a dor e ajuda na mesma medida em que ajuda a si mesmo na partilha da alegria com os seus iguais.

Você também quererá ajudar: mas apenas aqueles cuja miséria compreende inteiramente, pois têm com você uma dor e uma esperança em comum - os seus amigos: e apenas do modo como você ajuda a si mesmo: - eu quero fazê-los mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres! Eu quero ensinar-lhes o que agora tão poucos entendem, e os pregadores da compaixão menos que todos: - a partilha da alegria!¹⁶.

Pois os “fortes” identificam-se apenas com os seus iguais porque possuem uma meta em comum. As suas dores são as dores dos novos valores a serem criados.

¹⁴ Ibid, 225

¹⁵ FW/GC § 338

¹⁶ Ibid. 338

Afastam, assim, toda a plebe e a homogeneidade da compaixão deste tipo. Deve então o nobre se afastar de tudo o que é do seu tempo e principalmente do povo: “em suma, um homem que é *senhor* por natureza – se um tal homem tem compaixão, *esta* compaixão tem valor! Mas que importa a compaixão dos que padecem!”¹⁷.

Em contrapartida à ética da compaixão Nietzsche coloca a ética da amizade. A compaixão possui como base a dor e a redenção. Já a ética da amizade possui o compartilhamento da alegria. Segundo Jelson Roberto de Oliveira, esta ética possui as seguintes características e condições de possibilidade:

- 1) só se ajuda aquele com o qual se partilha as mesmas experiências e vivências mais próprias - e esses são os amigos;
- 2) isso porque só se ajuda o outro como se ajuda a si mesmo;
- 3) sendo assim, nota-se como essa partilha depende da afirmação de si mesmo;
- 4) ao outro se quer dar as virtudes que ajudam a fortalecer a vida, a incrementar as forças vitais individuais;
- 5) essas virtudes são contrárias àquelas promovidas pela moral da compaixão porque estão embasadas numa partilha da alegria, enquanto aquela está erguida sobre a partilha da dor.¹⁸

A amizade não retrai o egoísmo, pois os indivíduos nessa nova ética são auto afirmativos. É pelo “transbordamento” de si que o nobre busca se cercar dos seus iguais “amigos”, para compartilhar com eles a sua alegria. Encontramos igualdade no outro não na dor, mas na alegria. Contra Schopenhauer, que afirma: “Todo amor é compaixão”¹⁹, Nietzsche diz que todo amor é egoísmo. Esta é a única forma de pensar no outro sem esquecer-se de si, pois se trata o outro como a si mesmo, mas sem deixar de ser auto afirmativo. A amizade é a única forma dos preceitos da compaixão a ser aceita como legítima por Nietzsche, pois o indivíduo afirmativo de si trata o outro como a si mesmo. A compaixão é vergonha e desonra, o egoísmo é afirmação e alegria. Assim, (A) se eu sou bom e (B) meus amigos são iguais a mim, portanto (C) os meus amigos também são bons. Esta é uma verdadeira ética, pois visa tanto o amor do “eu” como do outro.

Para Nietzsche a compaixão pelos homens mais notórios de seu tempo deve ser superada, na medida em que eles possuem uma fisiologia decadente. Esta regra é “terrível”, mas deve ser levada a cabo, pois caso contrário pode o “psicólogo da moral” se “afogar” em compaixão. Segundo Nietzsche, o dever do nobre é sobre os seus iguais, onde reina a longa gratidão e a longa vingança, ali pode existir

¹⁷ GB/BM § 293

¹⁸ OLIVEIRA, Jelson Roberto. Amizade versus compaixão: a tentativa nietzschiana de superação do antagonismo indivíduo e cultura. **Estudos Nietzsche**. Vol.1, n.2, jul./dez. Curitiba, 2010b. p.355-371, p. 367

¹⁹ WWVI/MVRI § 66

compaixão. O egoísmo ético dos nobres se foca nos indivíduos quando estes seguem as suas aptidões. O dever para eles só surge quando percebem os seus iguais, quando estes têm metas em comum. A plebe deve servir os nobres na medida em que também sigam a si mesmos, fazendo o que lhe é “de sua natureza”, ou seja, servir. A defesa do ideal ascético pelos sacerdotes do “povo”, que prezam a compaixão, se revela como decadência fisiológica da humanidade.

