

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FLAVIO DE SOUSA

NIETZSCHE E O EGOÍSMO COMO LEI DA PERSPECTIVA

**CURITIBA
2021**

FLAVIO DE SOUSA

NIETZSCHE E O EGOÍSMO COMO LEI DA PERSPECTIVA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito para obtenção do título de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Jelson R. Oliveira

**CURITIBA
2021**

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Luci Eduarda Wielganczuk – CRB 9/1118

Sousa, Flavio de
S725n Nietzsche e o egoísmo como lei da perspectiva / Flavio de Sousa;
2021 orientador: Jelson R. Oliveira. – 2021.
197 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,
2021
Bibliografia: f. 217-228

1. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1866-1900. 2. Perspectiva (Filosofia).
3. Egoísmo. 4. Autoestima. 5. Valores. 6. Ética. I. Oliveira, Jelson R.
II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-Graduação
em Filosofia. III. Título.

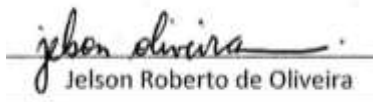
**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE TESE N.º 51
DEFESA PÚBLICA DE TESE DE DOUTORADO DE**

Flávio de Sousa

Aos vinte e um dias do mês de junho de dois mil e vinte e um, às 14h, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Jelson Oliveira, Prof.^a Dr.^a Vânia Dutra de Azeredo, Prof.^a Dr.^a Marta Sofia Ferreira Faustino, Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal e Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr. para examinar a Tese do doutorando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Flávio de Sousa**, ano de ingresso 2016, intitulada NIETZSCHE E O EGOÍSMO COMO LEI DA PERSPECTIVA. Após apresentação e defesa da Tese, o doutorando foi APROVADO pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca OUTORGOU ao candidato o título de Doutor em Filosofia. A sessão encerrou-se às 18h35min. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Jelson Oliveira – PUCPR



Jelson Roberto de Oliveira

Convidado Interno:

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Jr. – PUCPR Participação por Videoconferência

Convidada Externa:


Prof.^a Dr.^a Vânia Dutra de Azeredo – UNIRIO Participação por videoconferência

Convidada Externa:

Prof.^a Dr.^a Marta Sofia Ferreira Faustino – UNL Participação por videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal – UFPR Participação por videoconferência



Prof. Dr. Cesar Candiotta
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



Para Nancy e Mailo.

AGRADECIMENTOS

Por ter possibilitado o desenvolvimento desta pesquisa agradeço a todos envolvidos no Programa de Pós-Graduação em Filosofia (PPGF) da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), em especial, ao Jelson R. Oliveira pela orientação e cuidado durante o período de minha formação.

À Fundação Araucária (Apoio ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Paraná) pelo incentivo mediante a concessão da bolsa de doutorado, sem a qual não seria possível desenvolver esta pesquisa e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento do meu estágio-sanduíche na Alemanha por meio do Programa Institucional de Doutorado Sanduíche no Exterior.

Ao professor Andreas Urs Sommer pelo afetuoso acolhimento na Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, junto ao Nietzsche-Kommentar, pelas sugestões de leitura e por possibilitar a descoberta do valor de uma comunidade filosófica.

Aos professores Oswaldo Giacoia Júnior, Edmilson Paschoal, Vânia Dutra de Azeredo e Marta Sofia Ferreira Faustino por avaliarem este trabalho e por generosamente contribuírem para o seu desenvolvimento. Muitas das suas desafiadoras questões permanecem em aberto, admitida essa falta, estabeleço o compromisso intelectual de respondê-las adequadamente nas pesquisas que virão.

Aos meus alunos por me conduzirem a mim mesmo por meio dos experimentos filosóficos.

Aos queridos amigos Samuel, Milan, Ray, Caio, Eduardo, Cristina e Victor.

À Antonia, sempre alegre e inspiradora.

[...]

*Ô-babá
Não dá pra ninguém saber
Por que é que há
Quem lê e não sabe amar
Quem ama e não sabe ler*

*Você que sabe demais
Mas que não sabe viver
Responda se for capaz:
Da vida, quem sabe lá?
Da morte, quem quer saber?*

(Toquinho E Vinícius
Canto De Oxalufá)

RESUMO

O presente estudo tem por escopo investigar o problema do egoísmo na filosofia de F. W. Nietzsche. Trata-se de analisar, ao longo de suas obras publicadas e fragmentos póstumos, os experimentos teóricos que envolvem a noção de egoísmo (*Egoismus*, *Selbstsucht*) de modo a compreender as principais implicações no desenvolvimento das investigações sobre a origem e o fundamento da moralidade. Argumentamos que o egoísmo não constitui um conceito unitário na filosofia de Nietzsche e que as constantes reformulações não fazem de seu pensamento uma expressão do individualismo e nem do filósofo um defensor intransigente do egoísmo como um mero contra-valor em relação ao altruísmo, por exemplo. Antes, a nossa hipótese é de que, ao pensar o egoísmo como a “lei da perspectiva” e como “o ver e o apreciar perspectivísticos” próprio de todo vivente, Nietzsche evidencia a contradição epistêmica na qual se fundamentam as exigências da moral ocidental, a saber, o paradoxo de um *ego* desprovido de si mesmo, de um sujeito que, em seu agir e pensar, deve abstrair-se precisamente de si próprio. Dessa forma, esta pesquisa se encontra estruturada em duas partes. Primeiro, argumentamos que as considerações de Nietzsche acerca do egoísmo se encontram, mesmo que pela via da oposição crítica, vinculadas à tradição do amor-próprio (*Selbstliebe*, *Eigentliebe*, *self-love*, *amour-propre*, *philautia*), cujas formulações, em sua pena, passam a ser tratadas sob o signo comum do *Egoismus*, embora esse mesmo termo, por seu parentesco originário com o solipsismo, faça referência às discussões sobre os limites do conhecimento. Na segunda parte, investigamos a crítica de Nietzsche à concepção de egoísmo, enquanto seu pensamento se apropria, aprofunda e supera as teses de interlocutores, delineando, deste modo, aspectos da natureza do egoísmo que se tornam dignos de serem filosoficamente cultivados. Por fim, considerando a distinção precedente, bem como as contínuas reformulações do conceito em questão, analisamos os elementos de uma concepção perspectivista de egoísmo em sua simbiótica dependência das flutuações conceituais próprias da filosofia de Nietzsche.

Palavras-Chave: Egoísmo. Perspectivismo. Amor-Próprio. Valor. Moral.

ABSTRACT

The present study is about the problem of selfishness (*Egoismus*, *Selbstsucht*) in the philosophy of F. W. Nietzsche. Its aim is to enrich our understanding of Nietzsche's investigations into the origin and foundations of morality, the development of these investigations, and some of its implications. As is well known, the term 'selfishness' is ubiquitous in Nietzsche's texts; it does not, however, have a univocal meaning. I therefore argue that the term cannot be read as simply reflecting a commitment to individualism, nor does it show him to merely be an uncompromising defender of the value of selfishness in opposition to altruism. As I read his uses of the term, they are best interpreted in light of Nietzsche's "law of perspective"—as an expression of the "seeing and appreciating perspective" that characterizes every living being. Seen in this way, Nietzsche's uses of the term bring to light a contradiction on which the demands of Western morality are based, namely the paradox of an ego devoid of itself, of a subject who, in his thoughts and actions, must abstract himself from precisely himself. This thesis consists of two different parts. In the first one, I argue that Nietzsche's ideas regarding selfishness develop in critical opposition to various traditional notions of self-love (*Selbstliebe*, *Eigentliebe*, self-love, *amour-propre*, *philautia*), which Nietzsche refers to by way of the term 'Egoismus'. I show that 'Egoismus' has solipsistic connotations in Nietzsche's work, and that, in using this term, he is also touching on the problem of the limits of knowledge'. In the second part I investigate Nietzsche's critique of this traditional notion of 'Egoismus', and argue that he appropriates, deepens, and surpasses the views of his interlocutors. This will help us to outline those aspects of 'Egoismus' that Nietzsche finds valuable, and which his works further develop. In the final chapter I analyse the different uses of the term in question. This analysis will then provide us with an account of Nietzsche's perspectivist conception of selfishness.

Keywords: Egoism. Perspectivism. Self love. Value. Moral.

LISTA DE ABREVIATURAS

As referências feitas às obras de Nietzsche seguem a convenção bibliográfica dos Nietzsche-Studien estabelecida no âmbito da pesquisa nacional e internacional. A sigla KSA abrevia Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe. Hg. G. Colli und M. Montinari, Berlin, New York, München: Walter de Gruyter – DTV. 1980, em quinze volumes, edição mais consultada por essa pesquisa. Os primeiros algarismos depois de KSA indicam o número do volume, seguidos do número da página. As citações das obras publicadas de Nietzsche são feitas a partir das traduções de Paulo César de Souza. As demais traduções, devidamente indicadas como tal e apresentadas junto ao original em nota de rodapé, são de nossa autoria.

Obras completas:

KSA – *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*
KSB – *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe Briefwechsel*
KGW – *Werke. Kritische Gesamtausgabe*

Obras publicadas, preparadas para publicação e textos inéditos:

ZT – *Zur Teleologie/ Sobre a teleologia*
GT/NT – *Die Geburt der Tragödie/ O nascimento da tragédia*
HL/HV – *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück: Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben/ Segunda consideração extemporânea: Da utilidade e desvantagem da história para a vida*
WL/VM – *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn/ Sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral*
MA/HH I – *Menschliches, Allzumenschliches/ Humano, demasiado Humano*
MA/HH II – *Menschliches, Allzumenschliches II: Vermischte Meinungen und Sprüche/ Humano, demasiado humano II: Miscelânea de opiniões e sentenças*
WS – *Menschliches, Allzumenschliches II: Der Wanderer und sein Schatten/ Humano, demasiado humano II: O Viandante e sua sombra*
MO/A – *Morgenröthe/ Aurora*
FW/GC – *Die Fröhliche Wissenschaft/ A gaia ciência*
ZA – *Also Sprach Zarathustra/ Assim falou Zarathustra*
JGB/BM – *Jenseits von Gut und Böse/ Para além de bem e mal*
GM – *Zur Genealogie der Moral/ Genealogia da moral*
WA/CW – *Der Fall Wagner/ O caso Wagner*
GD/CI – *Götzen-Dämmerung/ O crepúsculo dos ídolos*
EH – *Ecce homo*
AC – *Der Antichrist/ O anticristo*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 PRESSUPOSTOS PARA A ANÁLISE DO PROBLEMA DO EGOÍSMO	17
1.1 OS ASPECTOS SEMÂNTICOS DA NOÇÃO DE EGOÍSMO	17
1.1.1 O surgimento da noção de egoísmo e suas variações lexicográficas	19
1.1.2 Considerações sobre o egoísmo e o solipsismo na filosofia do século XVIII.	21
1.1.3 Elementos para uma caracterização moral da noção de egoísmo.	27
1.2 AMOR-PRÓPRIO, AMOR DE SI E EGOÍSMO	41
1.2.1 Implicações morais relativas ao amor-próprio e ao amor de si	43
1.2.2 O amor de si (<i>Selbstliebe</i>) e o amor-próprio (<i>Eigenliebe</i>) nos escritos de Nietzsche	81
1.2.3 Egoísmo e autorreferência	96
2 NIETZSCHE: EGO, EGOÍSMO E PERSPECTIVA	104
2.1 A CRÍTICA DA CRÍTICA DO EGOÍSMO	105
2.1.1. Precedentes	105
2.1.2 A compaixão e o sofrimento compartilhado	128
2.2 O EGOÍSMO E O EGO COMO FICÇÃO	181
2.3. O EGOÍSMO COMO LEI DA PERSPECTIVA	194
2.3.1. A hipótese do egoísmo como “ver perspectivo”	195
3. CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	206
4 APÊNDICE: STIRNER E NIETZSCHE	208
5 REFERÊNCIAS.....	217

INTRODUÇÃO

O objetivo da presente pesquisa consiste em investigar as variações do problema do egoísmo na filosofia de Nietzsche. Analisaremos, ao longo de suas obras publicadas e fragmentos póstumos, os experimentos teóricos que envolvem a noção de egoísmo, dando ênfase para as formas mais recorrentes, isto é, enquanto *Egoismus* e *Selbstliebe* de modo a compreender as principais implicações no desenvolvimento da crítica de Nietzsche aos fundamentos da moralidade ocidental. O tema do egoísmo, em parte dos escritos de Nietzsche, assume variadas configurações e reelaborações na medida mesma em que o seu pensamento se desdobra, se ocupa, muda de perspectiva sobre assuntos diversos. O egoísmo não constitui um conceito unitário na filosofia de Nietzsche. Acreditamos que as constantes reformulações semânticas do egoísmo não fazem de seu pensamento uma expressão do individualismo perspectivista. Nietzsche não é um defensor intransigente do egoísmo como um mero contravalor em relação ao altruísmo. É importante dar-se conta de que ao pensar o egoísmo como a lei da perspectiva e como o ver e o apreciar perspectivísticos, próprio de todo vivente, Nietzsche evidencia a contradição epistêmica na qual se fundamentam as exigências da moral ocidental. Essa exigência constitui o paradoxo de um eu desprovido de si mesmo, de um sujeito que, em seu agir e pensar, deve abstrair-se precisamente de si próprio.

Estruturamos a presente investigação em duas partes complementares. Primeiro, argumentamos que as considerações de Nietzsche acerca do egoísmo se encontram, mesmo que pela via da oposição crítica, vinculadas à tradição do amor-próprio (*Selbstliebe*, *Eigentliebe*, *self-love*, *amour-propre*, *philautia*), cujas formulações, em sua pena, passam a ser tratadas sob o signo comum do *Egoismus*, embora esse mesmo termo, por seu parentesco originário com o solipsismo, faça referência às discussões sobre os limites do conhecimento. Na segunda parte, investigamos a crítica de Nietzsche à concepção de egoísmo, enquanto seu pensamento se apropria, aprofunda e supera as teses de interlocutores, delineando, deste modo, aspectos da natureza do egoísmo que se tornam dignos de serem filosoficamente cultivados. Por fim, considerando a distinção precedente, bem como as contínuas reformulações do conceito em questão, analisamos os elementos de uma concepção perspectivista de egoísmo em sua simbiótica dependência das flutuações conceituais próprias da filosofia de Nietzsche.

Sabemos que a noção de egoísmo é analisada por Nietzsche ao longo de sua obra e desempenha um papel central em suas discussões sobre a moral. Além da variedade de termos utilizados por ele (*Egoismus*, *Selbstsuch*, *Eigennutz*, *Eingenliebe*, *Selbstliebe*) para se referir

ao egoísmo, podemos constatar uma evidente complexidade de definições desses termos, o que impõe ao intérprete uma série de dificuldades. Para ilustrar esse ponto, pode-se recorrer ao inédito fragmento do final 1870, no qual o jovem Nietzsche formula e responde a questão fundamental: “O que é então o egoísmo? O sentimento de prazer na expressão da força do indivíduo. O contrário: o sentimento de prazer na renúncia do indivíduo. Em geral, a vida dentre muitos é o prazer fora dos indivíduos, *entre* os indivíduos” (KSA 7, 7[149], p. 197)¹. Nesse contexto, atentemo-nos para o aspecto formal pois, ao definir o egoísmo enquanto “sentimento de prazer da expressão da força individual”, Nietzsche o faz utilizando-se de uma oposição (*Gegensatz*), isto é, o contrário do egoísmo é delimitado como “o sentimento de prazer na renúncia [*Entäußerung*] do indivíduo”. Nesse caso, a oposição não determina o conteúdo da definição de egoísmo, mas desempenha uma função elucidativa. Não obstante, é significativo observar que a noção de egoísmo estabeleça uma relação de dependência do seu contrário, para que seu conteúdo seja assegurado.

Se mudarmos de cenário, adiantando-nos até *Humano, demasiado humano*, já no primeiro aforismo, Nietzsche relata que “a filosofia histórica [...], o mais novo dos métodos filosóficos, constatou em certos casos [...], que não há opostos [...], que na base dessa contraposição está um erro da razão” (HH 1). Tal constatação se aplica ao caso do egoísmo, porém, em uma acepção muito específica, da qual, tal como defenderemos, Nietzsche se afasta criticamente, com a finalidade de redefini-lo sobre novas bases. Do ponto de vista da filosofia histórica, nasce a tese de que “a rigor não existe ação altruísta nem contemplação totalmente desinteressada; ambas são apenas sublimações [*Sublimierungen*], em que o elemento básico parece ter se volatilizado [*verflüchtigt*] e somente se revela à observação mais aguda” (HH 1). Para o observador perspicaz, orientado pelo método adequado, aquelas ações apreciadas como “altruístas” (*unegoistisches*) e “desinteressadas” (*interesseloses*), podem ser compreendidas como sublimações (*Sublimierungen*) de um elemento básico (*Grundelement*), a saber, do próprio egoísmo. A sublimação do egoísmo significa aqui a sua elevação e exaltação, mas também significa sua purificação, depuração, tal como ocorre com os elementos químicos, cuja analogia Nietzsche evoca no âmbito da filosofia, com sua “Química dos conceitos e sentimentos”, título do primeiro aforismo da obra em questão. A contradição entre ações egoístas e não-egoístas é compreendida pelo filósofo como efeito da crença popular na oposição de valores, por meio da qual “nega-se a gênese de um a partir do outro”, ao conjecturar “para as coisas de mais alto

¹ KSA 7, 7[149], p. 197: „Was ist jetzt Egoismus? Lustempfindung bei der Kraftäußerung des Individuums. Gegensatz: Lustempfindung bei der Entäußerung des Individuums. Das Leben in den Vielen, die Lust außer dem Individuum, unter den Individuen überhaupt“.

valor uma origem miraculosa, diretamente do âmago e da essência da ‘coisa em si’”. Por meio da noção de sublimação, isto é, da química dos conceitos, o filósofo quer mostrar aquilo que oferece a sustentação para a exigência moral de ações altruístas, que em verdade são interesses egoístas. Com isso, Nietzsche desvela o paradoxo fundamental da moral cristã-europeia, em que um agente pretensamente não egoísta, nunca atuaria de modo não egoísta, mas sempre por motivos interessados; por conseguinte, é por motivos egoístas que ele reivindica dos outros ações não-egoístas, sendo que ele mesmo não é capaz de atender a tal exigência ou para ela não está preparado.

Não obstante, há de se considerar que para Nietzsche a concepção moralizada de egoísmo fundamenta-se em um Si-Próprio (*ego*) tornado fraco, cuja referência a si mesmo é permanentemente mediada pela má-consciência e desprezo contra si. Isso significa, tal como mostra o filósofo no aforismo 105 de *Aurora*, a partir de uma sociofisiologia do eu, que o *ego* enfraquecido e mediado por uma autopercepção negativa, gera o *egoísmo aparente* e que este é o epifenômeno de um “fantasma do *ego*”, que se forma na consciência social e serve de parâmetro para a autorreferência. Desse modo, a consideração negativa do egoísmo torna-se reflexo da autodepreciação, cuja raiz é a negação, a recusa e ódio de si mesmo. Se aquilo que consta no aforismo 148 de *Aurora* puder ser interpretado como um dos primeiros indícios do projeto de transvaloração, tal como compreendemos, a contrapartida de Nietzsche, no que concerne ao egoísmo, consiste em “restituir aos homens a boa coragem para as ações difamadas como egoístas e restaurar o valor das mesmas”, com isso “*se rouba delas a má consciência!*” (A, 148, *modificações nossas*).

Visto que a noção de egoísmo, em uma acepção mais ampla, é constituída fundamentalmente por uma miríade de ações egoístas, tomaremos, sob orientação de Nietzsche, o caso exemplar do amor-próprio (*Selbstliebe, Eigentliebe, self-love, amour-propre, philautia*), tanto por seu parentesco semântico com o egoísmo, quanto por performar entre aquelas difamadas ações egoístas, revelando o dístico a partir do qual opera as valorações morais. Ademais, a análise do amor-próprio é imprescindível por duas razões precípuas: evidenciar a partir do amor-próprio o problema da autorreferencialidade mediada dos juízos morais sobre si e sobre os outros (também presente no caso do egoísmo, embora, no caso do amor-próprio não se encontre o *ego* como fundamento); indicar até que ponto a reflexão de Nietzsche sobre o egoísmo se beneficia da tradição e em que medida a supera, visto que em sua consideração podemos observar a dissolução da oposição tanto entre moral e egoísmo quanto entre amor-próprio e moral. Não obstante, a discussão de Nietzsche sobre o egoísmo se encontra eivada dos mesmos elementos da atribuídos pela tradição ao conceito de amor-próprio, sobretudo se

observarmos o que ele escreveu sobre temas como o interesse, desinteresse e sobre a natureza egoísta do amor.

Para analisar a riqueza de tal conceito, a presente tese está dividida em duas partes. Na primeira delas, examinaremos os pressupostos para a análise do problema, seja analisando os seus aspectos semânticos, seja esclarecendo os usos do conceito em suas diferentes perspectivas na obra nietzschiana. Na segunda parte apresentaremos a perspectiva crítica de Nietzsche em relação ao tratamento que certa tradição filosófica dedicou ao tema, tanto do ponto de vista de uma “crítica da crítica” quanto de uma crítica à própria concepção de ego sobre a qual foi fundada a crítica. A partir daí demonstraremos como a concepção nietzschiana de ego acaba por fundar a chamada “lei da perspectiva”, na qual o egoísmo é analisado como um “ver perspectivo” cujo resultado último é a aprovação de si – o que torna Nietzsche, portanto, o formulador de certa recuperação do egoísmo em termos éticos.

1. PRESSUPOSTOS PARA A ANÁLISE DO PROBLEMA DO EGOÍSMO

*“Egoísmo: uma palavra suja e insultuosa
para a natureza de todo vivente –
que quer crescer e criar para além de si mesmo.”*
(KSA 10, 18[32], p. 574)

1.1 OS ASPECTOS SEMÂNTICOS DA NOÇÃO DE EGOÍSMO

Frequentemente são utilizados por Nietzsche dois termos principais para se referir à ideia de egoísmo ou para expressá-la: *Egoismus* e *Selbstsucht*². Há certamente outras variações germânicas que podem ser encontradas em seus escritos, como é o caso dos termos *Eigennutz*, *Eingeliebe* e *Selbstliebe*³, mas esses são em menor número e sua centralidade necessita ser avaliada, uma vez que eles não são sinônimos exatos. Da palavra *Egoismus* Nietzsche deriva outras como *antiegoistisch*, *ego*, *Egoism(en)*, *égoisme*, *Egoist*, *égoiste*, *egoistisch*, *Einzelegoismen*, *Unegoistisch* (muitas vezes traduzidos por altruísmo ou desinteresse, embora

² O termo *Egoismus* ocorre 202 vezes em 151 unidades textuais, destaca-se ainda as inúmeras variações como *Egoism* (que ocorre 26 vezes em 22 unidades textuais) e as formas adjetivadas como *egoistischen*, *Egoist* e *Egoismen*. Já o termo *Selbstsucht* ocorre apenas 117 vezes em 74 unidades textuais, somando-se ainda sua variação adjetivada como o *selbstsüchtigen*. Cf. eKGWB.

³ As traduções brasileiras tomam essas expressões, na maioria dos casos, por sinônimas.

a melhor opção seja “não-egoísmo”, “não-egoístico”, “não-egóico”); além desses, há os vocábulos compostos: anti-egoísta (*anti-egoistisch*), egoísmo cego (*egoistisch-blind*), egoísmo presunçoso (*egoistisch-selbstgefällig*), coletivo (*Collectiv-*), imoderado (*ehrsüchtig-egoistisch*), da espécie (*Gattungs-*), do rebanho (*Heerden-*), dos cães (*Hunde-*), dos gatos (*Katzen-*), egoísmo individual (*Individual-Egoism[us]*), dos artistas (*Künstler-*), das massas (*Massen-*), da humanidade (*Menschheits-*), egoísmo natural (*natürlich-egoistisch*), particular (*Particular-*), egoísmo particular e coletivo (*Particular- und Collectiv-Egoismen*), egoísmo pessoal (*Personal-Egoism*), aparente (*Schein-*), dos astros (*Sternen-*) e ângulo do egoísmo (no caso do *Seh-Winkel vom Egoismus* – o ver a partir de). Essa variedade de usos e associações do termo deve, desde o início, ser tomando como um índice da complexidade relativa à problemática em questão.