Quando, no interior do organismo, o mais ínfimo dos órgãos deixa de impor por um instante que seja a sua autoconservação, a sua renovação de forças, o seu “egoísmo” com absoluta certeza, o todo degenera. O fisiólogo exige a extirpação da parte degenerada, renega qualquer solidariedade com o degenerado, é quem está mais distante de mostrar piedade com ele. Mas o sacerdote quer justamente a degeneração do todo, da humanidade: por isso ele conserva o degenerado, e a esse preço ele a domina... Que sentido têm aqueles conceitos mentirosos, os conceitos auxiliares da moral, da “alma”, do “espírito”, do “livre-arbítrio”, de “Deus”, se não o de arruinar fisiologicamente a humanidade?²⁰.

Somente o egoísmo é “saudável”, e o altruísmo é maléfico. “A decadência é, em essência, o nome que Nietzsche dá ao processo de degeneração de um organismo”²¹. Onde declina a vontade de potência, declina também a fisiologia. Os nobres só cuidam dos mais fracos, na medida em que eles são uma extensão do seu domínio, mas não devem ser influenciados por eles. Na grande política, quem manda é esta nova nobreza que não possui compaixão como a do fraco.

Somente o egoísmo é natural, ele é a vontade de expandir e de extravasar a potência. A compaixão é mera dissimulação dos impulsos naturais em prol da utilidade do tipo fraco. A vontade de potência se manifesta no egoísmo que, no fundo, é a base de todos os juízos morais ditos “desinteressados”. A transvaloração de todos os valores irá garantir a volta aos impulsos mais básicos e que são justamente os de auto afirmação próprio do nobre, mas nem todos terão esta capacidade auto afirmativa. Estes novos valores têm por base os impulsos em prol da vida, não os de sua negação. Sempre existirão os servidores e é natural que isso seja assim. Mas com isso o mundo está a salvo da doença que é a fraqueza da vontade do tempo moderno. A compaixão é perigosa para o tipo nobre: “Onde estão seus maiores perigos? – Na compaixão”²². A compaixão faz desviar do seu objetivo. O egoísmo é justamente uma forma de afirmar o indivíduo frente à cultura vigente e decadente da modernidade. Para se manter afastado, deve o homem manter três séculos de distância de seu próprio tempo,

²⁰ EH, Aurora 2

²¹ BACELAR, K. “A vida como ela é...”: Crítica e clínica em Nietzsche, *Cadernos Nietzsche* São Paulo: n. 1 p. 33-52, 1996. p. 38

²² FW/GC §271

afirmando assim também a solidão que é necessária para grandes tarefas.

A vida é o *background* da filosofia ética de Nietzsche. Nos nobres se encontra a fisiologia que expressa melhor a linha ascendente da vida, pois possuem um egoísmo mais saudável em prol da vida.

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 também 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, pela criação 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, um “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 eqüidade pede que ele subtraia o mínimo possível daqueles que vingaram. Ele é apenas seu parasita²³.

O nobre deve ser cruel, pois deve afastar tudo o que é diferente de si, a fim de não se tornar também doente. Ele manifesta tudo o que o seu corpo exige. Não há para ele leis decadentes que o impeçam de manifestar aquilo que o organismo precisa para manifestar e expandir a sua potência. O seu estado de espírito entra em harmonia com o que o seu corpo exige. O seu agir é natural.

²³ GD/CI, IX Passatempos intelectuais, §33

BIBLIOGRAFIA

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

BACELAR, K. “A vida como ela é...”: Crítica e clínica em Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**. n. 1. São Paulo, 1996. p.33-52.

NIETZSCHE, F. **Obras incompletas**. Tradução Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. **Humano, demasiado humano**. Tradução de Jaime Gonzales. Editores Mexicanos Unidos, 1986.

_____. **Aurora**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2004.

_____. **A Gaia Ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2001.

_____. **Para além de bem e mal**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

_____. **A genealogia da moral**. Tradução de Carlos José de Meneses. Lisboa: Guimarães & C. editores, 1976.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das letras, 2008.

_____. **Ecce Homo**. Tradução de Marcelo Backes. Porto Alegre: Editora L&PM, 2003.

OLIVEIRA, Jelson Roberto. A crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer em Aurora: o desprezo de si como artimanha de condenação do indivíduo. **Revista Voluntás: estudos sobre Schopenhauer**. Vol.1, n.2. 2º semestre, 2010a. p.04-22.

_____. Amizade versus compaixão: a tentativa nietzschiana de superação do antagonismo indivíduo e cultura. **Estudos Nietzsche**. Vol.1, n.2, jul./dez. Curitiba, 2010b. p.355-371.

ROGER, Allain. Prefácio. In: SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, Arthur. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

_____. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Editora Martins Fontes 2001.