É verdade que as variações indicadas poderiam ser justificadas internamente por Nietzsche, se recordarmos a sua advertência a propósito das palavras, isto é, de que não poderíamos nos esquecer de que “as palavras” são como “bolsos em que ora isso, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez foram metidas!” (AS, 33). Nessa passagem há indícios de que o filósofo se refere tanto ao modo geral de todo apropriar-se e utilizar-se da linguagem, quanto ao seu próprio modo de lidar com os conceitos e noções filosóficas oriundos da tradição. Nesse sentido, há que se considerar que tal aspecto também pode se aplicar à noção de egoísmo, de modo que, apesar de nossos esforços, não poderíamos alcançar a seu respeito uma determinação definitiva. Esse aspecto da superfluidez conceitual deve ser bem compreendido, pois, a partir dele é que Nietzsche insere na linguagem, o movimento essencial à natureza do devir. Pensar sob o signo do devir significa pensar o aberto e o indeterminado na linguagem, inserindo nela o movimento e os deslocamentos interpretativos, de modo a desencobrir seus pressupostos moralizantes. Isso faz ver um dos aspectos centrais da filosofia de Nietzsche, a saber, que ela se desenvolve, a um só tempo, com base em dois pressupostos: a consciência de que a característica fundamental da nossa capacidade linguística é meramente ficcional, falseadora da realidade; e de que uma filosofia que se pretenda minimamente coerente deve tornar aquela consciência num exercício e num experimento. Diante disso, qualquer tentativa de encontrar uma determinação fixa do egoísmo nos textos de Nietzsche torna-se fadada ao fracasso de uma escolha limitada, pois o que há são múltiplas determinações. Por essa razão, a multiplicidade de terminações do egoísmo deve ser compreendida como o ponto de partida, pois em seu conjunto possibilitam diferenciar aquilo que é próprio, daquilo que concerne ao objeto da crítica de Nietzsche.

1.1.1 O surgimento da noção de egoísmo e suas variações lexicográficas

Os primeiros registros lexicográficos que se tem do termo *Egoismus* em língua alemã datam da primeira metade do século XVIII, como sinônimo correlato à expressão *Selbstsucht*.⁴ O termo *Egoismus* possui a mesma proveniência que o termo *egoísmo* em língua portuguesa, isto é, o latim. Ambos possuem o prefixo latino *ego*, cuja partícula remete também ao grego “εγώ”, equivalente ao pronome pessoal “eu” - ou o “*Ich*” germânico. Ao radical foi acrescentado o sufixo francês *-isme*⁵ (tendência ou prática de), conferindo forma ao substantivo francês *egoïsme*, que passa a ser adotado em alemão como *Egoismus*. A germanização do termo por parte dos lexicógrafos ofereceu como substituto para *Egoismus*, as variantes *Ichsucht* ou *Selbstsucht*, como mostram os dicionários do século XVIII⁶, e em outros casos também *Eigenliebe*, *Eigennutz*, *Eigensucht*, *Selbstliebe*, como indicam os dicionários filosóficos contemporâneos⁷. Chama a atenção a definição que os lexicógrafos daquela época deram para “*Selbstsucht*”, mantendo como sinônimo “*Egoismus*” e outros termos semanticamente relacionados. Os irmãos Grimm descreveram “*Selbstsucht*” enquanto avidez, desejo, anseio pela própria vantagem.⁸ Definição essa bastante semelhante à de Adelung, que diz ser o egoísmo “o desejo desordenado de buscar sua própria vantagem em todas as circunstâncias” (ADELUNG, 1970, p. 50). Apesar da semelhança, é Adelung quem possibilita uma definição adicional do conceito, na medida em que o seu campo semântico é muito mais fortemente representado do que no caso dos irmãos Grimm, que listam apenas “*Ichsucht*” enquanto possível equivalente ao estrangeiro “*Egoismus*”. Na definição de Adelung o termo “*Selbstsucht*” compreendido enquanto desejo ou anseio (*Begierde*) pela vantagem própria, recebe, por um lado, uma conotação negativa por meio do adjetivo “desorganizado”

⁴ Ao verificar importantes dicionários do século XVIII, chama a atenção a ausência de entrada para a noção de “*Egoismus*”, especialmente se notarmos a quantidade de verbetes relacionados semanticamente a ela, como *Selbstsucht*, *Ichsucht* ou *Eigenliebe*. Isso não significa, no entanto, que o termo não fosse conhecido pelos dicionaristas, pois tanto no *Deutschen Wörterbuch*, iniciados pelos irmãos Grimm em 1838, quanto no *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, elaborado entre 1774 e 1786 por Johann Christoph Adelung, consta em suas respectivas definições e esclarecimentos o termo “*Egoismus*” como sinônimo para todas as variações germânicas acima mencionadas. Doncker (2012, p. 11) em seu *Egoismus bzw. Selbstsucht im bürgerlichen Trauerspiel des 18. Jahrhunderts: Eine Analyse Lessings Emilia Galotti und Lenz' Die Soldaten aus egoistischer Sicht*, argumenta que a ausência de uma entrada para o termo “*Egoismus*” poderia indicar, como possível justificativa, o fato que o termo carregava o *status* de palavra estrangeira, isto é, com origem na palavra francesa “egoïsme”. Era comum entre os lexicógrafos germanistas desse período, como é o caso dos Grimm (1971) e de Adelung (1970) adotarem certa hostilidade e antipatia pelas palavras estrangeiras, já que seria um sinal de vigor e saúde de uma língua resistir à incorporação daquilo que lhe é estranho. O limite para essa resistência encontrar-se-ia apenas quando não houvesse correlatos em língua alemã, como é o caso do verbete “*Egoist*” em Adelung.

⁵ Cf. DUDEN, 1963, vol. 7, p. 1882; BUENO, 1974, p. 617.

⁶ Cf. GRIMM, J.; GRIMM, W., 1971; e, ADELUNG, 1970.

⁷ Cf. REINER; ALBRECHT, 1972.

⁸ Cf. GRIMM, J.; GRIMM, W., 1971. No original: „begierde, streben nach dem eignen vortheil“.

(*ungeordnete*), e por outro lado, adquire uma marca temporal com a expressão “em todas as circunstâncias” (*in allen Vorfällen*), que pretende indicar a persistência das ações egoístas no tempo. Além dessa desorganização intrínseca da vontade e da insistência da ação egoísta no tempo, vale notar que na composição do termo “*Selbstsucht*” está presente o sufixo *Sucht*, cujo significado é anseio, vício, doença ou mania, que ampliam o espectro negativo desse termo. No caso de Nietzsche, como assegura o tradutor Paulo Cesar de Souza, a partícula *Sucht*, juntamente com *Zucht* (que é cultivo, aperfeiçoamento, criação: de plantas e de animais ou de homens) formam um par caro a Nietzsche, que explora seu potencial semântico até o limite.⁹

O *Grammatisch-kritisches Wörterbuch* de Adelung vincula ao termo *Selbstsucht* à noção de *Eigennutz* dentro de um mesmo campo de significação. *Eigennutz* é vertido para o português como interesse próprio¹⁰ ou interesse pessoal. É composto, como se sabe, pela partícula “*eigen*”, que significa “próprio(a)” enquanto característica de alguma coisa, ou “particular” indicando o pertencimento a alguém; encontramos essa mesma partícula também em *Eigenliebe*, isto é, amor-próprio. O sufixo de *Eigennutz* origina-se do substantivo *Nutzen*, que indica em geral o uso de uma coisa, sua aplicação, como meio para se alcançar um objetivo ou uma intenção. *Nutzen* pode significar a utilidade, a vantagem ou benefício que se pode obter com alguma coisa, portanto, *Eigennutz* é tudo aquilo que se faz tendo em vista o próprio interesse. Assim, é frequente a utilização de *Eigennutz* para indicar a tendência humana para promover o próprio benefício e interesse. Essa expressão adquire uma conotação negativa justamente porque ela significa o impulso para a busca do benefício próprio em detrimento do benefício de outros. Por outro lado, em sentido mais “inocente”, tal como mostra a definição de Adelung, *Eigennutz* nada mais é do que a atitude de promover o próprio benefício (*Nutzen zu befördern*), de modo similar ao *Eigenliebe*, isto é, ao amor-próprio, que consiste simplesmente em um impulso (*Tribe*) para promover seu próprio interesse ou benefício. Adelung argumenta que é nesse sentido que a expressão é frequentemente empregada pelos filósofos. Vale destacar que a conotação negativa conferida por Adelung leva em consideração apenas as consequências do *Eigennutz* (interesse próprio), cuja variação de sentido quase o torna sinônimo do “*Egoismus*”. Isso porque o *Eigennuziger* (o interesseiro, egoísta) simplesmente não leva em consideração os interesses alheios, o que pode causar danos a outras pessoas.

A definição do termo “*Egoist*” conferida por Adelung, pode ainda oferecer alguns elementos significativos para esboçarmos uma visão geral das possibilidades de compreensão da noção de egoísmo e suas variações, tendo em vista a produção lexicográfica. O *Egoist* seria

⁹ Cf. EH, nota 26, p. 135.

¹⁰ Especialmente nas traduções de Paulo Cesar de Souza e de Rubens Torres Filho.

aquele, que pela desorganização de seu amor-próprio (*Eigenliebe*) procura apenas a si mesmo em todas as coisas e é motivado a buscar em tudo apenas a própria vantagem. A partir dessa indicação, podemos notar que o característico da ação egoística (*egoistisches, selbtsüchtiges* ou *eigennütziges*) é a permanência e a persistência do foco no âmbito do próprio interesse, muito embora, para atingir seu objetivo não poupe nada e nem ninguém, o que muito frequentemente pode resultar em danos aos outros. Semelhante ao que Nietzsche denomina como centro de gravidade localizado no indivíduo, responsável por garantir a personalização afirmativa do querer mediante a realização da própria vantagem (*Vorteil*). O essencial é que egoísta não sacrifica o seu bem-estar próprio para preservar ao bem-estar de outros. Se acaso ele o fizer, será por uma vantagem egoísta ainda mais elevada.

O campo de significação da noção de egoísmo em língua germânica (se tomarmos como base os materiais lexicográficos disponíveis) se apresenta como relativamente vasto, embora as variantes listadas acima já ofereçam alguns indícios para sua compreensão. Se por um lado, no interior da tradição lexicográfica alemã, o termo *Egoismus* fora recepcionado com reservas, dado o flagrante estrangeirismo (em nome de preferências culturais e históricas), para o qual tornou-se necessário forjar outro termo (*Selbstliebe*), o mesmo não parece ser o caso de Nietzsche. Este não ratifica a postura dos lexicógrafos, e se utiliza sistematicamente do termo de origem latina, embora não venha elucidar sua preferência. No entanto, poder-se-ia conjecturar que a preferência de Nietzsche pelo termo *Egoismus*, está vinculada a sua inerente amplitude polissêmica, cujas raízes se encontravam ramificadas em muitos sistemas filosóficos da era moderna, encobertas sob outros nomes, como bem pode mostrar uma investigação de suas origens.

1.1.2 Considerações sobre o egoísmo e o solipsismo na filosofia do século XVIII

Os termos egoísmos (*Egoismus*) e egoísta (*Egoist*) surgiram pela primeira em documentos filosóficos na passagem do século XVII para o século XVIII. Nesse contexto, o termo egoísmo foi concebido como um sinônimo da noção de solipsismo e, “egoísta” se tornou o termo comum para designar ou se referir a doutrinas solipsistas. O surgimento desses termos esteve intrinsecamente vinculado a certa ambiência filosófica, marcada por discussões sobre as consequências das posturas epistemológicas do cartesianismo e pelos debates entrematerialistas e idealistas, assim como pelo ceticismo ontológico. Destaca-se, nesse ínterim, a ênfase no sentido originalmente epistêmico do egoísmo, cujo valor é decidido, desde a origem, por determinações morais. Na incursão que se segue, sob orientação de Nietzsche, importa dizer

o essencial: que o surgimento do signo linguístico, criado e convencionado graficamente no vocábulo “egoísmo”, para circunscrever uma ideia e nomear um movimento filosófico, não apenas diz respeito ao âmbito do conhecimento, mas encerra em si determinações morais (moral do rebanho, da abnegação). Soma-se ainda que Nietzsche compreende o egoísmo a partir de outra determinação moral (da afirmativa moral dos senhores), âmbito em que o fundamental do egoísmo vem à tona, de modo muito mais eficiente do que a histórica contraposição entre egoísmo e não-egoísmo. Como pretendemos demonstrar, Nietzsche compreende o egoísmo em sentido epistêmico, ao afirmar ser ele a lei da perspectiva, mas sem com isso incorrer nos mesmos pressupostos do solipsismo, segundo o qual o eu seria a instância fiadora da realidade exterior¹¹. A compreensão do egoísmo em sentido epistêmico implicará, no caso de Nietzsche, uma definição do “egoísmo enquanto um ver perspectivístico [*perspektivische Sehen*]” (KSA 11, 26[71], p. 167), em cujo fundamento encontra-se “o caráter perspectivista da existência” (GC, 374).

A introdução dos termos *Egoismus* e *Egoist* no vocabulário filosófico, logo nas primeiras décadas do século XVIII, é costumeiramente atribuída a Christian Wolff (1679-1754).¹² Ele o faz com a finalidade de identificar uma determinada postura que, aos poucos havia se avolumando e tomando corpo no cenário intelectual europeu. Na primeira edição de sua obra, *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*, de 1718, o autor refere-se a uma misteriosa seita, que segundo rumores e apesar de todas as discrepâncias e inconsistências teóricas, havia atraído muitos seguidores em Paris. De acordo com Wolff, a principal característica dos egoístas é que eles “recusam a existência de todas as coisas, mas admitem a do Ego (*das Ich*)” (WOLFF, 1719, p. 914)¹³.

A mesma anotação é replicada pelo teólogo Christian Matthias Pfaff, em seu discurso universitário de novembro de 1722 intitulado *Oratio de Egoismo, nova philosophica haeresi*. A preocupação de Pfaff consistia em alertar o corpo diretivo e os discentes da universidade de Tübingen contra a novidade filosófica, que ele de “tendência doentia e heresia absurda que atentava nocivamente contra o bom-senso e a razão” (PFAFF, 1722, p. 4). Apesar de identificar

¹¹ Nietzsche não utiliza o termo *Solipsismus*, nem na obra publicada e nem nos fragmentos póstumos. O termo *Subjektivismus* (subjativismo), que pode ser compreendido como sinônimo de solipsismo, aparece em seus escritos apenas uma vez, no verão de 1875, no seu longo comentário da obra de E. Dühring, onde se lê: “Gewisse anmaßende Lehren suchen freilich den isolirten *Subjektivismus* und noch dazu eine abstrakte Einheit aller Affektionen: diese stellen ein Reich des Egoismus auf”. [Algumas doutrinas presunçosas procuram certamente o subjativismo isolado e, além disso, uma unidade abstrata de todas as afecções: elas instauram um império do egoísmo] (KSA 8 9[1], p. 142). É certo que o uso do termo e o que se quer dizer a partir dele reflete o ponto de vista de Dühring, mas mostra também que a noção não desconhecida por Nietzsche.

¹² Cf. REINER, 1972, 310-313; ALBRECHT, 1972; FERRATER MORA, 2005. pp. 803-805.

¹³ Cf. CHARLES, 2005.

o movimento propagado pela suposta seita e alertar sobre os seus perigos, nem Pfaff e nem Wolff mencionam o nome de seus integrantes, o que bem poderia fazer crer que se tratava de uma “seita fantasma”, como ironicamente sugere Armogathe¹⁴, com o título de seu texto *Une secte fantôme au dixhuitième siècle; les Égoïstes*. Como defende Charles (2008), a despeito das dificuldades encontradas por Wolff e Pfaff para identificar os seguidores da doutrina egoísta, em si mesmo, a ausência de identificação não constituiria uma prova da sua inexistência. O próprio esforço para combatê-la, já seria um forte indício de que suas proposições eram mais pertinentes e mais graves do que os filósofos desejavam admitir.

O dito de Wolff sobre os egoístas, de que eles “recusavam a existência de tudo” e que “admitiam apenas a realidade do eu”, tomado isoladamente, contribui pouco para a compreensão da história do surgimento do egoísmo, se não nos atentarmos para a indicação dos seus principais inspiradores. De acordo com Wolff, os responsáveis pelo surgimento da doutrina solipsista e egoísta são filósofos importantes, dentre os quais estariam Malebranche, Berkeley e Descartes. Este último foi o alvo para o qual se direcionaram as críticas mais severas, já que seu pensamento coloca em dúvida, de modo inaugural¹⁵, a questão da existência do mundo exterior fora do sujeito pensante. Foi Descartes quem procurou subverter a ordem das certezas e fazer da existência do *ego* (alma, consciência, mente), pelo viés da descoberta do *cogito*, uma certeza mais imediata que a do corpo. Na visão de seus críticos mais radicais, Descartes havia falhado ao tentar provar a realidade da *res extensa*, da realidade exterior, ao articular o argumento da existência necessária de um Deus bom que garantiria, de maneira definitiva, que as sensações percebidas por nós se referissem efetivamente a algo existente fora de nós. Para a tradição que o sucedeu, a hipótese do *malin génie* (gênio maligno), que coloca em jogo o valor objetivo dos conhecimentos científicos, se tornou mais poderosa e paradoxalmente sedutora do que a do *bon Dieu* (Deus bom), enquanto argumento garantidor da objetividade do conhecimento. Mesmo que a hipótese do *bon Dieu* tenha se tornado a expressão do otimismo racionalista, cujo pressuposto era de que o máximo de clareza subjetiva corresponderia ao cerne da subjetividade, isso não impediu que, frequentemente, fosse ela polemizada e, eventualmente, contestada.

A partir da segunda edição de sua obra, Wolff oferece um enquadramento mais ou menos sistemático da postura egoísta-solipsista. Ser “egoísta”, a partir dessa acepção, designava

¹⁴ Cf. ARMOGATHE *apud* CHARLES, 2008, p. 55.

¹⁵ Diante da pergunta sobre a possibilidade de vinculação entre a doutrina egoísta/solipsista com o ceticismo antigo, Charles (2005, p.12) argumenta que o que interessava aos céticos da antiguidade era antes de tudo o estatuto que se deve conceder à ordem fenomenal, às aparências. Portanto, o objetivo dos antigos céticos era criticar o saber sensível ao invés de dizer que os sentidos não percebiam nada de relevante, ao modo dos céticos modernos.

um posicionamento epistemológico, restrito ao problema do conhecimento e, apenas suas consequências poderiam configurar um problema moral. De acordo com a classificação de Wolff, aqueles que se dedicavam exclusivamente ao conhecimento poderiam ser “dogmáticos” ou “céticos” em suas posturas. Entre os dogmáticos existiriam os de tipo “dualista” ou “monista”. Os monistas, por sua vez, são divididos por Wolff em “materialistas” ou “idealistas”, e, por fim, os idealistas são classificados enquanto “pluralistas” ou “egoístas”.¹⁶ De acordo com as observações de Wolff, os “egoístas” estariam situados, portanto, entre aqueles filósofos dogmáticos, cuja doutrina era monista e, seu traço distintivo é o idealismo. Com isso, em retrospecto, se estabelece que os opositores dos egoístas não seriam, ainda, os altruístas, como defenderá mais tarde Auguste Comte¹⁷, mas sim os pluralistas de postura cética¹⁸. A partir dessas linhas, fica evidente que na origem se estabelece a compreensão de que a noção de egoísmo possui estreito parentesco com a noção de solipsismo, estando, portanto, intimamente relacionado à problemática epistêmica. Desse modo, para nos referir ao egoísmo a partir dessa configuração, isto é, sem vinculá-lo diretamente ao egoísmo em acepção moral, mas ainda mantendo certa tensão, seria mais adequado falar de “egoísmo-solipsista” ou, se se preferir uma nomenclatura kantiana, egoísmo metafísico.

Em seu *Dictionnaire historique et critique*, Pierre Bayle (1697) elenca os principais argumentos presentes nos debates da época para mostrar como a postura epistemológica dos cartesianos, conduzem inevitavelmente para um ceticismo ontológico, isto é, a impossibilidade de provar, de forma conclusiva, a existência de corpos externos (o que caracteriza propriamente o solipsismo). Os argumentos, aos quais se refere Bayle (1697, p.824), seguem a seguinte ordem¹⁹: (1) a redução das qualidades primárias dos corpos às qualidades secundárias, que são subjetivas, o que permite considerá-las como relativas à percepção de um sujeito, e não como objetivamente existentes no objeto; (2) levar em conta a inatividade da matéria, que é deduzida da onipotência divina, o que significa que os corpos materiais não podem nos afetar de nenhum modo, uma vez que foram privados de todo poder causal; (3) a pobreza do argumento cartesiano do Deus bom, que consiste em dizer que Deus estaria nos enganando se o mundo exterior não existisse, ao qual se poderia responder que Deus poderia ter boas razões para nos enganar (como um médico engana seus pacientes ou os pais a seus filhos); (4) a tese da simplicidade das vias,

¹⁶ Cf. WOLFF, 1719, § 2, p. 944.

¹⁷ Cf. COMTE, 1996.

¹⁸ Kant também reforçará essa oposição entre “egoísmo” e “pluralismo” em sua *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, o que pode indicar certa apropriação da distinção elaborada por Wolff. Cf. KANT, 2006, p. 30. Retomaremos essa questão mais adiante.

¹⁹ A nossa síntese segue também o esquema defendido por Charles (2008, pp. 53-54).

segundo a qual Deus age de acordo com as regras de criação mais econômicas e que ele não deveria utilizar-se da matéria, posto que sem ela, ele pode nos afetar da mesma maneira; (5) a impossibilidade de definir o conceito de matéria univocamente como demonstrado pelos paradoxos da divisibilidade infinita e contínua; e (6) a rejeição do argumento da fé que evoca a criação de um universo material partindo da interpretação alegórica que podemos fazer das escrituras sacras.²⁰ Tais elementos, como se pode constatar, estão em consonância com a descrição de Wolff, para quem o egoísmo-solipsista é uma postura epistêmica idealista. Há que se destacar, portanto, que a especificidade da categorização de P. Bayle e Wolff não faz referência direta à dimensão moral do solipsismo.

No âmbito do conhecimento, a correlação dos argumentos elencados por P. Bayle circunscreve uma forma de ceticismo ontológico e, mais especificamente, um que se forma a partir do legado do cartesianismo. P. Bayle atribui aos cartesianos, e a Malebranche em particular, o desenvolvimento desse resultado epistemológico desastroso, que faz com que nem a razão e nem os sentidos sejam garantidores da existência de coisas materiais. Ora, de acordo com essa hipótese (solipsista/egoísta) não haveria razões para continuar insistindo na existência de um mundo exterior, para além das representações do Eu. Isso porque não se poderia provar a existência do mundo exterior nem por intermédio da razão e nem por via dos órgãos dos sentidos. Não obstante, as próprias ideias e as sensações mesmas, do ponto de vista do solipsismo, podem ser concebidas independentemente da subsistência de um mundo material (isso porque a matéria seria uma substância inativa).

A questão do solipsismo origina-se, portanto, da radicalização da postura cética. Dessa mesma postura nasce o ceticismo ontológico no âmbito teórico filosófico, embora a ele não se restrinja²¹. Muitos documentos do século XVIII atestam que o tema do solipsismo e do egoísmo

²⁰ Cf. Charles, 2008, p. 54).

²¹ A tese de Charles (2005 e 2008, p. 53), é de que o Século das Luzes, isto é, o séc. XVIII, não se caracteriza especialmente pelo rompimento com a tradição cartesiana idealista em detrimento da adoção do empirismo de Locke. Ao analisar o problema do egoísmo/solipsismo ele tenta demonstrar o quanto a tradição iluminista se manteve vinculada à herança cartesiana, de modo a suscitar reações nos melhores espíritos das Luzes, de Voltaire a Rousseau, passando por Condillac, Diderot, D'Alembert, Turgot, D'Holbach e também Helvétius. Em regra geral, para esses filósofos, se trata de demonstrar que tal idealismo extremo que configura o egoísmo solipsista é a um só tempo insustentável e irrefutável. Charles (2008, p. 60) sintetiza os principais contra-argumentos oriundos da reação dos filósofos do século XVIII contra a hipótese solipsista: 1) O consentimento universal, que consiste em dizer que todos concordam com a existência de um mundo externo independente de nossa percepção. Para isso, os céticos poderiam responder que sua própria existência já é uma negação flagrante e que o consenso de uma maioria de homens em um postulado não é uma garantia da exatidão desse postulado. 2) O conceito cartesiano do Deus verdadeiro, ao qual Turgot acrescenta um elemento suplementar, o da crueldade; diz que Deus não apenas nos enganaria se a matéria não existisse, mas igualmente seria cruel, porque o sofrimento físico não teria razão para existir. 3) A existência de uma forma de alteridade: se o solipsista tem essa noção de alteridade, de onde ela vem? Se é inata, então algo externo a isso é a causa; se for adquirido, a mesma conclusão é alcançada. Mas o solipsista pode muito bem responder que ele formou essa noção de alteridade por analogia, examinando suas ideias

despertou o interesse não apenas dos filósofos, mas também de artistas, literatos e poetas.²² Com base nesses indícios pode-se obter uma imagem das características atribuídas ao egoísta-solipsista, segundo a qual ele seria um cético radical, que não sabe limitar a extensão de suas dúvidas a respeito do mundo exterior e que, renunciando aos seus próprios princípios de suspeição, chega a propor um novo dogmatismo, isto é, o solipsismo. Wolff pretende indicar exatamente esse ponto paradoxal em sua classificação, isto é, destacar como o ceticismo radical acaba por se transmutar em um ceticismo ontológico, que solapa a si mesmo, suplantando suas próprias bases. Nesses termos o solipsismo será criticado com desprezo semelhante ao que foi dispensado aos cétricos, isto é, como uma postura intelectual absurda e desprovida de coerência prática. Seus postulados seriam nada além de um disparate colossal, um atentado cujo princípio está em duvidar de tudo, ao ponto de colocar em dúvida a existência do mundo exterior. Evidentemente, as divergências entre esses posicionamentos persistiram durante os séculos seguintes, sem que se pudesse, de forma definitiva, prová-los ou refutá-los. Houve filósofos que aprofundaram ou radicalizaram as teses do egoísmo-solipsista, outros, no entanto,

e comparando suas diferenças. 4) O tempo e a eternidade: o argumento é apresentado na forma de uma alternativa: ou o espírito de solipsista foi criado (e, neste caso, há algo mais além dele) ou ele é eterno, mas então nosso solipsista não pensa sempre e não está sempre ativo senão depois de um certo tempo, isso absurdamente consistiria em fazer a duração intervir na eternidade. No entanto, como a memória pode ser falível, o solipsista legitimamente pode ter esquecido que é eterno e se recusar a acreditar na aqueles que dizem que seu espírito foi produzido ou criado, porque ter sido produzido ou criado é algo passado, não atual, e tudo que é do passado está sujeito à dúvidas. 5) O princípio da causalidade que pode ser apresentado silogisticamente: não há efeito sem causa; ou, sensações são efeitos, então elas têm uma causa. Mas esse argumento não nos diz nada sobre a natureza dessa causa que pode ser espiritual e material. 6) O papel dos sentidos: estes últimos provam a existência do externo em nossa percepção da alteridade na forma da percepção dos obstáculos. Essa ideia, evocada por Condillac, já indica a presença de objetos independentes da nossa percepção. Também ali, a resistência do objeto não nos diz nada sobre sua essência, que poderia muito bem ser espiritual. 7) A distinção entre sonho e vigília: é possível mostrar que a nossa existência não é um sonho desperto ou o fantasma de um idealista porque podemos distinguir as ideias do sonho das da vigília, as primeiras são obscuras, confusas, imprecisas e sem coerência, e o segundo claro, distinto, vivo e interligadas entre elas. Neste campo, os cétricos são mestres do jogo e do abuso do argumento dos sorites, por exemplo: onde exatamente está a diferença entre a vivacidade do sonho e da vigília, entre a clareza de sonhar e estar acordado? Não temos, durante a vigília, ideias que nos chegam sem qualquer relação com o que pensamos? Não é possível conceber, durante o sono, sonhos perfeitamente ligados que nos fazem realmente duvidar, ao despertar, de sua não-existência? Não é, por outro lado, o que o exemplo do sonambulismo mostra? Estas objeções que parecem simplórias ou fortes no plano estritamente lógico minaram a credibilidade das refutações da doutrina egoísta fornecidos ao longo do século XVIII e, além disso, sustentam a possibilidade de retomada sempre renovada da questão, sem que com isso se satisfaça com esta ou aquela evidência.

²² Houve um certo Jean Brunet, médico de profissão, tal como encontramos nos relatos de Flachet de Saint-Sauveur (autor de *Pièces fugitives d'histoire et de littérature anciennes et modernes* datadas de 1704), que teria feito publicar, um *Projet d'une nouvelle métaphysique* já em 1703, no qual professava uma nova filosofia que teria “por princípio fundamental que apenas ele [Brunet] existe no mundo; que seu pensamento é a causa da existência de todas as criaturas; que nas ocasiões em que, para a infelicidade do gênero humano, ele cessa de pensar nelas, elas aniquilam-se” (DE SAINT-SAUVEUR, 1704 *apud* CHARLES, 2005, p. 20). Nas décadas seguintes encontramos títulos que já sugeriam uma ampla inserção do egoísmo no âmbito cultura, como é o caso da peça de teatro de Cailhava (1777) *L'égoïsme: comédie en cinq actes et en vers*. No século XIX o egoísmo se encontrava com mais frequência os objetos estudos, como é o caso de “*Le Pédagogue, étude de l'égoïsme, suivi de Hévélla*” de Saint-Maxent tornado público em 1854; ou, como sugere a pequena reflexões de Duhait (1848) *De l'égoïsme du jour, réflexions sur l'analogie qu'on remarque entre l'état moral de la société actuelle et celui de l'ancienne société en remontant jusque dans l'antiquité*.

conferiram-lhe significativas alterações, como é o caso de Max Stirner, em seu *Único e sua propriedade* (1844), que faz do egoísmo o princípio radical de sua filosofia e, ao seu modo, também Nietzsche, ao compreendê-lo como a lei da perspectiva.

Mediante o exposto até aqui, não podemos evitar uma questão que se insinua. Se levarmos em consideração que, inicialmente, o egoísmo foi concebido como sinônimo de uma postura solipsista e que o egoísta seria o indivíduo cujo ceticismo absoluto coloca em dúvida a existência do mundo exterior, afirmando, contudo, apenas a realidade e a existência do próprio Eu fundado no pensamento e na consciência, restaria saber em que ponto essa concepção epistêmica do egoísmo, tornou-se sinônimo de uma postura moral igualmente reprovável. E a partir de que momento ocorreu a passagem da rejeição epistêmica do egoísmo para a sua condenação moral e quais suas implicações. Compreender os termos dessa passagem constitui um pressuposto imprescindível para o escopo de nossa pesquisa, visto que em muitos aspectos a filosofia de Nietzsche não ignora as discussões da tradição moderna, mas dela extrai a sua matéria, ora servindo-se dela como contraposto, ora a radicalizando em sentido próprio. Dessa forma, é importante analisar as implicações da proximidade entre a classificação wolffiana do egoísmo-solipsista e as críticas kantianas ao idealismo metafísico e ao solipsismo para uma concepção moral da noção de egoísmo.

1.1.3 Elementos para uma caracterização moral da noção de egoísmo

Kant oferece um enfoque bastante sistemático do problema do egoísmo ao contemplar, em suas reflexões, as principais implicações epistêmicas, antropológicas e morais desse conceito. A sua classificação dos tipos de egoísmo, desenvolvidas na *Antropologia de um ponto de vista pragmático* (1798), nos moldes de uma psicologia empírica e, na terceira parte da *Crítica da razão prática* (1788), traduzem seu posicionamento em relação à tradição (em especial a sua recepção do idealismo metafísico, seara na qual brotaram o solipsismo e o egoísmo). Não obstante, a injunção operacionalizada por sua compreensão sintetiza, a partir do egoísmo (*Selbstsucht*), a antiga discussão sobre a motivação moral²³ (que por muito gravitou em torno da noção de amor-próprio, amor de si e interesse) e, ao mesmo tempo, estabelece a base para a compreensão moral do termo *Egoismus* assim como das razões para sua refutação.

²³ Eric Wilson (2015) defende em *Kant and the Selfish Hypothesis* que o filósofo de Königsberg se encontra entre os críticos da hipótese egoísta, bastante disseminada na modernidade, segundo a qual toda conduta humana é motivada por amor-próprio e por interesse.

Principiemos pela refutação kantiana do solipsismo (egoísmo epistêmico) entendido, em seus próprios termos, por idealismo metafísico. Heidemann (1998, p. 12) mostra, em *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*, que o tratamento dispensado pelo autor da *Crítica da Razão Pura* à questão do idealismo metafísico, tem suas bases vinculadas à refutação do idealismo e do egoísmo (iniciadas pela *Schulphilosophie*, cujos representantes são Wolff e Crusius). Não obstante, uma análise dos argumentos produzidos por esses antecessores de Kant, mostra que o idealismo, assim como o egoísmo, já era um tema longamente discutido. Assim, a refutação kantiana do idealismo, embora ricas em variações, necessariamente, não apresentariam uma novidade, em termo conceituais, visto que sua compreensão do idealismo se fundamenta, não apenas nos ensinamentos de Descartes e Berkeley, mas sobretudo naqueles concebidos por Wolff, Crusius e pela metafísica de Baumgarten²⁴. De acordo com Heidemann, quando Kant faz a distinção entre idealismo material e idealismo dogmático no âmbito da *Crítica da Razão Pura* (na parte intitulada *Refutação do Idealismo*), ele o faz de modo semelhante a Wolff, sobretudo no aspecto formal. Nesse contexto, Kant realiza uma distinção e afirma compreender por idealismo material “a teoria que declara a existência dos objetos no espaço fora de nós ou simplesmente duvidosa e *indemonstrável* ou *falsa e impossível*”. Esse seria “o idealismo problemático de Descartes, que declara indubitável apenas uma afirmação empírica (*assertio*), a saber, *eu sou*” (KANT, 1999, p. 192). O segundo tipo de idealismo “é o idealismo *dogmático* de *Berkeley* que declara o espaço como todas as coisas às quais adere como condição inseparável, algo impossível em si mesmo e por isso mesmo também considera as coisas no espaço como simples ficções”. De acordo com Kant, “o idealismo dogmático é inevitável quando se encara o espaço como propriedade que deve ser atribuída às coisas em si mesmas; com efeito, assim junto com tudo ao qual serve de condição ele é um não-ser” (KANT, 1999, p. 192). O fundamento deste idealismo é invalidado pelo filósofo na estética transcendental.

Kant reconhece que “o idealismo problemático” cartesiano, o qual “alega a incapacidade em, mediante experiência imediata, provar uma existência fora da nossa, é *racional* e está de acordo com uma maneira filosófica de pensar bastante meticulosa, a saber, não permitir juízo decisivo algum sem que antes tenha sido encontrada uma prova suficiente” (KANT, 1999, p. 192). A prova exigida pelo idealismo cético “tem, portanto, que pôr à mostra que das coisas externas possuímos também *experiência* e não só *imaginação*, o que com certeza não poderá acontecer senão quando pudermos provar que mesmo nossa experiência *interna*, indubitável

²⁴ Cf. HEIDEMANN, 1998, p. 30.

para *Descartes*, só é possível pressupondo uma experiência *externa*” (KANT, 1999, p. 192). Com isso, Kant desmonta o pressuposto da tradição solipsista, mostrando a contradição em seu fundamento, ou seja, a crença em uma subjetividade supostamente pura, fundada na consciência, na verdade teria suas bases na experiência empírica, portanto, na realidade externa.

Esse é o ponto fundamental da refutação do idealismo: “a simples consciência, mas empiricamente determinada, de minha própria existência prova a existência de objetos no espaço fora de mim” (KANT, 1999, p. 192). A tese de Kant é que a consciência é sempre determinada no tempo e que toda determinação temporal pressupõe algo permanente na percepção, portanto, toda consciência está necessariamente ligada à existência das coisas fora de nós. Nesse sentido, para Kant, o solipsismo ou o idealismo problemático é infundado porque pressupõe a existência da nossa consciência no tempo, desvinculada da determinação das coisas externas²⁵. O que claramente configuraria uma impossibilidade epistêmica, em sua perspectiva.

Na *Antropologia de um ponto de vista pragmático*, orientado por uma psicologia empírica, Kant analisa o egoísmo (*Egoism*) e o classifica, ao mesmo tempo em que problematiza a origem da consciência de si e sua vinculação à faculdade do entendimento. Nesse contexto, Kant analisa a naturalidade do uso egoístico da linguagem e como, mediante esse uso, o sujeito falante parece tomar consciência da própria subjetividade. Em seu texto podemos ler: “a partir do dia em que começa a falar por meio do eu, o ser humano, onde pode, faz esse seu querido eu aparecer, e o egoísmo [*Egoism*] progride irresistivelmente”, isto é, “se não de maneira manifesta (porque lhe repugna o egoísmo dos outros), ao menos de maneira encoberta, a fim de se dar tanto mais seguramente, pela aparente abnegação e pretensa modéstia, um valor superior no juízo de outros” (KANT, 1999, p. 28). Na observação de Kant estão mutuamente implicados a manifestação, a representação (*Vorstellung*) do eu (*Ich*) por meio da linguagem e sua característica principal, o egoísmo (*Egoism*).

Em se tratando da faculdade de conhecer, é particularmente interessante notar que Kant desenvolve sua análise a partir da problematização da origem da consciência de si e da percepção mediada pelas experiências do eu. Esta capacidade da autorreferencialidade é compreendida como um traço antropológico fundante: “que o ser humano possa ter o eu em sua representação, eleva-o infinitamente acima de todos os demais seres que vivem na terra”, escreve Kant. É por representar a si mesmo e expressar esta representação por meio da linguagem, ora o exacerbando ora o ocultando segundo os próprios interesses, “que ele [o homem] é uma *pessoa*, e uma e mesma pessoa em virtude da unidade da consciência em todas

²⁵ Cf. KANT, 1999, p. 265.

as modificações que lhe possam suceder” (KANT, 1999, p. 27). É em função da faculdade do entendimento que temos a consciência de nós mesmos, podendo expressá-la mediante a linguagem. Para o filósofo, é isso que faz do homem um ser totalmente distinto das *coisas* (*Sachen*). Essa diferenciação sustenta-se tanto na capacidade racional de representar a si mesmo, enquanto unidade da consciência, quanto na capacidade de tornar presente o eu por via de uma linguagem egoísta. Todo enunciado do eu torna-se assim autorreferente. Desse modo, Kant evidencia uma das principais características da linguagem, isto é, que todo falar é um ato referenciado, em que não se pode ocultar a origem da fala, suas condições e sua orientação egoísta, que deverão ser contrastadas com a impessoalidade da lei moral.

Não obstante a consideração sobre a capacidade de representação do eu, a que Kant chama de consciência de si, constitui o corolário antropológico, cuja questão principal é saber se o “egoísmo ou pluralismo” são expressões “inadequadas ou adequadas da autoconsciência social” (BRANDT, 1999, p. 120). Ressalta-se que nesse contexto, Kant concebe o termo *Egoism* em contraste com a postura já indicada por Wolff, isto é, o *Pluralism*. A diferença, contudo, encontra-se na distinção entre os tipos de egoísmos e os erros que os acompanham ou que lhes dão ensejo. Para Kant “o egoísmo pode conter três espécies de presunção: a do entendimento, a do gosto e a do interesse prático, isto é, pode ser lógico, estético ou prático” (KANT, 2006, p. 28).²⁶ Analisemos, pois, em que consiste cada uma dessas características e se entre elas há algo em comum.

O egoísmo lógico, enquanto uma presunção do entendimento, motivaria o egoísta a tomar “por desnecessário examinar seu juízo também pelo entendimento dos outros, como se não necessitasse de forma alguma dessa pedra de toque (*criterium veritatis externum*)” (KANT, 2006, p. 28). Para Kant, o egoísmo lógico tem sua origem em um erro, que é a ilusão da autossuficiência do entendimento e tem como consequência novamente o erro e a obtusidade. Para ele a verdade de nossos juízos só pode ser assegurada quando a submetemos à apreciação dos outros, como instância capaz de possibilitar o exame da retidão de nossos próprios juízos. O erro do egoísmo lógico estaria justamente em supor que apenas a coerência interna dos nossos juízos seria suficiente para provar sua veracidade. Sem o critério da externalização dos juízos e

²⁶ De acordo com Brandt (1999, p. 120), Kant apresenta uma variação dessa classificação na *Metafísica – Dohna 9*: “É possível especificar quatro tipos de egoísmo, a saber: 1) o lógico, que consiste na crença de que os juízos contrários aos seus estão equivocados, sem com isso compará-los com os da humanidade em geral [...]; 2) metafísico; 3) estético; e, 4) egoísmo moral, decorrente da preferência dos homens por seu querido eu, em todas as circunstâncias, o qual pode-se dividir: a) no egoísmo da benevolência em relação a si mesmo, quando alguém deseja bem a si mesmo. Seu nome é Solipsismo [*Solipsismus*] (*Solus ipse*); b) no egoísmo do prazer consigo mesmo, que é chamado de *Phylautia* [*Phylaphti*] [sc. *Philautia*]” (KANT, *apud* BRANDT, 1999, p. 120). De acordo com o comentador, falta uma apresentação mais próxima dos quatro tipos de egoísmo.

a posterior avaliação dos seus pares, de acordo com Kant, nem a matemática e nem a filosofia poderiam ter encontrado qualquer forma de progresso ou desenvolvimento. Do mesmo modo, acrescenta ele, “todo escritor que não encontrasse adeptos cairia em suspeita de erro por sua opinião declarada publicamente, a qual, todavia, é importante” (KANT, 2006, p. 29). Portanto, diante da estreiteza do egoísmo lógico, centrado no amor-próprio (*Selbstliebe*) e no *sensus privatus*, Kant sugere a transição para uma postura oposta.

Contra o egoísmo lógico será articulado o pluralismo lógico e o *sensus communis*, cujo pressuposto é a adoção de uma perspectiva externa, a partir da qual se possa observar os próprios juízos e suas implicações do ponto de vista dos outros. Embora este deslocamento entre perspectivas não seja um exercício que se realize sem dificuldades, para o filósofo, ele é o único meio para impedir o engano óptico, permitindo compreender o lugar efetivo dos conceitos em relação às faculdades da natureza humana²⁷. Kant também inclui entre as manifestações do egoísmo o *Paradoxie*, isto é, o “atrevimento (*Wagstück*) de fazer em público uma afirmação contra a opinião geral”. Para o filósofo, “a predileção pelo paradoxo é a *obstinação lógica* de não querer ser imitador dos outros, mas de aparecer como um homem raro, ainda que com frequência alguém assim apenas se faça passar por *extravagante*” (KANT, 2006, p. 29). Ressalta-se, que esta tendência para o paradoxo é compreendida por Kant como desdobramento do egoísmo lógico.

O egoísmo enquanto manifestação da presunção do gosto, é denominado pelo filósofo como *egoísmo estético*. Kant é bastante breve sobre esta variação do egoísmo, porque ela está imbuída do mesmo princípio que se observa no egoísmo lógico, transposto para o âmbito da estética. Ele afirma: “O egoísta *estético* é aquele ao qual o próprio *gosto* basta, ainda que outros possam achar ruins, censurar ou até ridicularizar seus versos, quadros, música etc. Ele priva a si mesmo do progresso para o melhor, isola-se com seu juízo, aplaude a si mesmo e só em si mesmo busca a pedra de toque do belo da arte” (KANT, 2006, p. 29). O que mais uma vez está em questão no argumento de Kant contra o egoísmo é a ausência de uma preocupação com o critério externo. O egoísmo revela-se uma manifestação equivocada do entendimento, pois julga não necessitar de outros para saber o que é o verdadeiro e o belo. Como veremos, o egoísta também se equivoca quanto à natureza daquilo que é o bom.

O egoísmo moral contém, segundo a definição de Kant, a presunção do interesse prático. De fato, escreve ele: “o egoísta *moral* é aquele que reduz todos os fins a si mesmo, que não vê utilidade (*Nutzen*) senão naquilo que lhe serve, e também como eudemonista coloca

²⁷ Cf. BRANDT, 1999, p. 120.

simplesmente na utilidade e na própria felicidade, e não na representação do dever, o fundamento de determinação supremo de sua vontade” (KANT, 2006, p. 29). Além disso, “como cada ser humano forma conceitos diferentes sobre aquilo que considera fazer parte da felicidade, é precisamente o egoísmo que leva a não ter pedra de toque alguma do genuíno conceito do dever, que, como tal, tem de ser inteiramente um princípio de validade universal”. Tais elementos, por fim, corroboram a conclusão kantiana de que “todos os eudemonistas são, por isso, egoístas práticos” e, que todos os egoístas morais são hedonistas²⁸. Reduzir todos os fins a si mesmo seria uma atitude repreensível pois, de acordo com Kant, contradiz o princípio do imperativo categórico que, na *Fundamentação da metafísica dos costumes*, é definido como fim em si formal (*Zweck-na-sich-Formel*), segundo o qual, deve-se agir de tal maneira que a máxima de nossa vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal²⁹. Enquanto a redução dos fins a si próprio fundamenta-se no interesse privado, o imperativo categórico fundamentar-se-ia na natureza racional do homem, que existe como um fim em si mesmo, mediante o qual se pode representar a própria existência orientada pela máxima do dever. Este seria infinitamente mais elevado do que aqueles princípios (interesse, amor-próprio, egoísmo) que se orientam pela utilidade e pelo prazer do agente, mesmo que em detrimento de suas ações venham a beneficiar outros além de si mesmo.

A partir desses elementos, Kant conclui (sempre no horizonte da *Antropologia*) que “ao egoísmo pode ser oposto apenas o *pluralismo*, isto é, o modo de pensar que consiste em não se considerar nem em proceder como se o mundo inteiro estivesse encerrado no próprio eu, mas como um simples cidadão do mundo” (KANT, 2007, p. 30). Como já indicado, o contra-argumento de Kant ao egoísmo e suas manifestações é o pluralismo lógico. Ele deslocaria a crença irrefletida do egoísmo nos poderes e validade da razão privada, guiada pelo interesse próprio e, motivada contra todo o resto. A defesa kantiana do pluralismo tem como fundamento a crença no valor “do pensar e do agir orientado pelo *sensus communis*”. O pluralismo é compreendido como o meio a partir do qual a racionalidade atinge seu máximo desenvolvimento, enquanto o egoísmo proporcionaria o embotamento da razão pois, ao pensar e ao agir, conduzem o eu para o encerramento solipsista em seus próprios limites. Em sentido

²⁸ Kant não é o único a compartilhar da concepção de o egoísmo moral e hedonismo se identificam. Moore (1999, p. 191), por exemplo, já no século XX, não apenas compreende o egoísmo enquanto uma forma de Hedonismo, como também o fará identificar com a doutrina utilitarista. Em seu texto lemos: o egoísmo “enquanto uma forma de Hedonismo, é a doutrina que defende que cada um de nós deve perseguir a sua própria e máxima felicidade como fim último. (...) o Egoísmo pode denotar a teoria de que devemos sempre empenhar-nos em conseguir prazer para nós próprios, porque é esse o melhor *meio* de alcançar o fim último, quer seja o nosso maior prazer, quer não”.

²⁹ Cf. KANT, 2007, 74

kantiano o pensamento egoísta não seria capaz de conduzir a vontade humana para além da subserviência aos impulsos passionais e inclinações afetivas, isto é, o egoísta encarna a mais radical heteronomia, enquanto o pluralista encontra-se mais próximo do âmbito da legislação estabelecida pela consciência moral, de maneira livre e autônoma. No âmbito dessa discussão é importante registrar a oposição fundamental entre egoísmo e pluralismo. Ao acentuar essa oposição Kant promove a valorização do pluralismo, por meio do qual se alcança uma limitação para as pretensões do sujeito em detrimento da razão extrínseca. A necessidade de externalização do pensamento torna-se um elemento objetivo, que surge do interesse kantiano em conferir credibilidade e veracidade à investigação empírica sobre a consciência de si. Some-se a isso, ainda que seria adequado à antropologia ocupar-se das questões relativas ao ser do homem no mundo, visto que ela engloba tanto o ponto de vista fisiológico (ao investigar o que a *natureza* faz do homem), quanto o ponto de vista pragmático (quando se investiga o que o homem faz de si mesmo ou pode e deve fazer como ser que age livremente). Kant define que os limites da especulação sobre a natureza do egoísmo deverá obedecer aos limites próprios da antropologia empírica; pois, de outro modo, diz ele: “no que se refere a esta diferença segundo conceitos metafísicos, ela fica totalmente fora do campo da ciência a ser tratada aqui” (KANT, 2007, p. 30), isto é, não se enquadraria nos termos da antropologia. Com base no que já afirmamos anteriormente é possível constatar a perfeita identificação a crítica ao idealismo metafísico e a problematização do egoísmo metafísico (em cujo horizonte se encontra o solipsismo).

Os diferentes registros estabelecidos por Kant para o tratamento do egoísmo (em acepção moral) e solipsismo sugerem a existência de uma natureza singular a que se quer assinalar em cada conceito e com isso a especificidade da análise que cada um requer. A esse respeito é fundamental o se diz na *Antropologia* sobre o egoísmo metafísico (solipsismo): “se a questão fosse meramente saber se eu, como ser pensante, tenho razão para admitir, fora de minha existência, a existência de um conjunto de outros seres estando em comunidade comigo (conjunto denominado mundo), esta não seria uma questão antropológica, mas simplesmente metafísica” (KANT, 2007, p. 30). Assegura-se a partir desses elementos aquilo que é próprio a cada conceito, oferecendo-lhes orientações distintas, mas sem que se consiga apagar sua similaridade. Se bem observarmos, a crítica de Kant ao egoísmo tem como ponto de partida o seu parentesco com o solipsismo idealista e boa parte de sua análise é sustentada pela sua refutação do idealismo; acrescenta-se também, neste mesmo empreendimento, a refutação do solipsismo materialista, cuja referência é Berkeley. Contudo, apesar do exposto caracterizar bem aquilo que se deve compreender por solipsismo (leia-se idealismo metafísico) e sua relação

com o conhecimento, os elementos ali oferecidos por Kant a propósito do egoísmo moral não o caracterizam de modo a contemplar a sua história.

Ao retomar os termos wolffianos, Kant faz convergir para o solipsismo e o idealismo metafísico um mesmo campo de significação, cuja centralidade é assinalar a dificuldade de provar a existência de um mundo exterior e a existência de outros seres fora da consciência individual. A recusa desse idealismo se dá mediante a evidenciação de suas contradições inerentes. O filósofo afirma que o postulado de uma existência consciente derivada da proposição “eu penso”, possui raízes empíricas que, embora sentidas como uma experiência interna, pressupõem a experiência externa. Além disso, o que o idealismo solipsista ignoraria é que a consciência da própria existência é, simultaneamente, uma consciência imediata da existência de outros objetos no espaço fora de si. A partir daí se conclui que toda consciência é determinada empiricamente³⁰. Com efeito, deve-se observar que ao conceber a proposição “eu penso”, uma proposição empírica, Kant “não quer com isso dizer que o *eu*, em tal proposição, seja uma representação empírica; é antes puramente intelectual porque pertence ao pensamento em geral”. É fundamental estabelecer que, “sem qualquer representação empírica, que fornece a matéria do pensamento, o ato ‘eu penso’ absolutamente não ocorreria” (KANT, 1999, p. 267). Evidencia-se, assim, o pressuposto kantiano do mútuo condicionamento do sujeito e dos objetos da percepção, de modo que a existência de um não pode ocorrer desvinculada do outro; nem a existência do mundo em si mesmo, nem o puro sujeito solipsista poderiam existir independentemente.

O egoísmo, nesse mesmo contexto, analisado do ponto de vista de uma antropologia e uma psicologia empírica, parece não se confundir com o solipsismo, mesmo se considerarmos seu aspecto epistêmico presente na ideia de que o mundo inteiro encontra-se encerrado no próprio eu; a verdade é que para Kant o egoísmo revela-se como um problema prático, do âmbito da ação, que embora derivado do entendimento, diz respeito ao que é pragmático, ao agir humano. Enquanto o solipsista coloca em dúvida a existência do mundo exterior, o egoísta age no mundo, concebe o âmbito da ação (os seus motivos) de maneira a agir como se fosse o único que importasse, como se mundo estivesse encerrado em si mesmo. O problema do egoísmo situa-se entre o fisiológico e o pragmático, entre o que o homem é, por natureza, e o que ele pode ou deve fazer como ser livre. Do ponto de vista de Kant, o egoísmo é um obstáculo, tanto para nossa capacidade de discernir o que é o bem, o verdadeiro e o belo (pois ele só nos diz o que é bom *para nós*) quanto para a possibilidade da consciência de si. Não obstante a

³⁰ Cf. KANT, 1999, p. 193.

distinção kantiana entre egoísmo e solipsismo, poder-se-ia dizer que no limite o egoísta seria uma espécie de solipsista prático e o solipsista um egoísta teórico. É forçoso dizer que essa distinção kantiana oferece os primeiros indícios para uma compreensão do termo egoísmo em sentido moral. Mas o que torna o egoísmo um problema moral não pode absolutamente ser desvinculado de suas raízes epistemológicas (ligadas ao solipsismo). No entanto, é curioso notar como, depois de Kant, os filósofos (com exceção de Nietzsche) não mais contrapõem o egoísmo ao pluralismo, mas sim a conceitos tais como altruísmo, amor ao próximo, compaixão e não-egoísmo. E esse pode ser considerado um indício da sobreposição de uma concepção moralizada do conceito. No que se refere ao pensamento de Nietzsche, no momento, é suficiente dizer que embora a compreensão do egoísmo implique um olhar perspectivo e com isso uma posição epistêmica (e, no limite, ontológica, pois é um modo de ser), tais elementos não são suficientes para caracterizar sua postura como solipsista.

Em que pese a compreensão moral do egoísmo, é significativo o que afirma Kant na *Crítica da razão prática* (1788), estabelecendo a oposição fundamental entre lei moral e egoísmo (*Selbstsucht*), enquanto personificação de todas as inclinações individuais no homem. Nesse contexto, não se atribui ao egoísmo nem uma significação unitária, nem o que ele pretende significar é de natureza única. Enquanto inclinação (*Neigungen*) o egoísmo representa não os interesses de um ego, mas de uma multiplicidade de determinações do humano. É em função de sua natureza que ele se encontra em dissonância tanto com o valor moral quanto com a lei moral. Na verdade, diz Kant (1989, p. 87), “o essencial de todo valor moral das ações depende de que a lei moral determina imediatamente a vontade”; e, qualquer outro móbil que exerça força sobre a vontade que não a lei moral invalida a possibilidade do valor moral da ação. Para nós interessa sobretudo a seguinte proposição: “todas as inclinações em conjunto (que podem igualmente integrar-se num sistema tolerável e cuja satisfação se chama então a felicidade pessoal) constituem o egoísmo (*Selbstsucht*) (*solipsismos*)” (KANT, 1986, p. 87)³¹. Nessa passagem já é sintomático que ao lado do termo *Selbstsucht* se encontre entre parênteses (no original) o termo *Solipsismus*, em evidente proximidade semântica com o termo *Egoismus*. Na sequência Kant procede em sua definição: o egoísmo (*Selbstsucht*) “é ou o amor de si (*Selbstliebe*), a benevolência (*Wohllollen*) acima de tudo para consigo mesmo (*philautia*), ou a complacência (*Wohlgefallen*) em si próprio (*arrogantia*). Aquele chama-se especialmente o

³¹ No original: „Alle Neigungen zusammen (die auch wohl in ein erträgliches System gebracht werden können, und deren Befriedigung alsdenn eigene Glückseligkeit heißt) machen die *Selbstsucht* (*solipsimus*) aus. Diese ist entweder die der *Selbstliebe*, eines über alles gehenden *Wohllollens* gegen sich selbst (*philautia*), oder die des *Wohlgefallens* an sich selbst (*arrogantia*). Jene heißt besonders *Eigenliebe*, diese *Eigendünkel*.“ (KANT, 2012, p. 192.)

amor próprio (*Eigenliebe*), esta, a presunção (*Eigendünkel*)” (KANT, 1986, p. 88-89). Uma série de elementos podem ser aduzidos dessa passagem. Note-se que nela se encontra uma tensão própria da síntese operada entre termos distintos, sem que com se apague a ambiguidade semântica: o termo *Selbstsucht*, tomado como sinônimo de *Egoismus* e *Solipsismus* é reconduzido ao campo de significado do *Selbstliebe* e do *Eigenliebe*, isto é, do amor de si e do amor-próprio. Diferente do tratamento dispensado na *Antropologia*, aqui na *Crítica da razão prática* Kant faz referência à tradição (moral) e a evoca mediante as expressões *Selbstliebe* e *Eigenliebe*. Desse modo, impõe-se a necessidade analisarmos esses termos para além da sua sinonímia com o egoísmo. É verdade que Kant quis indicar com o egoísmo a totalidade das inclinações constitutivas do homem ao qual a lei moral deveria opor resistência ou destruir, pois não haveria consonância possível entre egoísmo e valor moral. No entanto, o ponto que não pode passar despercebido é que Kant conduz o termo egoísmo (*Selbstsucht*, *Egoismus*) para o mesmo campo semântico do “amor de si” (*Selbstliebe*) e do “amor-próprio” (*Eigenliebe*). Com isso ele transfere para o novo termo forjado por Wolff a velha carga valorativa endereçada a estes últimos. De modo que vige no termo egoísmo a mesma ambiguidade e força problemática que se atribuiu ao amor-próprio.

Há, segundo nossa concepção, indícios de que os ecos da injunção preconizada por Kant reverberam também nas teses de Nietzsche sobre o egoísmo. Ao tratar do tema, Nietzsche conserva a perspectiva do múltiplo de possibilidades e de significações que lhes são afins: o aspecto epistêmico e suas implicações morais. Uma análise da recepção da noção de egoísmo por Nietzsche pode evidenciar que as suas fontes estão enraizadas na tradição imediatamente posterior a Kant, que partem de suas problematizações e classificações para as empregarem em seus próprios sistemas.

Schopenhauer, por exemplo, emprega a expressão “egoísmo teórico” (*theoretischen Egoismus*), no segundo livro d’*O mundo como vontade e como representação*, para se referir à questão acerca da realidade do mundo exterior (que para Kant, como vimos, se tratava do idealismo metafísico, solipsismo ou egoísmo), circunscrevendo, portanto, o seu elemento próprio ao âmbito do conhecimento. Schopenhauer argumenta, nesse contexto, que negar a existência do mundo externo “[...] é justamente o sentido do egoísmo teórico, que considera todos os fenômenos, exceto o próprio indivíduo, como fantasmas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162)³². Ao lado dessa caracterização do egoísmo teórico, uma espécie de limitação do

³² Cf. SCHOPENHAUER, 1960, p. 158-159.

conhecimento que se encontra sempre ligado à individualidade³³, Schopenhauer concebe o egoísmo prático (*der praktische Egoismus*), que à semelhança do primeiro, faz “em termos práticos” o mesmo que o egoísmo teórico, ou seja, “trata apenas a própria pessoa como de fato real, todas as outras sendo consideradas e tratadas como meros fantasmas” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162). O filósofo também compreende, à maneira de seus antecessores, com relação ao solipsismo, que “o egoísmo teórico, em realidade, nunca é refutado por demonstrações. Na filosofia, contudo, foi empregado apenas como sofisma cético, ou seja, como encenação. Enquanto convicção séria, ao contrário, [o egoísmo teórico] só pode ser encontrado nos manicômios; e, como tal, precisa não tanto de uma refutação mas de uma cura” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 162). Com base nesse argumento, Schopenhauer pensa não ser necessário se deter sobre essa acepção (epistêmica) do conceito e a considera apenas como a última (e polêmica) fortaleza do ceticismo, pela qual se poderia passar e dar-lhe as costas sem perigo. No quarto livro d’*O Mundo*, no entanto, Schopenhauer retoma a investigação sobre a fonte do egoísmo (*Quelle des Egoismus*) do ponto de vista de sua ontologia. Nesse contexto, ele descreve uma *Gesinnung des Egoismus* (mentalidade, modo de pensar do egoísmo), “o qual é essencial a cada coisa da natureza” e “é exatamente por ele [*Egoismus*] que o conflito interno da vontade consigo mesma atinge temível manifestação. Pois o egoísmo tem sua base e essência naquela posição entre microcosmo e macrocosmo, ou no fato de a objetivação da Vontade ter por forma *o principium individuationis*, aparecendo de maneira igual em inumeráveis indivíduos [...]” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 427).³⁴ Essa compreensão schopenhaueriana do egoísmo, enquanto constitutivo da essência dos viventes, possui importantes desdobramentos em sua investigação, tanto n’*O mundo como vontade e representação*, quanto no ensaio *Sobre o fundamento da moral*. Nesse último, o egoísmo (*Egoismus*) é compreendido no âmbito das motivações antimorais (*Antimoralische Triebfedern*).

Dois elementos merecem destaque no texto de Schopenhauer: a definição do conceito e a justificativa do uso do termo *Egoismus*. O egoísmo, afirma o filósofo, é “a motivação principal e o fundamental, tanto no homem como no animal”, com egoísmo se quer indicar “o ímpeto para a existência e o bem-estar” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120). Na sequência, Schopenhauer problematiza o uso do termo *Selbstsucht*, o sinônimo germânico para o *Egoismus*

³³ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 161: “O sujeito que conhece é indivíduo exatamente em sua referência especial a um corpo que, considerado fora de tal referência, é apenas uma representação igual a qualquer outra [...]”.

³⁴ Tradução modificada: „Diese Gesinnung ist der Egoismus, der jedem Dinge in der Natur wesentlich ist. Eben er aber ist es, wodurch der innere Widerstreit des Willens mit sich selbst zur fürchterlichen Offenbarung gelangt. Denn dieser Egoismus hat seinen Bestand und Wesen in jenem Gegensatz des Mikrokosmos und Makrokosmos, oder darin, daß die Objektivation des Willens das *principium individuationis* zur Form hat und dadurch der Wille in unzähligen Individuen sich auf gleiche Weise erscheint“ (SCHOPENHAUER, 1960, p. 439).

latino; ele escreve: “a palavra alemã ‘*Selbstsucht*’ leva a um falso conceito, próximo de doença” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120)³⁵, portanto, não admitiria o sentido empregado acima, de um ímpeto (*Drang*) para existência e satisfação. A outra palavra analisada é *Eigennutz*, interesse próprio, que segundo Schopenhauer, “indica porém o egoísmo [*Egoismus*] enquanto ele é guiado pela razão que o torna capaz, por meio da reflexão, de perseguir seu alvo de modo planejado. Por isso pode-se bem chamar os animais de egoístas [*egoistisch*], mas não de interessados [*eigennützig*]” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120). A insuficiência dos termos germânicos *Selbstsucht* e *Eigennutz* para circunscrever o sentido que Schopenhauer quer imprimir ao termo egoísmo, faz com que ele opte pelo termo *Egoismus*: “eu quero manter, portanto, para a ideia geral a palavra egoísmo [*Egoismus*]³⁶. Esse *egoísmo* está, tanto no animal como no homem, atado [*verknüpft*] o mais estreitamente possível com o seu âmago e o seu ser mais íntimo lhes é propriamente idêntico” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 120-121).³⁷ A justificativa do uso do termo, como se pode constatar, está na sua capacidade de sintetizar em um mesmo campo de significação aquilo que é próprio do ser do homem e do animal, estabelecendo um vínculo a partir do egoísmo, que se torna a fonte e explicação para todas as suas ações. A partir desse ponto Schopenhauer delinea as características fundamentais do egoísmo: “o *egoísmo*, de acordo com sua natureza, é sem limites [...]”, “o egoísmo é colossal, ele comanda o mundo. Se fosse dado pois a um indivíduo escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, nem preciso dizer para onde a maioria se inclinaria” (SCHOPENHAUER, 2001, p. 121). No que concerne ao *Egoismus* e seu emprego, assim como a recusa dos termos *Selbstsucht* e *Eigennutz*, os textos de Schopenhauer poderiam constar entre as fontes prováveis para a recepção do termo por parte de Nietzsche. Ademais, o que poderia significar a sua crítica à concepção tradicional de egoísmo e à fundamentação da moral schopenhaueriana, senão o estreito conhecimento das nuances suscitadas pelo problema do egoísmo? Deixaremos em aberto esta questão, pois ela será retomada na segunda parte deste

³⁵ A base para essa compreensão de Schopenhauer de *Selbstsucht* em sua proximidade com doença (*Krankheit*), pode ser aduzida do próprio sufixo *-sucht*, que em sua forma substantivada pode significar vício, fixação compulsiva e obsessão com para consigo mesmo, portanto, doença. Os irmãos Grimm indicam os termos *morbus*, *passio*, *cupiditas* como sinônimos de *Sucht* (1971, Vol. 20, p. 859).

³⁶ Cacciola (2001) suprimiu em sua tradução todo o período referente a essa afirmação de Schopenhauer: “Ich will also für den allgemeineren Begriff das Wort *Egoismus* beibehalten”.

³⁷ Trecho na íntegra: “Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere, ist der *Egoismus* d. h. der Drang zum Dasein und Wohlsein. — Das Deutsche Wort *Selbstsucht* führt einen falschen Nebenbegriff von Krankheit mit sich. Das Wort *Eigennutz* aber bezeichnet den *Egoismus*, sofern er unter Leitung der Vernunft steht, welche ihn befähigt, vermöge der Reflexion, seine Zwecke *planmäßig* zu verfolgen; daher man die Thiere wohl *egoistisch*, aber nicht *eigennützig* nennen kann. Ich will also für den allgemeineren Begriff das Wort *Egoismus* beibehalten.—Dieser *Egoismus* ist, im Thiere, wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja, eigentlich identisch“ (SCHOPENHAUER, 1960b, p. 588-589).

trabalho; neste tópico nos interessa indicar as possíveis vias de recepção da problemática do egoísmo por parte de Nietzsche.

Além das influências exercidas por Schopenhauer, a propósito de uma problematização moral da noção de egoísmo, há de se considerar a contribuição da obra de Friedrich Albert Lange, em sua *História do materialismo*, cuja primeira edição data de 1866 e que exerceu influência sobre o modo como Nietzsche recebeu e respondeu a alguns dos principais debates de sua época.³⁸ Além de oferecer em sua obra uma análise dos principais sistemas filosóficos a contemplar discussões sobre o egoísmo, como em Hobbes, Kant, Smith, Schopenhauer e Stirner, Lange também desenvolve uma compreensão própria do problema em questão. Na quarta seção do segundo livro da *História do materialismo*, ao tratar do materialismo ético, o autor observa a relação entre as determinações econômicas e a constituição de uma nova dogmática materialista, muito distinta daquela ensinada por Aristipo e Epicuro, porque no lugar do prazer (*Lust*), a era moderna teria colocado o egoísmo (*Egoismus*), que mais do que qualquer outro elemento de seu tempo carregava o caráter do materialismo. A dogmática do egoísmo (*die Dogmatik des Egoismus*) estaria, de acordo com Lange, fundamentada, sobretudo, a partir das teses defendidas por Adam Smith, em *Teoria dos sentimentos morais*. Lange procura tornar claro que não está de acordo com a tese segundo a qual “a simpatia e o interesse são as molas propulsoras de toda as ações humanas” e de que se possa “deduzir da simpatia todas as virtudes do indivíduo e do interesse todas as vantagens da sociedade” (LANGE, 1865, p. 737); ele considera reprovável que com base nesses princípios Smith tenha reduzido a economia ao jogo dos interesses; mais lastimável ainda, afirma Lange, é que os seguidores dessa doutrina, tenham “confundido as regras do mercado com as leis da vida; ou melhor, com as leis elementares da natureza humana” (LANGE, 1865, p. 737). O autor argumenta contra as teses de Smith, porque as julga uma abstração teórica exagerada e uma simplificação incorreta, “que consiste em pensar os homens como puramente egoístas e como seres que conhecem seus interesses especiais com perfeição, sem nunca serem impedidos por sensações de qualquer outro tipo” (LANGE, 1865, p. 737). A crítica de Lange contra aos fundamentos teóricos da dogmática do egoísmo tem por pressuposto uma apologia do materialismo puro, de modo a desvinculá-lo de qualquer sombra de egoísmo teórico³⁹. Isso pode ser depreendido das suas considerações sobre a origem (*Ursprung*) do egoísmo natural e

³⁸ Cf. LOPES, 2008 e LOPES, 2011.

³⁹ Para Lange, o egoísmo é fenômeno que melhor caracteriza a era moderna, na qual haveria uma quantidade desnecessária de egoísmo e de individualismo. Nietzsche, por seu turno, lamentava-se pela falta de egoísmo (a humanidade corre perigo de desaparecer por sua falta), sobretudo em um tempo que se insinua do niilismo.

a simpatia, que ele considera ser o seu contrapeso natural. O egoísmo, a considerar o ponto de vista do materialismo, tem sua origem, de acordo com Lange, em uma representação mediada do nosso próprio corpo, enquanto ponto central do mundo fenomênico, não obstante, ele é contrário à evidência (schopenhaueriana) segundo a qual, “nossos semelhantes, como os vemos diante de nós, são como toda a natureza ao nosso redor, em um sentido bem definido, partes de nosso próprio ser” (LANGE, 1865, p. 745). Sendo assim, o autor explica que o egoísmo surge porque “a maior parte das nossas noções [*Vorstellungen*] de dor e de prazer e nossos impulsos e desejos estão fundidos com a imagem do nosso corpo e seus movimentos. Desse modo, o corpo se torna o ponto central do mundo fenomênico [*Erscheinungswelt*]; uma relação que, como certamente se pode supor, está fundamentada em algo para além da natureza das coisas” (LANGE, 1865, p. 745)⁴⁰. Isso é o que se pode dizer a propósito da origem do egoísmo: ele é uma reação do eu diante das representações indiretas dos movimentos de prazer e desprazer que acontecem no corpo: “consequentemente, o prazer dos sentidos, por vezes muito reprimidos, constituem em si mesmo um contrapeso natural à absorção no eu, e somente por intermédio da reflexão ele pode novamente nutrir-se do egoísmo” (LANGE, 1865, p. 746). A problematização do egoísmo desenvolvida por Lange contempla também a discussão sobre o progresso da moral, em que se antevê a diminuição do poder do egoísmo, centrado no sujeito, em função de uma crescente objetividade, nos moldes dos procedimentos científicos (em que o foco se encontra concentrado no objeto), de modo a permitir a predominância da simpatia e dos objetivos comuns. De acordo com Lange, o progresso da moral implicará em um desenvolvimento intelectual capaz de promover a “compreensão amorosa de todo o mundo fenomenal e a inclinação natural para moldá-lo harmoniosamente” (LANGE, 1865, p. 746), portanto, “a verdadeira corrente do progresso estará na direção do sentimento de comunidade” (LANGE, 1865, p. 759) e não no egoísmo. Lange parece convicto de que “existe, de fato, uma base natural [...], para a gradual supressão do egoísmo pelo prazer na ordem harmoniosa do mundo fenomênico e, especialmente, pelo interesse comum da humanidade” (LANGE, 1865, p. 759). Não obstante, as evidências desse progresso moral já poderiam ser constatadas em seus antecessores: “o que Adam Smith quis dizer com ‘Sympathie’, Feuerbach com sua doutrina do ‘amor’, Comte com seu princípio do ‘altruísmo’ são apenas manifestações isoladas da

⁴⁰ Cf. Texto na íntegra: „Wenn es wahr ist, dass unser eigener Körper nur eins unserer Vorstellungsbilder ist, gleich allen übrigen, wenn sonach unsre Mitmenschen, wie wir sie vor uns sehen, gleich der ganzen Natur um uns her, in einem sehr bestimmten Sinne Theile unseres eignen Wesens sind; woher kommt der Egoismus? Offenbar zunächst daher, dass die Vorstellungen von Schmerz und Lust und unsre Triebe und Begierden grösstentheils mit dem Bilde unseres Körpers und seiner Bewegungen verschmelzen. Dadurch wird der Körper zum Mittelpunkt der Erscheinungswelt; ein Verhältniss, das, wie wir sicher annehmen dürfen, auch in der jenseitigen Natur der Dinge begründet liegt“.

preponderância da cultura progressista pertencentes à nossa natureza: representação do objeto ao invés da imagem do Eu dotado dores e prazeres” (LANGE, 1865, p. 759)⁴¹. Pode-se concluir, a partir *História do materialismo* de Lange, que ela sintetiza muitos dos elementos presentes nas discussões sobre o egoísmo e suas implicações morais, caracterizando com muita proximidade aquilo que se tornou objeto da crítica de Nietzsche. Apesar do que foi analisado até o fim desta seção, há elementos suficientes para identificar as principais fontes da noção de egoísmo até Nietzsche. Após a consideração desses pressupostos, passaremos agora para a análise da relação entre amor-próprio e egoísmo.

1.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE O AMOR-PRÓPRIO, AMOR DE SI E O EGOÍSMO

Na presente seção analisaremos as noções de amor-próprio, amor de si (permitimo-nos aqui não distinguir entre amor-próprio e amor de si – distinção conhecida apenas na modernidade) e egoísmo, de modo a avaliar, sob orientação da filosofia de Nietzsche, que elementos podem sustentar uma aproximação ou diferenciação entre esses termos. Há de se considerar o protagonismo desempenhado pela noção de amor-próprio que, muito antes que a noção de “egoísmo” pudesse ter surgido, esteve no centro das principais discussões sobre a natureza dos motivos da ação humana e, conseqüentemente, a ambigüidade de seu valor moral. A relação de proximidade entre amor-próprio, amor de si e egoísmo pode ser suscitada tanto a partir da sua significação comum, já que ambos os termos circunscrevem uma disposição afirmativa em relação a si próprio, quanto do ponto de vista da sua pouca estima moral, em razão da qual ambas as disposições sofrem do que Nietzsche denomina, em *Aurora* § 148, como “*má-consciência*” (prenunciando a temática da segunda dissertação da *Genealogia*)⁴².

Quanto à significação histórica do amor-próprio, é interessante observar que os gregos antigos se utilizavam dos vocábulos *Φιλαντία* (*philautia*) e *φίλαυτον* (*philautos*)⁴³ para designarem o “amante de si” e a natureza autorreferente de seu “amor-próprio”. Esses termos

⁴¹ Cf. Texto íntegra: „Was Adam Smith mit seiner Sympathie wollte, Feuerbach mit seiner Lehre von der Liebe, Comte mit dem Princip der Arbeit für den Nächsten, das sind Alles nur vereinzelt Erscheinungsformen des mit der fortschreitenden Cultur sich bildenden Uebergewichtes der mit zu unserm Wesen gehörenden Objektvorstellungen über das Bild eines mit Schmerz und Lust begabten Ich“.

⁴² Nesse ponto, é interessante observar que o conceito de “*má-consciência*” que se tem em *Aurora* é diferente da tese própria sobre o termo explicitada na *Genealogia da Moral*. Em *Aurora* 388, (boa consciência) por exemplo, fala-se da *má-consciência* justamente como um sentimento de culpa – sentimento de pecado, de ter cometido uma falha, feito algo errado. Na *Genealogia*, a “*Má-consciência*” é compreendida como um adoecimento derivado da interiorização do homem e do alargamento do seu mundo interior. De modo que é apenas pela apropriação religiosa que a *má-consciência* se torna associada à culpa.

⁴³ Cf. ARISTÓTELES, 1985, 1168a, p. 210; ARISTÓTELES, 2005, 1371b, p. 138; ARISTÓTELES, 2004, 1263b, p. 113; PLATÃO, 1999, 731e, p. 207; PLATÃO, 1968, 731e; MORA, 2005, tomo II, p. 803.

também descrevem o mesmo movimento reflexivo da disposição a que se quer representar, na modernidade, com o termo de origem latina *Egoismus* (note-se a equivalência entre o grego *autos* e *ego* latino). No que concerne ao desprestígio moral desses termos, os filósofos divergiram historicamente mais quanto ao valor do amor-próprio do que a respeito do valor do egoísmo. Concedeu-se ao primeiro o benefício da dúvida, de modo que se pode constatar muitas disputas filosóficas a respeito de seu significado e valor no âmbito das ações. No entanto, foram poucos os filósofos, que assim como Nietzsche, se ativeram mais longamente sobre a ideia de egoísmo, ao ponto de possibilitar uma radical reinterpretação do sentido e valor no campo da moral.

O que pretendemos com o esforço de aproximação entre esses conceitos, contudo, não é a redução de seus respectivos campos de significados a um campo comum, mas a partir do que lhes é próprio problematizar o modo de operacionalização dos juízos morais, no que se refere às disposições cuja referência é o próprio agente. Sob a orientação de Nietzsche analisaremos os dispositivos de regulação moral das relações mais próximas e de cultivo, que os indivíduos destinam a si mesmos. Se considerarmos a perspectiva nietzschiana sobre as condições de elaboração dos valores, podemos inferir que a disposição do amor-próprio, assim como a disposição egoísta, ao contrário do julgamento habitual, não são orientadas de acordo com uma medida própria, individual, mas de acordo com as possibilidades concedidas por uma moral, isto é, a moral produz os modos pelos quais o indivíduo trata a si mesmo, seus interesses e ambições. Nessa acepção a moral molda os meios pelos quais o homem refere-se a si mesmo. A regulação de disposições como o amor-próprio é levada a termo sempre a partir de determinados limites e cuja expressão se encontram mormente nos sistemas morais e sociais responsáveis por sua expressa aceitação. Nesse sentido, é necessário conceber tanto a introjeção dos critérios de avaliação moral pelo próprio homem, quanto a autodivisão, quando se encara as próprias disposições enquanto más, de maneira a dispô-las, em favor da moral, uma parte de si contra a outra.

Do ponto de vista dos textos de Nietzsche, são poucas as vezes que os termos *Selbstliebe* e *Eigenliebe* (amor de si e amor-próprio respectivamente) são utilizados em sua obra publicada e em seus fragmentos póstumos⁴⁴, assim como há poucos elementos para sustentar uma distinção entre esses termos tal como encontramos na tradição filosófica⁴⁵. Em verdade, não é

⁴⁴ Na eKGWB se encontram registradas apenas 7 vezes a expressão *Eigenliebe* em 5 unidades textuais e o termo *Selbstliebe* ocorre 9 vezes em 7 unidades textuais. Analisaremos esses termos no item 1.2.2.

⁴⁵ Recorde-se, por exemplo, a conhecida distinção de Rousseau (1983, p. 306-307): “Não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si mesmo; são duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos”.

difícil compreender os motivos de Nietzsche quanto a este aspecto, sobretudo porque uma distinção entre um amor de si natural (orientado pela piedade) e um artificioso amor-próprio, nos termos da tradição, implicaria subordinar-se à concepção historicamente moralizada de natureza humana boa e a possibilidade de um amor puro e desinteressado nos termos da moral da compaixão. Há de se considerar, no entanto, que a escassa recorrência dos termos e a ausência de distinções entre eles não significa que Nietzsche tenha ignorado a problemática do amor-próprio.⁴⁶ O emprego dos termos *Selbstliebe* e *Eigenliebe*, portanto, deve ser analisado com a mesma cautela dispensada aos termos *Egoismus* e *Selbstsucht*, sem que se vincule a eles a possibilidade de um único sentido. Inicialmente, Nietzsche parece considerá-los como facilitadores de expressão, sinônimos e/ou elemento diferenciador para se referir à determinada situação ou tradição filosófica em relação a qual ele pretende se distanciar ou se contrapor polemicamente.

Diante disso, a questão que deverá ser respondida ao longo da presente seção, no entanto, não é a de saber se Nietzsche sustenta a diferença ou identidade entre amor-próprio e amor de si, mas saber se há elementos que permitem em algum nível a aproximação entre amor-próprio e egoísmo – ou se estes são conceitos irreduzíveis em seu campo de significação. Tendo isto em vista, a nossa investigação se desenvolverá de três modos. Primeiro, sintetizaremos, a partir da história das ideias, as disputas em torno do amor-próprio e do amor de si e suas implicações no campo da moral, com a finalidade de investigar em que medida os argumentos críticos contra o amor-próprio também poderiam ser articulados criticamente contra o egoísmo. Segundo, analisaremos as noções de amor de si e amor-próprio nos escritos de Nietzsche e a relação desses conceitos com o problema do egoísmo. E, por fim, investigaremos a possibilidade de condução das discussões sobre o amor-próprio e o amor de si ao problema do egoísmo mediante a problematização do elemento comum, a saber, a questão da negação da referencialidade dos afetos no âmbito dos valores.

1.2.1 Implicações morais relativas ao amor-próprio e ao amor de si

O propósito desta seção é caracterizar duas oposições fundamentais no âmbito moral: a primeira diz respeito a determinados sistemas que sustentam que a ação moral se fundamenta na renúncia ao amor-próprio instintivo e em agir em conformidade com o dever, a lei (divina

⁴⁶ Considerar que o conceito de egoísmo é uma espécie de terceira via que unifica e dilui as diferenças entre as tradições do século XVIII, da oposição entre amor-próprio e amor de si. Com esse terceiro conceito, Nietzsche oferece uma solução.

ou humana), com amor ao próximo ou à humanidade; a segunda postura, por seu turno, representa aqueles sistemas que sustentaram ser a moralidade o âmbito do refinamento e radicalização do amor-próprio até a sua integralidade. A partir da estruturação dos argumentos relativos à negação e à afirmação do amor-próprio analisaremos as razões dessa contraposição básica, de modo a identificar em que medida elas também podem sustentar a afirmação ou negação do egoísmo.

Principiemos, pois, pela caracterização desenvolvida por Platão, no livro V do tratado *As leis*, em que se argumenta contra a possibilidade de valor moral do amor-próprio ou da *philautia*. Ao discorrer sobre os males que se abatem sobre a alma, Platão adverte que “há um mal, maior que todos os outros, que a maioria dos seres humanos inculcaram em suas almas e cada um deles desculpa em si mesmo, não fazendo nenhum esforço para evitá-lo” (PLATÃO, 1997, p. 207.). Trata-se, segundo o filósofo grego, “do mal que indicamos ao dizer que todo ser humano é, por natureza [*φύσει τέ ἐστιν*], um amante de si mesmo [*φίλος αὐτῷ*], e que é correto que assim seja” (PLATÃO, 1997, p. 207)⁴⁷. Nessa passagem merecem destaque dois elementos fundamentais. O primeiro diz respeito à expressão “por natureza”, que indica na concepção filosófica corrente um modo específico e originário de ser. O segundo elemento diz respeito à composição “*φίλος αὐτῷ*”, que poderia ser traduzido tanto como “amante de si mesmo”, quanto “amigo de si mesmo”⁴⁸. Quanto a expressão anterior, “por natureza”, é possível que Platão estivesse dando voz para uma expressão corrente sobre a natureza humana, a respeito da qual ele discordava, tal como se poderá constatar mais adiante. No que concerne às duas acepções, “amante de si” e “amigo de si”, é perceptível a fecundidade semântica desses termos, de modo que não se poderia optar por apenas uma delas, sem que houvesse prejuízo da outra.⁴⁹ Para nós, importa mais a segunda partícula, isto é, o si mesmo. Pois, seja na amizade ou no amor, o

⁴⁷ Há na tradução inglesa de Benjamin Jowett (1892, 731e) uma alternativa para a expressão acima, que é “*Every man by nature is and ought to be his own friend* [Todo homem por natureza é e deve ser seu próprio amigo]”.

⁴⁸ Cf. O'DONOVAN, O. *The problem of self-love in St. Augustine*, p. 3. Para Oliver O'Donovan (1980, p.3) foi essa concepção de Platão que forneceu para Aristóteles uma teoria completa da amizade. Além disso, “*In the Eudemian Ethics he elaborates the theory that friendship is formed on the basis of self-esteem by the recognition in the friend of that rational nature which one has learned to value in himself; in the Nicomachean Ethics the word philautia is brought in to express this positive self-evaluation. In introducing the word, Aristotle acknowledges that common usage is against its carrying anything but a negative tone; but common usage, he thinks, is Wrong. It is not, of course, the universality of this Aristotelian self-love which breaks with customary modes of speech, for anyone in a moment of disillusion may say that all men are selfish, but its neutral, or even positive, moral tone*”.

⁴⁹ Edson Bini na edição brasileira traduz *φίλος αὐτῷ* por “amante de si mesmo”; os tradutores ingleses divergem quanto *φίλος αὐτῷ*, R.G. Bury (1968, 731e) na edição inglesa em 12 volumes, prefere “lover of self”, enquanto Benjamin Jowett (1892, 731e) utiliza “his own friend”. Nos textos filosóficos, mesmo na Grécia Clássica e do próprio Platão, ainda não existia uma distinção clara entre as palavras “amor” (*eros*) e “amizade” (*philia*). Porém, tal como ilustra Rocha (2006, p. 66), em Aristóteles, já se encontra uma “tentativa de definir a amizade (*φιλία*), designando-a como *uma convivência íntima, agradável e, sobretudo, benéfica*, capaz de fazer da vida humana uma vida “bela e boa”, digna, portanto, de ser vivida”.

principal, na perspectiva platônica é manter a justa medida tendo em vista a ideia de bem, uma vez que o objeto é o si mesmo.

Observe-se que Platão, no princípio, não discorda da validade de parte da afirmação, que diz ser o homem, por natureza, um amante de si mesmo. Sua objeção direciona-se contra o erro que é considerar tal constatação como aceitável, isto é, não se poderia conceber como algo digno de louvor o fato de que o homem ame mais a si próprio do que as coisas justas, nobres e belas. Tal como argumentará Platão, o amor de si mesmo apresenta-se como problemático, na medida em que o amor se torna o elemento que ofusca o discernimento da alma.

A verdade, diz Platão, é que “a causa de todas as faltas em todas as circunstâncias está no excessivo amor que a pessoa dedica a si mesmo, pois aquele que ama é cego em sua visão do objeto amado” (PLATÃO, 1997, p. 207). De sorte que aquele que ama “se revela um mau juiz das coisas justas, boas e belas ao julgar que deve sempre preferir o que lhe é próprio [τὸ αὐτοῦ] ao verdadeiro [τοῦ ἀληθοῦς]” (PLATÃO, 1997, p. 207). Dito isso, o filósofo recomenda que “não é nem a nós mesmos e nem aos nossos próprios bens que devemos nos dedicar se pretendemos ser *grandes*, mas sim ao que é justo, independentemente da ação justa ser nossa ou dos outros” (PLATÃO, 1997, p. 207). O amor egoísta de si mesmo, isto é, o amor excessivo de si é, para Platão, um mal maior do que os outros, pois nele o indivíduo toma aquilo que lhe é próprio, sua vontade, seu ímpeto, sua verdade como critério para avaliar todo o resto, dispensando a possibilidade de um melhor ou mais sábio fora dele próprio. Nisso, o amante de si age tomando como critério a falta de um saber, isto é, a falta que constitui toda ignorância. Por essa razão, Platão afirma: “é dessa falta que todo ser humano tirou a ideia de que sua loucura é sabedoria, de modo que sem nada saber ou quase nada saber, cremos saber tudo, e visto que não confiamos aos outros o fazer aquilo que ignoramos, necessariamente erramos ao fazê-lo nós mesmos” (PLATÃO, 1997, p. 207). Por conseguinte, aconselha o filósofo grego: “todo ser humano deve fugir do excessivo amor de si mesmo e sempre seguir alguém melhor do que ele, sem pretextar jamais a vergonha que experimenta nessa ocasião” (PLATÃO, 1997, p. 207).

Platão não se deteve em uma análise detalhada da natureza do *φίλος αὐτῶ*, mas os elementos por ele indicados são significativos, dado os indicativos para a problematização do amor direcionado para si. Do ponto de vista da filosofia de Platão, é a *Philia* no sentido de “amizade”, que adquire destaque, sendo amplamente debatida no diálogo *Lysis*, cujo subtítulo é justamente “sobre a amizade”. No entanto, no referido contexto seu ponto de partida é o amor apaixonado de Hypotales por Lysis, e, por não distinguir o amor (*ἔρῶ* [*eros*]) da amizade (*philia*), Platão terminou o diálogo fazendo Sócrates dizer que não sabia o que era amizade, e

preunciou aquilo que, no *Banquete*, escreveu sobre a natureza do *Eros* (ἐρῶ).⁵⁰ Na teoria do ἐρῶ platônico, como se sabe, predomina a compreensão do sentido negativo do amor, isto é, como falta, como ausência, ou ainda, como busca. Assim entendido, o amor é a busca do bem que falta para afastar o mal resultante de sua privação. Como o amor é amor sempre com relação a alguma coisa e, pressupõe um movimento em direção ao objeto, Platão, estabelece que “o objeto do amor é o bem” (το αγαθον φιλον), mas não qualquer bem, e sim, o Bem em si, cuja referência e complemento não está situado no amante, mas em algo fora dele. Nisso, se revela porque razão para Platão o si mesmo do amante não pode adquirir proporções diretivas. Pois, aquilo que confere direção seria um elemento outro (ετερος), que estaria situado fora do próprio (αὐτοῦ ou ἴδιος). O amante de si é aquele que inverteria os polos, tomando aquilo que lhe é próprio como algo mais valoroso do que a verdade. O que, para Platão, em qualquer circunstância seria inamissível. É nesse sentido, portanto, que a moral platônica parece encontrar seu fundamento: o critério para o bem agir na medida em que não pode ser completamente desvinculado do indivíduo, deve buscar um elemento seguro fora de si⁵¹.

Aristóteles, nos livros VIII e IX da *Ética a Nicômaco*, trata do problema do amor-próprio no interior de sua teoria da amizade. No âmbito da discussão sobre a natureza das relações de amizade, Aristóteles estabeleceu como ponto de partida a tese de que as características pelas quais o amigo (φίλος) é definido estão presentes na relação de si consigo próprio, e que quando agimos em favor do amigo, agimos tendo em vista o nosso si próprio no amigo. Não obstante, o amigo é compreendido por Aristóteles como um outro eu (ετερος εγω), isto é, “o amigo (φίλος) é um outro si mesmo (ετερος αυτος)”. Além desses elementos importantes, há também nesse contexto, a primeira distinção entre duas formas de φιλαυτια (philautia) ou duas formas de amor-próprio, a servir de base para a consagrada entre amor-próprio e amor de si na

⁵⁰ Cf. ROCHA, 2006.

⁵¹ Plutarco (2010, p. 75-76) retoma as palavras de Platão, em *Como distinguir um adulator de um amigo*: “Platão afirma, meu caro Antíoco Filopapo, que todos dão assentimento ao homem que confessa um amor desmesurado por si mesmo, mas que isto cria o maior de todos os males, em conjunto com outros, que é o facto de não ser possível a tal homem ser juiz honesto e imparcial de si próprio. Pois o amor fica cego à vista do amado, salvo aquele que, pela aprendizagem, se tenha acostumado a dar valor e a seguir mais as coisas belas do que as familiares e as privadas. Este facto fornece ao adulator terreno largo para passar através da amizade, porque tem no nosso amor-próprio uma base de ataque propícia contra nós, que leva a que cada um seja para si próprio o primeiro e o maior adulator, e por isso não é nada difícil acolher junto de si alguém de fora como testemunha e confirmação das coisas que tem no pensamento e na vontade. É que aquele que é criticado por gostar de adultores é um amador tenaz da sua pessoa, e o afecto que dedica a si mesmo leva-o a desejar ter, e a pensar que tem, todas as virtudes. Ora, este desejo em si não é anormal, mas já o pensar comporta riscos e necessita de muita cautela. Pois se, segundo Platão, a verdade ‘é divina’, e é o princípio ‘de todas as coisas boas para os deuses e para os homens’, há o risco de o adulator ser um inimigo para os deuses (...). De facto, ele contradiz sempre o princípio ‘Conhece-te a ti mesmo’, desenvolvendo em cada um o engano, e mesmo a ignorância, não só sobre si próprio, mas também sobre as coisas boas e as coisas más que lhe dizem respeito, tornando as primeiras imperfeitas e inacabadas, e as segundas completamente impossíveis de corrigir”.

modernidade. Aristóteles chega ao problema da (*φιλαυτία*) *philautia*, a partir de sua análise sobre a natureza da amizade (*philia*). A dificuldade com a qual ele se depara é a de “saber se se deve amar a si próprio mais do que a outra pessoa”⁵². Saber se é preciso amar a si mesmo para amar ao diverso de si, era uma questão a tempos suscitada tanto pelos provérbios populares e pelas lembranças literárias (Tucídes, Homero, os Trágicos e etc.), quanto pelas discussões de escola, abertas desde o *Lysis* de Platão e agravadas pelos sucessores desse último na direção da Academia⁵³. No entanto, é o resgate dessa aporia que conduz a discussão de Aristóteles para o centro da problemática do si e do diverso de si, e, por conseguinte à questão do amor-próprio.

Aristóteles destaca o aspecto ambíguo do amor-próprio ao observar que aqueles que amam a si próprios são depreciativamente criticados na condição de *φίλαυτος* (apaixonados por si próprios)⁵⁴. Isso aconteceria porque, segundo a opinião comum “parece que o vil faz tudo por paixão de si, e quanto mais depravado for, tanto mais apaixonado por si – há queixas contra ele por não ser capaz de fazer nada que se desvie do seu interesse” (ARISTÓTELES, 2009, 1168a35). De acordo com esse mesmo senso, o homem é excelente age em vista da nobreza da ação e quanto melhor ele for, tanto mais age com esse objetivo em vista. O virtuoso “age em vista do si de outrem amigo, deixando o seu próprio si de lado” (ARISTÓTELES, 2009, 1168a28). Ao caracterizar tal modo de pensar, Aristóteles constata que os fatos da vida não os corroboram, mesmo que eles pareçam estar carregados de sentidos, afinal é comum escutarmos “que se deve amar mais do que tudo o nosso melhor amigo; o melhor amigo, contudo, é aquele que deseja o bem a outrem e o deseja por amor do si no outro” (ARISTÓTELES, 2009, 1168b1). A dificuldade circunscrita aqui é aquela que se apresentará mais tarde na história da filosofia, que é a de saber se é possível existir uma disposição desinteressada. No entanto, de acordo com Aristóteles, esta disposição de caráter segundo a qual amamos a outrem em função do si no outrem, assim tal como todas as restantes características pelas quais o ser amigo é definido “estão maximamente presentes na relação de si consigo próprio” (ARISTÓTELES, 2009, 1168b1). Nesse sentido, afirma Aristóteles que “é a partir do amor por si próprio que todas as disposições de afeição e de amor se estendem depois também aos outros”. Isso porque, “se é fundamentalmente amigo de si próprio e por isso cada um tem de se amar fundamentalmente a si próprio” (ARISTÓTELES, 2009, 1168b10). Este é um dos pontos altos da discussão sobre a amizade em que Aristóteles confere centralidade ao aspecto autorreferente das relações. Não

⁵² ARISTÓTELES, 2009, 1168a28.

⁵³ Cf. RICOUER, 1991, p. 214.

⁵⁴ Mario da Gama Kury (1995) preferiu verter *φίλαυτος* por *ególatra*, para reforçar o sentido negativo do egoísmo e, marcar certo distanciamento da noção de amor-próprio. Nas versões alemãs (Übersetzung: Eugen Rolfes, 1921) o termo usado foi *Eigenliebe*; e, em inglês “lover of self” (J. Bywater, 1894).

obstante, ele assim o faz, sem contudo, transformar a relação de si consigo próprio em critério regulador ou medida absoluta; o modo como procedemos nas relações com outros são compreendida como reflexos da maneira como tratamos a nós mesmos, mas segundo uma medida, que Aristóteles projeta para fora do sujeito, no ideal de excelência.

Em sua teoria da amizade, Aristóteles afirma que “é a partir do amor por si próprio que todas as disposições de afeição e amor se estendem depois também aos outros” (ARISTÓTELES, 2009, 1168b5). No entanto, mesmo reconhecendo o aspecto referenciado das relações interpessoais, ele não deixa de destacar os seus limites, recorrendo à uma sequência de provérbios que ilustram a forma extremada da relação que cada um tem consigo próprio. A dificuldade assinalada por ele diz respeito à tentativa de adquirir uma posição que ultrapasse o senso e a valoração comum, chancelados inclusive por Platão, que em sua concepção contemplou apenas um aspecto do amor-próprio. Enquanto Aristóteles vê o problema do amor-próprio em um duplo aspecto. O que implicou, em partes, na aceitação da tese recusada por Platão, de que seríamos amigos de nós mesmos e, por isso, cada um tem de amar a si próprio. O desafio de Aristóteles será, portanto, o de saber qual dos dois pontos de vista seguir, já que ambos se apresentam como relevantes. Observemos, pois, como o filósofo passa às considerações sobre a dupla possibilidade de valoração da expressão “amor-próprio”.

Aristóteles tem em vista que, por um lado, há alguns que consideram o amor-próprio num sentido depreciativo, denominando-os por “amantes de si próprios” (*αὐτὸ φιλαύτους*) porque “distribuem por si a maior parte dinheiro, honrarias e prazeres do corpo, pois são estas as coisas que a maioria anseia e se esforça para alcançar, como se fossem as melhores coisas que há; e é esse o motivo pelo qual competem entre si” (ARISTÓTELES, 2009, 1168b15). Os que são gananciosos, escreve Aristóteles, “rejubilam com tais desejos e, em geral, com paixões e com a parte da alma humana incapacitante de razão”. Deste gênero seria a maioria. Por esse motivo “é que a designação ganhou este sentido a partir do que a maioria [deseja para si], pois tal é de uma natureza medíocre” (ARISTÓTELES, 2009, 1168b20)⁵⁵. Com base nessa elucidação, Aristóteles afirma ser de forma justa que se reprende o sentido corrente da expressão “amor-próprio”. Desse modo, Aristóteles circunscreve o âmbito de significação negativa do amor-próprio, pois quando muitos criticam os tem amor-próprio, se tem vista aquele gênero de pessoas que costuma conceder a si mais do que é devido ou justo.

⁵⁵ Cf. KSA 9, 11[2], p. 441. Nietzsche, em vários textos, também distingue e critica os tipos de egoísmo: “deve-se ter sempre apenas o egoísmo do bandido e do ladrão? Por que não o do jardineiro? A alegria ao cuidar dos outros, como a que se tem ao cuidar de um jardim!”. O que se escreve sobre o egoísmo dos ladrões, lembra a distinção de Aristóteles, sobretudo o aspecto relativo à mesquinhez. Por outro lado, vincula-se ao egoísmo dos jardineiros o sentido de cuidado e cultivo de si.

Essa característica negativa do amor-próprio, correspondente ao senso comum é criticado por Aristóteles por ser insuficiente, dado que elas não revelam sua real natureza. O que exigiria outra investigação. Pois, de acordo com seu raciocínio, supondo que alguém, mais do que toda gente, venha a se esforçar sempre de maneira séria por realizar ações justas, ou sensatas, ou de qualquer outro modo, fazendo “com que as excelências venham a realizar-se, e em geral se alguém fizesse tudo o que está em seu alcance para obter aquele caráter nobre presente na ação excelente, nessa altura ninguém diria que esse alguém tinha amor-próprio, nem sequer o repreenderia” (ARISTÓTELES, 2009, 1168b25). No entanto, de acordo com Aristóteles, é este homem excelente e virtuoso, “quem mais autenticamente parece [não ter amor-próprio, mas] amor por si”. Nesse ponto residiria a diferença entre amor-próprio e amor por si, visto que certos indivíduos dispensam a si próprio os bens mais nobres e supremos que há, passando a ter “alegria com a dimensão mais autêntica de si próprio” (ARISTÓTELES, 2009, 1168b30), de modo que as partes restantes da alma passam a obedecer a esta orientação de princípio.

A argumentação de Aristóteles sobre a autêntica natureza do amor-próprio adquire dimensões próprias, quanto ela passa a ser associada à ideia de sentido orientador das ações humanas excelentes. Em sua concepção a constituição do humano se assemelha à constituição de um Estado, pois existe segundo uma ordenação. O que constituiria autenticamente a natureza humana “é o *compreender*, sendo isso o que cada um é” (ARISTÓTELES, 2009, 1168b30). Nesse sentido, o homem é um ser constituído segundo um ordenamento próprio, cuja principal característica reside no compreender racional, sendo que a compreender humano implica no domínio e assenhoreamento das próprias paixões; e, precisamente isso constitui a excelência dos indivíduos nobres, que reflete na ação o seu ordenamento próprio. É por essa razão que aquele que “tem amor por essa parte preponderante e nela encontra sua alegria tem amor por si próprio de modo extremo” (ARISTÓTELES, 2009, 1168b25). Não obstante, as ações daqueles que tem amor por si próprio e foram levadas à prática voluntariamente são responsáveis por conferirem as disposições do sentido orientador. Isso torna evidente o fato de que cada um em si próprio “é o poder de compreensão de si, manifesto em sua possibilidade extrema. É assim que o excelente tem amor por si. Ou seja, é por isso que este tem por si amor na sua possibilidade extrema, mas segundo uma forma essencialmente diferente da depreciada” (ARISTÓTELES, 2009, 1169a1). Assim, para Aristóteles, fica provado que a “diferença [*entre estas duas concepções do amor-próprio*] é tanta quanto a que existe entre um viver de acordo com as disposições do sentido orientador [*racional*] e um viver segundo a paixão”; ou ainda “tanto quanto há entre fazer tenção na nobreza da ação ou uma vantagem meramente aparente”

(ARISTÓTELES, 2009, 1168a5). Em sentido geral, poder-se-ia afirmar que o amor-próprio terá valor afirmativo quando tiver como referência o sentido orientador racional, e, negativo quando sua proveniência forem as paixões. Com isso se pode perceber que a perspectiva a partir da qual Aristóteles esboça a origem da valoração atribuída ao amor-próprio, tem em vista tanto a natureza daquele que age quanto as consequências de suas ações. Soma-se ainda que, embora a problemática do amor-próprio em Aristóteles ofereça uma abertura para o questionamento sobre a natureza complexa do si-próprio, a sua consideração tem como referência uma determinada concepção de natureza humana articulada à ideia de bem comum, e, nesse caso em particular, vale notar que o si-próprio só pode alcançar seu máximo de excelência a partir da comunidade e enquanto comunidade.

Após assinalar as respectivas diferenças entre os tipos de amor-próprio, Aristóteles considera em que condições e em que tipos de natureza ele pode ser aconselhado ou desaconselhado. De acordo com Aristóteles uma pessoa de caráter nobre “deve ter amor por si (porque, se realizar ações belas, não será apenas ele a ter proveito, mas também trará vantagens para os outros)”, por outro lado, “o perverso não pode ter nenhum amor por si, porquanto não apenas se prejudicará a si próprio como também aos seus próximos, seguindo seus piores instintos” (ARISTÓTELES, 2009, 1168a5). Aristóteles esclarece que o elemento que marca a diferenciação entre os tipos de amor-próprio é menos uma característica intrínseca do que a natureza amante de si.

O valor do amor-próprio estaria, portanto, relacionado com a adequação ou inadequação da própria natureza do agente⁵⁶. Em função desse aspecto é que se recomenda o amor-próprio ao excelente, visto que em sua natureza não há contradições entre o dever e o agir. Pois “há uma contradição no perverso entre o modo como deve agir e o modo como de fato age. Mas a respeito do excelente, o modo como deve agir é, precisamente, o modo como age” (ARISTÓTELES, 2009, 1168a15). Isso porque no excelente seria o poder de compreensão que decide o melhor de tudo; e ele é excelente ao obedecer ao poder da compreensão. Ao orientar-se por tal princípio de excelência, em todas as situações dignas de louvor, o indivíduo excelente é compreendido como um amante de si mesmo no mais alto grau, pois ele “se empenha acima de todas as coisas pelo que é justo, ou prudente, ou qualquer outra coisa conforme a virtude” (ARISTÓTELES, 2009, 1168a5). Além disso, o amante de si quando dispensa a si próprio uma

⁵⁶ Esse pressuposto também é explicado no livro VII da *Ética a Eudemo*: “De fato, na mesma medida em que um homem, de algum modo, é semelhante a si mesmo, e um é bom para si mesmo, nessa mesma medida é amigo de si mesmo e objeto de seu desejo, e este o é assim por natureza, ao passo que o mau o é contra a natureza” (ARISTÓTELES, 2015, p. 250).

maior parte da glória, “sacrifica-se em prol dos que ama” e, mesmo que morra por sua pátria ou amigos, o faz por amor de si e “escolhe para si próprio uma glória magnífica” (ARISTÓTELES, 2009, 1168a25), diz Aristóteles. É de tal modo “que deve ser entendido o amor de si; não pode ser, portanto, como entenderam os muitos [como amor-próprio]” (ARISTÓTELES, 2009, 1168b1)⁵⁷. O amor-próprio, em sentido negativo, surgiria quando o indivíduo considera apenas a si mesmo e a sua parte inferior, buscando satisfazer apenas sua vontade em detrimento daquela do outro; assim, ele toma para si uma parte excessiva dos benefícios comuns. O amor de si surgiria da ponderação sobre as operações e as disposições da parte elevada da alma que nele produzem a excelência, em que o indivíduo ama essa parte elevada e nela se compraz. Quanto a este último aspecto haveria a consonância dos atos virtuosos com aquilo que é bom. Por essa razão, Aristóteles pensa que a realização virtuosa do indivíduo se estende naquela do interesse do amigo e do cidadão, coadunando na concórdia e na participação cívica, realizando desse modo a prerrogativa comum dos cidadãos. Em resumo, a distinção aristotélica entre as duas formas de amor-próprio é importante por dois motivos principais: a distinção entre o amor-próprio positivo (nobre e racional) e o amor-próprio negativo (cobiçoso e passional); depois, a criação de um critério capaz de decidir o valor do amor-próprio de acordo com a natureza do agente. Esta distinção fora retomada repetidas vezes na história da filosofia, tanto para sustentar o distanciamento entre o reprovável “amor-próprio” e o defensável “amor de si”, quanto para resgatar os aspectos pontuais referentes a sua natureza.

Se considerarmos o período de transição entre a filosofia antiga e a sistematização do pensamento cristão, encontraremos um deslocamento do problema da *φιλαντία* (*philautia*) para a *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* (*epimeleia heautu*), isto é, uma gradação do tema do amor-próprio para o cuidado de si ou *cura sui*, segundo a expressão latina⁵⁸. Nesse contexto podem ser identificados

⁵⁷ O termo aristotélico empregado nesta última passagem é *φίλαυτος*. Na tradução em que usamos (CAEIRO, 2009), o termo é vertido por “amor de si”, e, depois por “amor-próprio”. É compreensível que se tente marcar a diferença entre as duas possibilidades de significação do *φίλαυτος*, mas nos parece um tanto forçado inferir uma diferenciação recorrendo apenas ao termo moderno “amor de si”, para indicar o aspecto pretensamente positivo do amor-próprio. Incorre na mesma falha anacrônica o tradutor Gama Kury (1985), que escreve “(...) uma pessoa pode ser ególatra, mas no sentido em que a maioria das pessoas é ególatra ela não deve”. Na edição *Os pensadores*, Vallandro e Borhein (1984) podemos ler: “(...) um homem deve ser amigo de si mesmo, porém não sentido em que a maioria o é”. E. Hackham (1934), na versão em inglês prefere: “it is right to be a lover of self, though self-love of the ordinary sort is wrong”. Foge do nosso objetivo discutir os pormenores lexicológicos, ademais, não é nossa especialidade. Destacamos apenas as dificuldades e as controvérsias que envolvem essa noção pois, elas permanecem latentes por um longo período na história da filosofia.

⁵⁸ Cf. SAVATER, 2000, p. 42. Savater argumenta que a verticalização dessa tendência ao cuidado de si, se acentua tanto a ponto de definir o próprio sentido da ética. Ele escreve, “a ética, conforme vai terminando a Antiguidade, vai se centrando cada vez mais nesse cuidado consigo mesmo, a ponto de chegar a não consistir em outra coisa. Cínicos, epicuristas, estoicos não entendem por moral nada distinto da busca e aplicação do mais conveniente para o indivíduo”. Isso poderia ser constatado no fato de que “nunca recomendam exercitar-se em algo por um motivo distinto do que nos é naturalmente proveitoso, nunca censuram um comportamento, salvo se antinaturalmente

esforços para justificar uma orientação moral dos agentes mantendo como referencial a sua constituição natural. É nesse sentido que Sêneca, por exemplo, compreende que a orientação para o cuidado de si nasce de nossa própria natureza, independente da fase da vida em que nos encontramos.⁵⁹ Essa mesma capacidade é concedida também ao animal, que “começa a se interessar por si mesmo, porquanto necessita de um ponto central de referência”; e “todos os animais nascem com esta tendência, – tendência inata, não adquirida”. À semelhança dessa inclinação inata para a conservação (*permanendi conservandique se*), que constitui o cuidado de si, haveria também, de acordo com Sêneca, “o amor por nós mesmos [*amor sui*]”, que “nos é inerente”, como um “instinto de conservação permanente”, no qual reside “a repugnância pelo aniquilamento” (SÊNECA, 2004, p. 364)⁶⁰, de nosso ser. No entanto, se por um lado o amor e o cuidado de si próprio é concebido por Sêneca como uma espécie de princípio natural, visto que “a natureza confiou-nos a tarefa de cuidar de nós próprios [*curam nobis nostri natura mandavit*]” (SÊNECA, 2004, p. 645), por outro, isso não significará que para os estoicos constitui uma virtude seguir essa inclinação de modo irrefletido, pois “se formos demasiado complacentes, o que era tendência torna-se vício” (SÊNECA, 2004, p. 645). Disso resulta que o cuidado de si e o amor-próprio que a ele orienta, são elementos secundários, que se deve aprender a contornar e dispor a seu favor na busca pelo bem.⁶¹ Contudo, não seria incorreto afirmar que a superação dessas inclinações naturais, tal como indicado por Sêneca, é motivada

prejudicial para o sujeito”. Nesse mesmo sentido insistiu também Foucault (2004, p. 14/5), embora não vincule diretamente o cuidado de si à temática do amor-próprio, ele explica que a *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* (*epiméleia heutoû*) indica o tema de uma atitude geral, um certo modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de praticar ações, de ter relações com o mundo. Esse termo designa uma atitude – para consigo, para com os outros, para com o mundo. Em segundo lugar, *ἐπιμέλεια ἑαυτοῦ* seria também uma certa forma de atenção, de olhar. Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se conduza o olhar do exterior, dos outros, do mundo para si mesmo. O cuidado implicaria uma certa maneira de estar atento ao que se pensa e ao que se passa no pensamento. Por último, a noção de *ἐπιμέλεια* não designaria simplesmente a atitude geral ou a forma de atenção voltada para si. Também designaria sempre algumas ações, ações que exercidas de si para consigo, ações pelas quais nos assumimos, nos modificamos, nos purificamos, nos transformamos e nos transfiguramos. Disso, resultaria uma série de práticas que são, na sua maioria, exercícios, cujo destino (na história da cultura, da filosofia, da moral, da espiritualidade ocidentais) será bem longo. Incluir-se-ia no âmbito das atividades dispensadas ao cuidado de si, as técnicas de meditação; as de memorização do passado; as de exame de consciência; as de verificação das representações na medida em que elas se apresentam ao espírito.

⁵⁹ Cf. SÊNECA, 2004, Carta 121, p. 16-18. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004. p. 682. Onde se lê: “a natureza [que] incumbe-me de cuidar de *mim*. [...] Se eu busco o prazer, é para mim que o busco. Daí o cuidado com a minha pessoa. Se eu evito a dor, é em meu proveito que o faço [...]. E se eu faço tudo em atenção à minha pessoa é porque o cuidado com a minha pessoa sobreleva a tudo o mais”.

⁶⁰ Na carta 14, 1, Sêneca afirma também ser inata em nós a estima pelo corpo: “Admito que é inata em nós a estima pelo próprio corpo, admito que temos p dever de cuidar dele. Não nego que devamos dar-lhe atenção, mas nego que devamos ser seus escravos”.

⁶¹ Em *Cartas a Lucílio*, carta 66, Sêneca ilustra essa perspectiva do seguinte modo: “do mesmo modo que o céu sereno já admite uma claridade maior quando está acrisolado com um brilho puríssimo, assim também o homem que cuida de seu corpo e de sua alma e que com ambos forja seu próprio bem goza de um estado perfeito e alcança a culminância de seus anseios quando sua alma está livre de inquietude e seu corpo, de dor. Se lhe chegam do exterior lisonjas, estas não aumentam o sumo bem, mas, por assim dizer, o adornam e recriam; pois o bem consumado da natureza humana se satisfaz com a paz do corpo e da alma”.

não em função de uma consideração que deveria ter para com os outros (ou o próximo, como na cristandade), mas de relação de cultivo para consigo mesmo. A partir da perspectiva de Nietzsche, embora esse traço distintivo do estoicismo o coloque em uma condição hierárquica mais elevada do que a moral da compaixão, não se deve relevar o fato de que o empreendimento de cuidado de si adota uma postura hostil diante das paixões e de toda excitabilidade, tratando-as como se fossem indignas de atenção;⁶² em virtude desse último aspecto é que esta doutrina se torna objeto de crítica para Nietzsche.

O valor do amor-próprio adquire contornos e matizes específicos no início da era cristã, sobretudo se considerarmos o que escreve sobre o tema Agostinho de Hipona, um dos mais importantes sistematizadores da doutrina moral cristã ocidental, em cujo pensamento reverberam tanto a herança platônica-helenista quanto a tradição bíblica judaico-cristã.⁶³ O seus escritos testemunham não apenas a distinção entre amor-próprio (*amor proprius*) e amor de si (*amor sui*), ou, ainda, *probus amor sui* e *improbus amor sui*, mas também é significativo a identificação ontológica entre o amor-próprio e a ideia de mal, de modo a opô-lo a noção de bem e ao amor de Deus. Em verdade, o amor-próprio e amor de Deus são manifestações de dois aspectos de um mesmo sentimento, que permite a Agostinho conceber, em seu pensamento teológico, a geração de duas cidades: a terrena e a celeste. De acordo com ele “dois amores fizeram as duas cidades: o amor de si [*amor sui*] até ao desprezo de Deus – a terrestre; o amor de Deus [*amor Dei*] até ao desprezo de si – a celeste” (AGOSTINHO, 1996, vol. II, p. 1319). O amor é concebido como o elemento comum constituinte de ambas as cidades, mas seu aspecto positivo ou negativo é denotado em função daquilo que se ama, isto é, do seu objeto. Cidades celeste e terrestre diferenciam-se ainda em virtude daquilo que nelas é praticado: a primeira “vangloria-se de Deus, a outra de si mesma; a cidade terrena é a cidade dos que “vivem segundo o homem; a cidade celeste é a dos que vivem segundo Deus” (AGOSTINHO, 1996, vol. II, p. 1319). Nisso encontramos a indicação da principal razão pela qual Agostinho compreende como problemático o amor de si mesmo: nele está implicada a atitude de tomar a si como objeto de amor, o que implicaria um mal, pois não conduz a Deus (e mal é a ausência do ser Deus).

⁶² Cf. KSA 9, 15[55], p. 652-653.

⁶³ Cf. O'Donovan (1980) na obra *The problem of self-love in St. Augustine*. O'Donovan discute cuidadosamente as tensões teológicas e os desenvolvimentos nos esforços de Agostinho para entender a revelação bíblica e natural dos dois grandes mandamentos do amor: o problema do equilíbrio entre o amor de Deus, do amor-próprio e do próximo. A hipótese de O'Donovan é que Agostinho chega a uma solução eudemonística cristã em contraste com Santo Thomas e Abelardo.

Acrescenta-se ainda um outro sentido em que Agostinho compreende o amor-próprio atribuindo-lhe valor positivo⁶⁴.

A dedução de um valor positivo do amor-próprio tem como pressuposto fundamental do sistema teológico-moral cristão: a ideia de que Deus é o bem, ao qual todas criaturas devem sua origem. Não obstante, na condição de criaturas, “o nosso bem” não é mais “do que estarmos unidos a Deus, o único cujo abraço incorpóreo” “fecunda a alma intelectual e a enche de verdadeiras virtudes” (AGOSTINHO, 1996, vol. II, p. 890). A união com Deus seria o supremo bem, para o qual deve orientar-se as ações e o modo de ser dos cristãos. À perfeita comunhão com o bem interpõe-se a realização de algumas obrigações fundamentais, como é caso do mandamento do amor. De acordo com Agostinho, se nos é “ordenado que amemos este bem [Deus] com todo o nosso coração, com toda a nossa alma, com todas as nossas forças”, então “é para Ele que nos devem conduzir aqueles que nos amam: é para Ele que devemos conduzir aqueles que amamos” (AGOSTINHO, 1996, vol. II, p. 890), pois é da natureza do amor promover essa união. Desse modo, cumprir-se-ia “os dois preceitos de que dependem toda a lei e os profetas: (1) *amarás o Senhor teu Deus, com todo o teu coração, com toda a tua alma, com todo o teu espírito*, e (2) *amarás o teu próximo como a ti mesmo*”⁶⁵. A partir desses termos Agostinho insere um sentido novo na noção de amor, entendida primeiro como tipo de relação que deve estender-se de si a todo “próximo”; depois, como “mandamento”, que embora não tenha conexão com situações particulares, ele se estende por sobre toda possibilidade de ação, propondo transformá-las e criar uma comunidade que ainda não existe, mas que deverá tornar irmãos todos os homens no reino de Deus.

⁶⁴ Antes de prosseguirmos, é importante trazer presente o aspecto polissêmico da noção de amor em Agostinho, como aquela que irá posteriormente marcar profundamente as distinções dos moralistas cristãos na idade moderna. Há em sua obra pelo menos três sentidos demarcados, como bem demonstra O’Donovan (1980), em *The problem of self-love in St. Augustine*. As palavras “*dilectio*” e “*caritas*” são mais frequentemente utilizadas por Agostinho do que a expressão “*amor*” (que está implicada na noção de *amor propriae*). A função atribuída aos dois primeiros tipos seria a de denominar “um amor dirigido a objetos dignos, um amor que pode ser aprovado e encorajado” (O’DONOVAN, 1980, p.11). A noção de “*caritas*” é empregada em sentido estritamente religioso, para mencionar apropriadamente as ações de Deus ou a alma como seu objeto. “*Caritas*” seria o nome do amor pelo eterno, ou, por aquilo que pode amar o eterno; significaria também o amor (sem interesse) do homem para com Deus e para com seu próximo⁶⁴. Portanto, *caritas* se trata do amor do homem tendo como objeto Deus, ou, em função de Deus; quando, no entanto, volta-se para si mesmo, para o mundo e para as coisas do mundo seria o amor “*cupiditas*”. Quanto à expressão “*amor*”, Agostinho não apresenta uma definição e nem uma distinção categórica que a distancie do amor *dilectio*, como defende O’Donovan. Assim, Agostinho usa as expressões *amor* e *dilectio* indiferentemente para expressar o amor do homem por Deus, “o amor de Deus pelo homem e o amor do homem por objetos inferiores; ambos, ele [Agostinho] insiste, são usados pela Sagrada Escritura em bons e maus sentidos” (O’DONOVAN, 1980, p.11). No que se refere ao objeto de nosso interesse, portanto, quando precisa se referir ao amor-próprio, Agostinho usará *amor sui* ou *amor propriae* como sinônimos, que poderá ser *probus* ou *improbus* a depender do objeto para o qual se direciona. Isso tudo não impedirá Agostinho de impor uma correção ao *amor sui*, chamando-o de *correto amor sui* quando este tiver como referência o amor a Deus.

⁶⁵ Itálico de Agostinho. A citação é de Mateus, cap. 22, vers.37; encontra-se também em Marcos,12, 30-31.

A dificuldade enfrentada por Agostinho será a de mostrar a exequibilidade da obediência ao mandamento divino do “amor ao próximo”, sem que com isso se ultrapasse os limites no amor a si mesmo. A sua principal estratégia começará por estabelecer uma síntese entre as ideias de amor a Deus, amor-próprio e amor ao próximo. A esse respeito, O’Donovan (1980, p. 37) afirma que Agostinho concebeu como “inteiramente coincidente e coexistente com o amor de Deus o princípio do perfeito amor-próprio. A perfeição de um seria a perfeição do outro. Não haveria um tipo perfeito de amor-próprio que não implicasse o amor de Deus; não haveria como Deus ser amado sem que o amante ame a si mesmo também” (O’DONOVAN, 1980, p. 37.). A mútua implicação entre amor de Deus e amor-próprio revela que em seu pensamento não haveria um lugar nem para uma virtude do amor-próprio independente do amor de Deus, nem para o amor de Deus sem o amor-próprio. Por essa razão Agostinho afirma: “para que o homem saiba de fato amar-se a si próprio, foi-lhe fixado um fim, ao qual, para ser feliz, deve referir todos os seus atos; – porque quem se ama, mais não quer que ser feliz: e este fim consiste em unir-se a Deus” (AGOSTINHO, 1996, vol. II, p. 891). O estado final das coisas a que todas as atividades estariam subordinadas, portanto, “a vida com Deus e para Deus... pois é assim que nos amamos amando a Deus” (AGOSTINHO, 1996, vol. II, p. 891). A centralidade da figura de Deus serve, nesse caso, como base para o deslocamento referência do amor-próprio, que não poderia repousar nem no *ego*, nem *sui propriae* [si-próprio].

A coincidência entre os dois tipos de amor, de acordo com Agostinho, além de não ser evidente por si mesmo é o pressuposto central para a questão do amor ao próximo. No que se refere ao conteúdo do amor-próprio, ele insiste que tinha que ser ensinado e aprendido. O homem “deve ser instruído em um modo de amar”, isto é, “ele deve ser ensinado como amar a si mesmo em vantagem” (AGOSTINHO, 1996, vol. II, p. 891). Nesse sentido, os cristãos deverão seguir o ordenamento contido na fórmula do “ame a Deus e aprenda a amar a si mesmo”; ou ainda, “aprenda a amar a si mesmo não amando a si mesmo”. Ora, o que se pretende mostrar que é possível, e, até mesmo natural, que não se saiba o conteúdo real do amor-próprio ou suas regras, mas apenas que ele seja mediado por Deus. Caso contrário, “se preferirmos qualquer outro objeto de amor a Deus, ou considerarmos qualquer outro objeto de amor como igual a Deus, isso mostra que não sabemos amar a nós mesmos” (AGOSTINHO, 1996, vol. II, p. 891). Nesse sentido, se faz necessário saber por qual motivo deveríamos aprender a amar a si mesmo segundo esses critérios. Agostinho, argumenta que apenas supondo que o homem tenha aprendido a amar a si mesmo, é que poder-se-ia confiar-lhe a responsabilidade do amor ao próximo: “primeiro, veja se você aprendeu a amar a si mesmo... Se você não aprendeu a amar a si mesmo, temo que você engane seu próximo como a si mesmo!” (AGOSTINHO, 1996,

vol. II, p. 891). O ensinamento do amor ao próximo exige, portanto, um aprendizado prévio relativo a aquilo que sentimos em nossa própria companhia. E na medida em que “àquele que já sabe amar-se a si próprio”, segundo o sentido mais elevado do amor a Deus, “se prescreve que ame o seu próximo como a si mesmo” ele não faz mais do “que exortar o seu próximo a amar a Deus com todas as suas forças” (AGOSTINHO, 1996, vol. II, p. 891). A partir desses elementos pode-se constatar que o tratamento que Agostinho confere ao amor-próprio possui uma dimensão teológica-metafísica que anula a própria ideia de amor-próprio tal como entendido pela tradição aristotélica e estoica que o precedeu. Importa para ele o *reto amor-próprio* que seria o amor a Deus; qualquer possibilidade de amor-próprio que não tenha a divindade como referência, orientação e finalidade, conduziria ao mal, ausência do ser de Deus, e, por conseguinte, não poderia conduzir à felicidade.⁶⁶ De acordo com essa acepção conferida ao amor-próprio, pode-se reconhecer o deslocamento do seu movimento elíptico, isto é, do amor que não retorna para o si próprio, mas gravita entorno da força exercida pelas noções de próximo e de Deus. Na medida em que não contempla esse referencial o amor-próprio adquire valor negativo. Não obstante, é importante notar que a função do amor-próprio em sentido agostiniano é menos uma excelência moral e política, do que a salvação e o reino dos céus.

O valor do amor-próprio tal como é considerado por Agostinho não encontra na tradição cristã variações significativas, mesmo se considerarmos os pensadores escolásticos. Tomás de Aquino, por exemplo, ao analisar a questão, também trabalha com uma distinção semelhante a que Agostinho realizou, com a diferença de sua análise não oculta o aspecto ambíguo do termo e nem ignora seu aspecto histórico. A problematização do amor-próprio por Tomás se encontra em um campo semelhante àquele delimitado por Agostinho, que é a dificuldade de saber ele seria ou não a causa do pecado. O seu questionamento toma por base a distinção entre um amor de si ordenado (*amor sui ordinatus*), obrigatório, natural e orientado pela virtude da caridade, e o amor de si desordenado (*amor sui inordinatus*), em tudo semelhante ao amor apaixonado, destituído de ajustamento pela razão. A sua conclusão que é todo pecado enquanto apetite desordenado tem por causa o amor desordenado de si mesmo⁶⁷; enquanto que “o amor ordenado de si mesmo é obrigatório e natural no sentido que se deve querer a si mesmo o bem que convém” (AQUINO, 2005, vol. IV, p. 288). À vista do bem desejável, Tomás afirma que “deve-se dizer que se ama tanto o bem que se deseja para si, como a si mesmo para quem se deseja

⁶⁶ De acordo com O’Dovonan (1980, p. 37), ao dizer que o amor-próprio encontra sua única expressão verdadeira no amor a Deus, Agostinho estaria formulando de muitas maneiras possíveis um princípio fundamental para sua visão metafísica e ética, ou seja, que toda obrigação moral deriva de uma obrigação para com Deus que é ao mesmo tempo uma chamada para a autorrealização e para a felicidade.

⁶⁷ Cf. TOMAS, 2005, vol. IV, p. 387.

este bem” (AQUINO, 2005, vol. IV, p. 288). Isso significa que amamos não apenas o bem em si mesmo, mas a possibilidade de sua posse. O desejo pelo bem e o desejo pela posse e gozo do bem é, de acordo com Tomás, um motivador do amor de si tão forte quando o temor de um mal que possa nos ocorrer. Por esta razão, “o amor enquanto se refere àquilo que se deseja, tem como causa o temor, que se liga à fuga do mal”, de tal sorte que seja por temor ou por desejo, o movimento empreendido pelo agente não deve ser desordenado, pois: “todo pecado provém efetivamente seja do apetite desordenado de um bem seja da fuga desordenada de um mal. Mas estas duas coisas reduzem-se ao amor de si mesmo porque se alguém tem este desejo dos bens e este medo dos males é porque ama-se a si mesmo” (TOMAS, 2005, vol. IV, p. 288)⁶⁸. É a partir dessa caracterização que Tomás assinala o aspecto redentor do amor de si ordenado pela razão, sem, contudo, evitar a contradição relativa ao seu aspecto passional.

A racionalização do amor-próprio se encontra de tal forma radicalizada em Tomás quanto está divinizada ou purificada na doutrina de Agostinho. Seja como fonte de pecado ou como fonte de infelicidade, o amor-próprio vincula-se à categoria de disposições que não pode ser afirmada de modo incondicional, mas que também não pode ser absolutamente negada, permanecendo, pois, no horizonte uma ambiguidade, que se estende desde a Idade Média até a Modernidade. Durante esse período de transição somou-se ao peso da valoração cristianizada do amor-próprio novas características igualmente reprováveis, como as noções de interesse e utilidade, efeitos das novas descobertas no âmbito da economia, da antropologia e da psicologia. Além disso, as características compreendidas pelos filósofos do medievo como integrantes da natureza do amor-próprio, serão recepcionadas e ampliadas pelos filósofos modernos. Nesse contexto, há pelo menos duas tendências gerais (o enfoque político e o moral), que atribuem ao amor-próprio relativa preponderância na constituição da natureza humana, mas que divergem quanto ao seu valor. Se bem observarmos as problematizações do aspecto político e moral do amor-próprio na modernidade exerceram influência sobre a filosofia de Nietzsche e o modo como ele articula sua crítica à concepção moralizada de egoísmo.

O aspecto político do amor-próprio e a centralidade desse impulso na natureza humana foi primeiramente evidenciado por Thomas Hobbes, que ressaltou o seu aspecto autoafirmativo e advertiu para as consequências desastrosas de seu excesso⁶⁹. De acordo com Hobbes, tanto os

⁶⁸ Nesse mesmo ponto, Tomás retoma em sua argumentação o pressuposto aristotélico, segundo o qual “um amigo é como um *outro eu* [*alter ipse*]”. E mesmo nos casos em que se peca por o amor pelo outro, isso significa “ainda pecar por amor de si mesmo”.

⁶⁹ Savater (2000, 45) argumenta que Hobbes, além ser um dos propugnadores históricos do amor-próprio também poderia ser compreendido como o grande teórico moderno da fundamentação dos valores no amor-próprio. A afirmação de Savater é um tanto temerária porque pressupõe uma identidade entre amor-próprio e o *conatus* em

valores publicamente instituídos como os da moralidade privada teriam a mesma razão de ser, a mesma origem comum, que são as leis da natureza⁷⁰. Essa mesma lei natural que impele os homens ao cuidado de si próprio e autopreservação está associado ao direito natural (*jus naturale*) que “é a liberdade que cada homem possui de usar seu próprio poder, da maneira que quiser, para a preservação de sua própria natureza, ou seja, de sua vida, e conseqüentemente de fazer tudo aquilo que seu próprio julgamento e razão lhe indiquem como meios a esse fim” (HOBBS, 1974, p. 82). Haveria, portanto, uma lei inscrita no homem pela natureza, que o impele para a preservação de si próprio; também o amor-próprio seria constituído por esta disposição, que orienta para a preservação do próprio ser na existência. O imperativo para a preservação de si seria impulsionada pela busca da paz e para evitar a discórdia com outros indivíduos, mediante a recíproca renúncia de direitos. Hobbes esclarece, que apesar de paradoxal, a leis naturais brotam da necessidade imperiosa de limitar o próprio amor de si mesmo, que em muitos casos fazem com que os indivíduos cheguem a propor-se como donos e merecedores de tudo que existe.

Para evitar a condição de miséria decorrente da guerra de todos contra todos⁷¹, própria do estado natural, em que cada um exige dos seus semelhantes um reconhecimento e valor idêntico ao que atribui a si próprio, deve-se, de acordo com Hobbes, impor-lhe um poder regulador. Qualquer que seja a natureza da instância controladora do amor-próprio ela não lhe deverá ser estranha. É certo que esse impulso primitivo, expansivo e afirmador de si, pode ser orientado pela razão, mas ele deve encontrar em si mesmo o antídoto para superar suas mazelas. É nesse sentido que se pode dizer que é o amor-próprio mesmo quem irá corrigir as suas perigosas contradições, o que implicaria a experiência reflexiva e o aprendizado pré-histórico⁷². Hobbes pensa o impulso para a conservação, ao qual associamos o amor-próprio, como um conceito plástico, pois ele pode figurar tanto como causa da discórdia generalizada entre os homens quanto meio a partir do qual se efetiva a sua superação. Nesse aspecto destaca-se o

Hobbes, argumentando que em ambos os conceitos há o mesmo impulso afirmador da própria existência. Há de fato, nos textos hobbesianos (Cf. HOBBS, 1974, p. 117), indícios que corroboram a afirmação de Savater, uma vez que, nesse contexto, o amor de si é concebido como uma paixão inata, cujo funcionamento é como “grandes lentes de aumento”, “através das quais todo pequeno pagamento aparece como um imenso fardo”, isto é, o amor de si mesmo faz com que se perceba todo acontecimento desfavorável em proporções muito mais elevadas do que seria justo.

⁷⁰ A lei da natureza (*lex naturalis*), a que se refere o autor, “é um preceito ou regra geral, estabelecido pela razão, mediante a qual se proíbe a um homem fazer tudo que possa destruir sua vida ou privá-lo dos meios necessários para preservá-la” (HOBBS, 1974, p. 82).

⁷¹ A guerra de todos contra todos pode ser considerada, em verdade, a guerra do amor-próprio particular movida contra o amor-próprio dos outros. Nesse caso, contudo, se trataria “do amor-próprio em seu estado primitivo, selvagem, não ilustrado” (SAVATER, 2000, p. 45).

⁷² Cf. SAVATER, 2000, p. 45.

papel de mediadora da razão que passa a caracterizar o amor-próprio; em sua condição racional ele busca o estabelecimento do contrato, se submetendo ao poder do soberano, que passa a regular o amor-próprio desmedido de todos os indivíduos. Uma vez dentro dos limites seguros da sociedade civil, criados para si mesmo, o amor-próprio continuará a competir e para obter glória, sem que isso suponha a destruição violenta e o isolamento. De acordo com Savater (2000, p. 46) “a autoafirmação do sujeito deve buscar a concórdia com outras autoafirmações subjetivas, e tal concórdia – com seus pactos e cessões de direitos – não contradiz o amor-próprio autoafirmativo, mas o possibilita eficazmente” (SAVATER, 2000, p. 46). Se não houvesse certa flexibilidade do amor-próprio, ou, ainda se não houve nele a capacidade de se autodividir, cedendo parte da própria liberdade e favor da segurança, essa disposição colocaria em risco a própria conservação; e, sem a moderação do soberano, que salva os indivíduos do constante temor e perigo da morte violenta não haveria sequer sociedade civil. Portanto, o valor do amor-próprio teria sua variação intercambiável a partir da perspectiva de Hobbes e depende da instância que o orienta (razão ou paixões) para que se possa definir o seu valor.

O problema do amor-próprio também pode ser identificado em Spinoza a partir de uma perspectiva ontológica associada a noção de *conatus*, isto é, do esforço de preservação e expansão no próprio ser, que define a essência do homem.⁷³ O sentido do amor-próprio se encontra vinculado ao *conatus* e ambos, em sua extensão, significa o esforço das coisas para perseverarem-se na existência, no sentido de superação dos impedimentos exteriores à existência, para expandir-se e realizar-se inteiramente.⁷⁴ Enquanto essência de tudo o que existe, o esforço para a permanência também se encontraria na mente humana: “a mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por preservar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse ser esforço”

⁷³ Savater argumenta que com Spinoza podemos contatar o prolongamento das elaborações de Hobbes, no que se refere ao aspecto político do amor-próprio. Contudo, algumas diferenças devem ser acentuadas, pois na obra de Hobbes, o amor-próprio seria complementado por seu radical temor alheio, que desembocaria na sua teoria do absolutismo político. Em Spinoza, o amor-próprio se estenderia racionalmente ao amor alheio ou amizade política generalizada, o que conduziria à democracia como melhor forma de governo. Segundo a interpretação de Savater (2000, p. 47), na república de Hobbes, os homens são instigados a abolir a dimensão positiva do seu amor-próprio e deixá-lo reduzido à negativa, para resguardá-lo e protegê-lo empregando-o minimamente; enquanto que na república imaginada por Spinoza, os homens conservariam a iniciativa do seu amor-próprio, não a canalizando de acordo com os imperativos de temor, mas sim de sensatez. Haveria ainda outro distanciamento importante, se observarmos o fato de que o cidadão de Hobbes, como tal, em última instância, refrearia em si o amor-próprio exagerado por temor da morte através do enfrentamento e da discórdia com os outros, enquanto o homem livre de Spinoza limitaria o amor-próprio não por medo da morte, mas em função da vida orientada para a sabedoria.

⁷⁴ Cf. SPINOZA, 2017, p. 146, III, proposição 6, onde se lê: “cada coisa esforça, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser”; e, também (p. 105, III, proposição 7) “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual”.

(SPINOZA, 2017, p. 105)⁷⁵. O esforço para permanecer em seu próprio elemento está presente nos diversos âmbitos da vida humana, integrando o fundamento das virtudes. E de acordo com Spinoza: “não se pode conceber nenhuma virtude que seja primeira relativamente a esta (quer dizer, ao esforço por se preservar)” (SPINOZA, 2017, p. 111).⁷⁶

Para além do pressuposto comum entre esforço para conservação do próprio ser e o amor-próprio, Spinoza desenvolve uma análise desse último conceito do ponto de vista da natureza dos afetos.⁷⁷ Enquanto afeto, o amor-próprio teria seu lugar no corpo, sendo capaz de aumentar ou diminuir a potência de agir dos indivíduos. Não obstante, em função de sua natureza volitiva, o amor-próprio, em muitas das vezes, poderia se encontrar em contradição com outros afetos e desejos. Esse aspecto contraditório dos afetos faz com eles se confundam uns com os outros, o que implica na necessidade de distinção das características próprias de cada afeto. No esforço para definir a natureza do amor-próprio Spinoza o situará entre a satisfação consigo mesmo e a soberba. A satisfação consigo mesmo, definirá o autor “é uma alegria que surge porque o homem considera a si próprio e a sua potência de agir” (SPINOZA, 2017, p. 146). E justamente

⁷⁵ O mundo externo, é pensado como um conjunto de causas que podem aumentar ou diminuir o poder do *conatus* de cada um. E, a capacidade agir no mundo pressupõe sempre um movimento de apropriação de todas as causas exteriores que aumentam o próprio poder. A paixão, pelo contrário, consistiria em deixar-se vencer por todas aquelas coisas que diminuem o poder próprio. Em vista da ação, o *conatus* incorpora o exterior graças ao seu próprio poder, enquanto afetado pela paixão, ele torna-se incapaz disso. Em função dessa distinção, Spinoza definirá paixão e ação em termos de causa inadequada e causa adequada. Nesse sentido, seríamos passivos quando em nós ou fora de nós ocorre algo que não depende de nosso poder; e seríamos ativos, quando em nós ou fora de nós ocorre algo que depende de nosso poder apenas. Toda ação seria, portanto, uma potência positiva, e toda paixão, um declínio da potência. É a partir dessas distinções, que a ideia de liberdade é pensada por Spinoza, isto é, como derivada do conhecimento das leis da natureza e as do próprio corpo. O homem livre, segundo essa perspectiva, seria aquele que não se deixa vencer pelo exterior, mas sabe dominá-lo. A partir desses elementos Spinoza definirá a essência humana no desejo. Isso porque o desejo seria a tendência interna do *conatus* a fazer algo que conserve ou aumente sua força. O homem livre, quando deseja, faz com que entre o ato de desejar e o objeto desejado, deixe de haver distância para haver união. Spinoza pensa que a paixão procura bens capazes de conservar o *conatus*, tanto quanto a ação o faz, mas é guiada pela imaginação e não pelo intelecto. Sendo assim, os bens que procura para satisfazer seus desejos permanecem exteriores ao *conatus*, além de que a imaginação os apresenta como bens conflitantes e contrários, deixando o homem em uma situação desesperadora, incapaz de decidir-se por um ou por outro objeto desejado. Tal oscilação interna enfraquece o *conatus*, que começa a deixar-se dominar pelas causas exteriores. Ser escravo das paixões é oscilar permanentemente entre os opostos até o aniquilamento do *conatus*.

⁷⁶ Ou, como expressa o corolário dessa mesma proposição: “o esforço por se preservar é o primeiro e único fundamento da virtude. Com efeito, não pode conceber nenhum outro princípio que seja fundamento que seja primeiro relativamente a este e, sem ele, não se pode conceber virtude alguma”. Ou ainda, “agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com princípio de buscar o que útil para si próprio” (SPINOZA, 2017, p. 172, IV, proposição 24)

⁷⁷ Por afeto, diz o filósofo, “compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (SPINOZA, 2017, p. 98, III definição 3). Dentre todos os afetos, aquele que definiria a essencialidade do homem seria o desejo (Cf. SPINOZA, 2017, p. 140, III, definições dos afetos 1). Tendo em vista que o desejo não é um conceito simples, Spinoza explica: “compreendo [...] pelo nome desejo, todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir” (SPINOZA, 2017, p. 140, III, definições dos afetos 1).

“a alegria que provém da consideração de nós mesmos chama-se amor-próprio ou satisfação consigo mesmo”. E dado que “essa alegria se renova cada vez que o homem considera suas próprias virtudes, ou seja, sua própria potência de agir, ocorre também que cada um se compraz em contar seus feitos e em exhibir suas forças, tanto as do corpo quanto as do ânimo, o que torna os homens reciprocamente insuportáveis” (SPINOZA, 2017, p. 134). A consideração por si próprio e por sua potência de agir é uma particularidade que desperta alegria também na mente humana, que tende “a alegrar-se tanto mais quanto mais distintamente imagina a si própria e a sua potência de agir” (SPINOZA, 2017, p. 133). Essa alegria é tanto mais reforçada quanto mais o homem imagina ser louvado pelos demais, e, ao imaginar ele poder afetar os outros, pensa a si próprio como causa. Isso ilustraria o fato de que “a mente esforça-se por imaginar apenas o que afirma ou põe sua própria potência de agir” (SPINOZA, 2017, p. 134), e, quando a mente, ao considerar a si própria, imagina sua impotência e debilidade, então, ela se entristece. Esse afeto chamado tristeza, que é ainda mais intensificado se a mente imagina ser desaprovada por outros é, quando acompanhada da ideia de nossa debilidade, nomeado de humildade.

Spinoza argumenta que “a satisfação consigo mesmo opõe-se à humildade, [...] mas, à medida que compreendemos a satisfação consigo mesmo também como alegria acompanhada pela ideia de uma ação que acreditamos ter praticado por uma livre decisão da mente, então, ela opõe-se ao arrependimento” (SPINOZA, 2017, p. 146). A lógica de disposição dos afetos implicaria, portanto, que cada um esteja relacionado com outros competindo pela própria preservação. O afeto da satisfação consigo, por exemplo, encontraria em afetos como a humildade e o arrependimento a configuração do seu completo oposto, que lhe oferece resistência e o limita, pois, um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte (SPINOZA, 2017, p. 162). No entanto, como parece considerar Spinoza, não há afeto contrário ao amor-próprio, embora uma das suas propriedades, ou efeitos mais reprováveis, seja a soberba.

Spinoza compreende que “a soberba consiste em fazer de si mesmo, por amor-próprio, uma estimativa acima da justa” (SPINOZA, 2017, p. 146). O afeto a partir do qual se origina a soberba seria, portanto, o amor-próprio, que induz à elaboração de um juízo equivocado sobre si mesmo. Nisso a soberba se difere da consideração que consiste em, por amor, ter sobre alguém uma opinião acima da justa;⁷⁸ além disso, a consideração se encontra referida a um

⁷⁸ Cf. SPINOZA, 2017, p. 146. De acordo com a definição 21 da parte III: “a consideração consiste em, por amor, ter sobre alguém uma opinião acima da justa”, e, conforme expressa a definição 22, “a desconsideração consiste em, por ódio, ter sobre alguém uma opinião abaixo da justa”. Assim, a consideração é, pois, um efeito ou uma propriedade do amor e a desconsideração, do ódio.

objeto exterior e seria uma das propriedades ou efeitos do amor, enquanto a soberba está referida ao próprio homem que faz de si uma estimativa acima da justa e seria, portanto, um efeito ou uma propriedade do amor-próprio. Nesse sentido, segundo Spinoza, o amor-próprio “pode definir-se como o amor de si próprio [*philautia*], ou seja, a satisfação consigo mesmo, à proporção que afeta o homem de tal maneira que ele faz de si mesmo uma estimativa acima da justa” (SPINOZA, 2017, p. 147). O amor-próprio e a soberba, como mostra Spinoza, têm por referência certa atribuição de valor a si próprio, que ultrapassa a medida justa. Não que haja uma justa medida para o amor-próprio e a soberba, pois tais afetos já seriam a manifestação da ausência de equilíbrio, distinção e clareza. Na medida em que tais afetos têm sua origem elucidada, de acordo com Spinoza, eles deixam de ser causa inadequada para a ação, isto é, tornam-se causa adequada pois são conduzidas pela razão. E agir segundo a razão não é senão fazer aquilo que se segue da necessidade de nossa natureza, considerada em si só.⁷⁹

Não há naturalmente um afeto oposto ao amor-próprio, de acordo com Spinoza, “pois ninguém, por ódio de si próprio, faz de si mesmo uma estimativa abaixo da justa. Mais do que isso: ninguém faz de si mesmo uma estimativa abaixo da justa por imaginar que não pode fazer isto ou aquilo” (SPINOZA, 2017, p. 147). Quando consideramos a nós mesmo do ponto de vista de nossa impotência e debilidade, somos afetados não pelo ódio de nós mesmos, como argumenta Pascal, mas pela humildade e pela tristeza, cuja origem é o rebaixamento. E, o rebaixamento, por seu turno, “consiste em fazer de si mesmo, por tristeza, uma estimativa abaixo da justa” (SPINOZA, 2017, p. 147). Se não se pode conceber o ódio de si mesmo como um afeto capaz se opor ao amor-próprio, tal impossibilidade não significa que não se possa identificar afetos opostos para seus derivados, ou, que não se possa descrever sua origem. Ora, como já dissemos, a soberba é uma propriedade do amor-próprio, assim como o amor-próprio é uma propriedade da satisfação consigo mesmo, e, esta última pode surgir da razão; “e só a satisfação que surge da razão é a maior que existe e pode existir” (SPINOZA, 2017, p. 190), defende Spinoza. Do ponto de vista da ética, o amor-próprio e a soberba representariam o completo desconhecimento de si⁸⁰, na medida em que, por meio deles atribuímos a nós mesmo um valor acima justo. E, uma vez que eles derivam da satisfação consigo mesmo, ela será melhor estimada, por referir-se diretamente à razão, que é para Spinoza a verdadeira razão de agir do homem. Além disso, a satisfação consigo mesmo, na medida em que surge da

⁷⁹ Cf. SPINOZA, 2017, p. 194, demonstração da proposição 59 da parte III.

⁸⁰ Cf. SPINOZA, 2017, p. 191, proposição 55, da parte IV.

consideração da razão sobre a sua própria potencialidade de agir é, na realidade, a maior satisfação que poderia existir.⁸¹

Se observarmos os esforços de Spinoza e Hobbes para deduzir o amor-próprio da constituição da natureza humana, assim como para assinalar seus efeitos no âmbito político e moral, constataremos a repetição do argumento pela sua submissão ao domínio da racionalidade ordenada, seja para beneficiar a si próprio ou a comunidade política. É fundamental para a articulação desse argumento a crença na preponderância da razão como instrumento capaz de subjugar as paixões e as inclinações, de modo a convencer os indivíduos que o proveito, a utilidade e o bem público são mais importantes do que os interesses privados. No século XVII, sobretudo entre os moralistas franceses, se deu o aprofundamento da análise da natureza do amor-próprio, compreendendo-o a partir de noções como o interesse-próprio e utilidade. Nesse mesmo período medra o ceticismo quanto a capacidade de domínio da racionalidade sobre o amor-próprio e conjectura-se que a consideração pelo próprio interesse e a utilidade não se encontravam presentes apenas no amor-próprio, mas poderia ser constitutivo do *modus operandi* da racionalidade humana. A maneira como os moralistas franceses do século XVII⁸² concebem o amor-próprio é, em muitos aspectos, distinto dos seus antecessores⁸³, mas no seu

⁸¹ Cf. SPINOZA, 2017, p. 190, proposição 52, da parte IV.

⁸² Christian Lazzari (2006, p. 282), no texto *Os moralistas franceses do século XVII: a supremacia do amor-próprio e do interesse*, argumenta que não existe uma definição indiscutivelmente recebida daquilo que se designa pelo nome de “moralistas”, particularmente no século XVII, já que as definições que podemos fornecer se caracterizam pela combinação de elementos heterogêneos, seja de ordem metodológica, seja de ordem estilística. Do ponto de vista do conteúdo, como enfatiza Lafond (1992, XII, XIV, *apud* Lazzari, 2006, p. 282) “o moralista clássico não tem nada do sábio, do douto, que tem por profissão ler e escrever. Seu livro não é de um especialista [...], mas o de um formado no grande livro do mundo [...]; o moralista sofre e continua a sofrer com a ambiguidade de seu nome. Acreditamos de boa vontade que ele seja professor de moral e, tratando-se do século XVII, ao qual se liga uma reputação de estreito dogmatismo, imaginamos muito frequentemente que o moralista clássico aconselha e prescreve, representa os pregadores laicos, em uma palavra, moraliza” No entanto, um dos traços comuns da obra do moralista “não consiste em prescrever condutas – o que ele deixa de bom grado para o diretor de consciência, para o teólogo ou para o filósofo”. Ao descrever condutas e comportamentos ele visa “conduzir o leitor a romper com a representação vantajosa que ele forma de sua pessoa e de suas motivações e, indiretamente, a se reformar, pelo menos sob o ângulo da lucidez com que ele considera a si mesmo”. Entrementes, para além de uma análise crítica da intenção moral, ele se encontra também em confronto com a questão da ação e dos seus resultados. Uma das marcas mais significativas desses escritos morais é mostrar como as intenções opostas às prescrições da religião e da moral podem paradoxalmente se conformar com eles em seus resultados, quer as consideramos no plano individual ou coletivo. Do ponto de vista da ordem formal dos textos, importa destacar, que o pensamento do moralista se exprime sob o aspecto da forma breve, inserida em uma tradição já consolidada de provérbios, florilégios e adágios que encontra já em Montaigne certo revigoração. Como ilustra Lafond, 1992, III, a escrita por “ensaios” constitui uma ruptura com os tratados de moral que tendia a fazer a exposição doutrinal das questões morais segundo a lógica da escola. As coletâneas de máximas, sentenças, reflexões e pensamentos encontram lugar de destaque no gosto popular, a ponto de instituírem-se como verdadeiros modelos literários, e com muita frequência foram retomados ulteriormente em vários contextos culturais. É, portanto, “essa mistura de instável de elementos heterogêneos, que dizem respeito à ordem do conteúdo e ao estilo de exposição, que dificulta quanto à classificação dos autores” (LAZZERI, 2006, p. 283).

⁸³ Para além da perspectiva negativa com relação ao amor-próprio há outros aspectos que caracterizam a tendência filosófica inaugurada com os moralistas: primeiro, diz respeito ao método a partir do qual os filósofos chegam às

horizonte permanece a percepção negativa de sua natureza, frente a qual a razão se encontra impotente. Foi La Rochefoucauld quem conferiu à noção de *amour-propre* uma das ampliações de significado mais importantes, porque o concebe como indissociável da noção de interesse, portanto, a sua dimensão racional. O interesse, que havia sido incorporado à noção de utilidade no final do século XVII, era objeto desde a idade média, de uma avaliação invariavelmente negativa. O vocábulo interesse (*interest*) fazia referência, desde a era romana ao interesse público (*publice interest*) enquanto interesse de Estado e ao interesse privado vinculado ao empréstimo usurário. A condenação pela Patrística cristã acabou por atribuir ao termo uma conotação negativa. O interesse seria a prova de uma preocupação privada do indivíduo, com vistas à acumulação de bens materiais, que por sua vez seria inconciliável com a busca da salvação. No século XVII o significado do interesse estendeu-se para além da referência ao enriquecimento material. O interesse passou a significar a inclinação individual para o domínio de vantagens pessoais, tornando o indivíduo a finalidade última da ação, mesmo que isso implicasse no conflito social. É por estar inicialmente vinculado à prática usurária e indicar uma valorização exclusiva de motivações ligadas à obtenção de vantagens pessoais, que se concebe o interesse como moralmente reprovável. Nem mesmo diante do conteúdo sagrado das noções clássicas de bem comum e utilidade, segundo a qual importa mais a coesão da comunidade moral e política, do que qualquer outro princípio, o interesse encontra termo. Ele ofereceria perigo porque encarna a possibilidade de dissolver o vínculo orgânico entre o proveito do indivíduo e o da comunidade. Além desses elementos associativos, sob a pena dos moralistas, o interesse e a utilidade passam a ser vinculados à noção de amor-próprio, também amplamente condenada pelos Pais da Igreja. Isso, porque, o *amour-propre* comporta consequências tão negativas quanto a acepção ampliada da noção de interesse, porque da mesma maneira contribuía para a fragmentação da comunidade moral e política.

La Rochefoucauld denuncia a indissociabilidade entre amor-próprio e interesse e indica as situações em que ele se manifesta. Com a expressão: “*l'intérêt est l'âme de l'amour-propre*” (ROCHEFOUCAULD, 2014, § 24, p. 94)⁸⁴ o filósofo determina a natureza da relação entre os impulsos, ou seja, o interesse é a alma do amor-próprio, porque é ele que anima e orienta a

suas conclusões, que envolve basicamente a elaboração da experiência social, suas vivências e rigorosas observações psicológicas, cuja agudeza pretende desvendar os motivos ocultos das ações humanas; e, depois, se refere à estilística, visto que a característica fundamental da produção textual da referida época é sua forma breve e concisa em forma de máximas, sentenças, reflexões, pensamentos e dissertações.

⁸⁴ Se trata da sessão *Máximas descartadas*, § 24. Essas máximas correspondem, com poucas modificações, às *máximas póstumas* na edição Gilbert, Grands Écrivains de la France (1868-1883), e na edição organizada por Jacques Truchet (Classiques Garnier, 3ª ed., 1983), as quais foram eliminadas por La Rochefoucauld antes da publicação das sucessivas edições de sua obra.

consideração do indivíduo para consigo mesmo. A natureza dessa relação se assemelharia àquela que o corpo teria com a alma: “tal como o corpo privado de sua alma fica sem visão, sem audição, sem conhecimento, sem sentimento e sem movimento, o amor-próprio separado de seu interesse, se assim é possível dizer, não vê, não ouve, não sente e não se mexe mais” (ROCHEFOUCAULD, 2014, § 24, p. 94). O interesse, portanto, seria para o amor-próprio, aquilo que a alma é para o corpo: o elemento que anima e orienta os empreendimentos do nosso amor-próprio em todos os sentidos. La Rochefoucauld demonstra a inseparabilidade entre o amor-próprio e interesse, mas também os concebe enquanto elementos constitutivos da lógica das ações humanas, enquanto seu centro de gravidade. A centralidade do interesse, nãoobstante, se torna evidente, na medida em que sua natureza é concebida como flexível, como sendo capaz de se transmutar até mesmo no seu contrário: “o interesse fala todas as línguas, e representa todos os papéis, até mesmo o do desinteresse” (ROCHEFOUCAULD, 2014, § 39, p. 16). Nesse sentido, sequer as virtudes mais estimadas estariam livres do interesse, como podemos atestar em uma série de máximas das *Reflexões morais*: “as virtudes se perdem no interesse, como os rios se perdem no mar” (ROCHEFOUCAULD, 2014, § 171, p. 33); “o nome da virtude serve tão utilmente ao interesse como os vícios” (ROCHEFOUCAULD, 2014, § 187, p. 35); ou “o interesse recorre a virtudes de vícios de todo tipo” (ROCHEFOUCAULD, 2014, § 253, p. 45). Essa sintetização operada por La Rochefoucauld, reduz as causas das ações a uns poucos elementos, como mostra a máxima 232, em que lemos: “qualquer que seja o pretexto que damos para nossas aflições, em geral são só o interesse e a vaidade que as causam”. Se a vasta multiplicidades de eventos que atingem o homem, podem ser remetidas ao interesse e a vaidade, também é verdade que estes últimos podem ser referidos ao amor-próprio.

O autor das *Reflexões* argumenta que é em função do interesse que “um mesmo homem que corre a terra e os mares por seu interesse torna-se repentinamente paralítico para o interesse dos outros” (ROCHEFOUCAULD, 2014, § 24, p. 94). É do lago inesgotável do interesse próprio, que “vem o súbito adormecimento e essa morte que causamos a todos aqueles a quem contamos nossos negócios; daí vem sua pronta ressurreição quando em nossa narração misturamos algo que lhes diz respeito”; de modo “que vemos em nossas conversações e em nossos tratados que, num mesmo momento, um homem perde consciência e volta a si dependendo se seu próprio interesse se aproxima ou se afasta do outro interesse” (ROCHEFOUCAULD, 2014, § 24, p. 94). O interesse significa, nesse contexto, uma determinada tendência do amor-próprio, que busca em todas as circunstâncias aquilo que lhe seja próprio. Segundo a lógica do interesse, interessa-nos, portanto, apenas aquilo que conosco se relaciona. Na nota introdutória para edição de 1678, La Rochefoucauld adverte aos leitores

para dois fatos esclarecedores: o primeiro diz respeito à palavra “*Interesse*” [*Intérêt*], que em sua obra, “nem sempre se entende por um interesse do bem”, “mas no mais das vezes um interesse de honra ou de glória” (ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 9); e o outro, que seria o fundamento de todas as suas *Reflexões*, diz respeito ao fato de que em suas observações ele “só considerou os homens nesse estado deplorável da natureza corrompida pelo pecado; e que, assim, a maneira como fala desse número infinito de defeitos que se encontram em suas virtudes aparentes não se refere àqueles que Deus preserva por uma graça particular” (ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 9). O interesse, portanto, seria a força motriz das ações humanas se o consideramos no estado de danação e corrupção mundana proporcionado, segundo a visão agostiniana, pela realidade da queda e afastamento de Deus. É em função da descrição dessa condição humana que La Rochefoucauld é lembrado como aquele que evidenciou o império do amor-próprio, contra o qual a razão nada pode.

O interesse e o amor-próprio, como poderemos constatar, ocupa um papel fundamental, seja porque compreende-se que eles são motivações primordiais de toda conduta ou uma das motivações com relação à qual toda conduta deve-se determinar, seja porque eles são concebidos como empecilho para a felicidade e a utilidade comum. A partir dessa mútua implicação entre amor-próprio e interesse nada resultaria de positivo, segundo a perspectiva moral. Enfatiza-se o contrário, isto é, quando o interesse se encontra em concorrência com a suposta inclinação natural dos homens para o bem, ele leva vantagem, e, quando está se materializando nos deveres e nas obrigações, estes são também avaliados e efetivados a partir da perspectiva do interesse. La Rochefoucauld é o pensador que evidencia os infundáveis nexos causais entre virtudes e vícios, os quais devem sua filiação ora ao amor-próprio, ora ao interesse, ora a ambos. O procedimento utilizado por La Rochefoucauld conduz ao desnudamento eficiente das pretensões dos discursos morais, de modo a justapor-se a qualquer idealismo. Nasce a partir de seus escritos, tal como veremos na sequência, o que filósofos como Hume e Kant combateram sob o nome de “hipótese egoísta”⁸⁵. Nesse sentido, não é difícil deduzir os laços que ligam Nietzsche a La Rochefoucauld⁸⁶, pois muito do que ele escreve sobre o egoísmo carrega as características do que se dizia sobre o amor-próprio, e isso pode ser verificado em mais de uma ocasião, sobretudo no que concerne a questão do interesse. A similaridade entre amor-próprio e egoísmo revelam um predecessor genealógico do egoísmo, tanto do ponto de vista da significação das condutas individuais, quanto do ponto de vista da avaliação moral, predominantemente negativa.

⁸⁵ Cf. WILSON, 2015.

⁸⁶ Cf. ABBEY, 1994.

La Rochefoucauld observa em suas *Reflexões* que “por mais descobertas que se haja feito no país do amor-próprio, ainda restam nele muitas terras incógnitas” (ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 11), isto é, mesmo que se tenha identificado o aspecto problemático do amor-próprio a extensão de sua natureza ainda lhe é incerta. Esse pressuposto justifica a suspeita, diante de suas manifestações pois, além dele ser “mais hábil que o homem mais hábil do mundo”, o amor-próprio “é o maior de todos os adutores” (ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 11). La Rochefoucauld elabora uma definição mais sistemática do termo em questão, evidenciando sobretudo a sua flexibilidade e extensão: “o amor-próprio é o amor de si mesmo de todas as coisas para si” (ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 78-80)⁸⁷. O amor de si mesmo, “torna os homens idólatras de si e os faria tiranos dos outros se a fortuna lhes desse os meios; jamais se fixa fora de si e só se detém em assuntos alheios tal como as abelhas nas flores, para daí tirar o que lhe é próprio”. Nada é mais impetuoso que seus desejos, “nada tão oculto como suas intenções, nada tão hábil como suas condutas; sua flexibilidade é inimaginável, suas transformações ultrapassam as das metamorfoses, e seus refinamentos, os da química”. Além dessas características, haveria, segundo o autor, outras propriedades do *amour-propre* que seriam de difícil percepção: “não se pode sondar a profundidade do amor-próprio e nem penetrar as trevas de seus abismos”. Nesses abismos criados para si mesmo, ele “está protegido dos olhos mais penetrantes; faz milhares insensíveis voltas e rodeios. Lá costuma estar invisível para si mesmo, ali concebe, nutre e constrói, sem saber, uma profusão de afetos e ódios; forma outros tão monstruosos que, quando os traz à luz”, diz o autor, “não os reconhece ou não consegue se decidir a confessá-los”. Para La Rochefoucauld, dessa noite de autoengano que protege o amor-próprio, “nascem as ridículas persuasões que tem sobre si mesmo”; dessa capacidade de convencer a si mesmo “vêm seus erros, suas ignorâncias, suas grosserias e as bobagens a seu respeito; daí vem que ele acredite que seus sentimentos morreram quando apenas estão adormecidos, que imagine não ter mais vontade de correr tão logo descanse, e que pense ter perdido todos os gostos que satisfaz”. Mas essa densa escuridão que o amor-próprio “esconde de si mesmo não impede que veja perfeitamente o que está fora dele, e em que se assemelha a nossos olhos, que descobrem tudo e só são cegos para si mesmos”. Com efeito, “em seus maiores interesses e em seus mais importantes negócios, nos quais a violência de seus desejos chama toda a sua atenção, ele vê, sente, ouve, imagina, suspeita, penetra, tudo adivinha; de modo que somos tentados a crer que cada uma de suas paixões tem uma espécie de magia que lhe é própria”. Nada é tão íntimo e tão forte como seus vínculos

⁸⁷ *Máxima suprimida* §1, p. 78-80. Todas as citações até fim do parágrafo seguinte se referem ao §1.

tecidos pelo amor-próprio, “que ele tenta romper inutilmente ao ver as desgraças extremas que o ameaçam”. No entanto, “às vezes faz em pouco tempo, e sem nenhum esforço, o que não pôde fazer com todos durante vários anos; donde se poderia concluir, muito provavelmente, que seus desejos são acesos por ele mesmo e não pela beleza e pelo mérito de seus objetos”; igualmente se poderia concluir que o gosto do amor-próprio “é o preço que os valoriza e o artifício que os embeleza; que é atrás de si mesmo que ele corre, e que segue a própria vontade quando persegue as coisas que são de seu agrado”. Após as descrições do modo funcionamento do amor-próprio, o filósofo prossegue com o intuito de definir a sua essência.

O amor-próprio, escreveu La Rochefoucauld, “é feito de todos os contrários: é imperioso e obediente, sincero e dissimulado, misericordioso e cruel, tímido e audacioso. Tem diferentes pendores segundo a diversidade dos temperamentos que o orientam e o devotam ora à glória, ora às riquezas, ora aos prazeres”; além disso, ele “muda de acordo com a mudança de nossas idades, fortunas e experiências; mas é-lhe indiferente ter várias ou apenas uma, porque se divide em vários e se condensa numa quando é necessário e como lhe apraz”. O amor-próprio, “é inconstante, e além das mudanças que vêm das causas alheias, há uma infinidade que nasce dele e de seu próprio fundo; é inconstante de inconstância, de leviandade, de amor, de novidade, de lassidão e de desgosto”; “é caprichoso, e às vezes o vemos trabalhar com o máximo empenho e com esforços inacreditáveis para obter coisas que não lhe são nada vantajosas e até lhe são nocivas, mas que ele persegue porque as quer”. O amor-próprio “é estranho, e costuma pôr toda a sua dedicação nos cargos mais frívolos; encontra todo seu prazer nos mais insípidos e conserva toda a sua vaidade nos mais desprezíveis. Está em todas as situações da vida e em todas as condições”; ele “vive em toda parte e vive de tudo, vive de nada; acomoda-se com as coisas e com sua privação; até mesmo passa para o partido das pessoas que fazem a guerra, penetra em seus desígnios”; e, o que é admirável, diz La Rochefoucauld, “odeia a si mesmo junto com elas, conjura sua perda, até trabalha para sua própria ruína”. Enfim, o amor-próprio “só se preocupa em existir, e, contanto que exista, aceita ser seu próprio inimigo”. Portanto, “não há que se surpreender se às vezes se junta à mais rude austeridade e se com ela faz tão ousadamente sociedade para se destruir, porque ao mesmo tempo que se arruína num lugar se restabelece em outro”; quando se pensa que o amor-próprio abandona seu prazer, “ele não faz senão suspendê-lo, ou mudá-lo, e mesmo quando é vencido e que pensamos estar ele derrotado, o encontramos triunfando em sua própria derrota”. Por fim, diz o autor: “eis o retrato do amor-próprio, cuja vida inteira é apenas uma grande e longa agitação; o mar é uma imagem sensível sua, e o amor-próprio encontra no fluxo e no refluxo de

suas ondas contínuas uma fiel expressão da sucessão turbulenta de seus pensamentos e de seus eternos movimentos”.

A caracterização do modo de funcionamento e da essência da amor-próprio por La Rochefoucauld evidencia o seu aspecto onipotente, flexível e multiforme a serviço do qual se encontra a própria razão. Muitas vezes se criticou La Rochefoucauld pela tendência difamatória da natureza humana⁸⁸, na qual nada ou quase nada é digna de louvor, e a ausência de uma perspectiva positiva, que pudesse se contrapor à natureza do amor-próprio. À diferença de seus antecessores e sucessores, destaca-se em sua análise a ausência de qualquer aspecto positivo relativo ao amor-próprio, além de não haver qualquer esforço para diferenciar as noções de amor-próprio (*amour-propre*) e amor de si (*amour-sui*), que ele reduz tudo ao mesmo âmbito de significação: “*L'amour-propre est l'amour de soi-même, et de toutes choses pour soi* [o amor-próprio é o amor de si mesmo e de todas as coisas para si]” (ROCHEFOUCAULD, 2014, p. 94). Destaca-se também a tentativa de sua situar sua discussão sem considerar o âmbito religioso ou político, isto é, sem tomá-lo como determinante, condição em que se poderá observar com Pascal e outros filósofos modernos.

Pascal é quem conduz as especulações de La Rochefoucauld para o âmbito religioso e extrai dele uma profusão de novas contradições ao associá-lo ao mesmo princípio regulador do *ego*; abre-se com ele a possibilidade do surgimento da noção moderna de egoísmo. Pascal parte do lugar comum, superado por Agostinho e Tomás, segundo o qual o amor-próprio seria a fonte de todos os vícios e pecados. Ao tentar explicar a origem desse desajuste do ponto de vista teológico, Pascal afirma que Deus, ao criar o homem, infundiu nele dois amores: um amor por Deus e outro por si mesmo. Desses dois amores “um é infinito, isto é, sem outro fim senão Deus, outro é finito e relacionado a Deus. O homem nesse estado não somente se amava sem pecado, mas não poderia se amar sem pecado” (PASCAL *apud* ARMOGATHE, 2006, p. 232). Em função da queda, o primeiro pecado, a alma humana capaz de amor infinito, teria perdido o amor por Deus e encheu-se de amor-próprio, que “se estendeu e transbordou no vazio que o amor de Deus tinha deixado” (PASCAL *apud* ARMOGATHE, 2006, p. 232). Desde então, para Pascal, “o homem amou somente a si e todas as coisas por si, isto é, infinitamente”. Nesse sentido, mesmo que se desqualifique esse amor, ele permanece “aquele que a natureza nos deu para a vida, que nós recebemos de Deus” (PASCAL *apud* ARMOGATHE, 2006, p. 232). Embora a reflexão de Pascal corrobore o ponto de vista da tradição teológica cristã, ele não se

⁸⁸ Também Nietzsche em KSA 9, 6[382], p. 295.

limita a ela e passa a dialogar com uma perspectiva naturalizada.⁸⁹ Ao discorrer sobre o amor-próprio Pascal reconhece uma correlação entre a sua natureza e a do ego. Pascal afirma que “a natureza do amor-próprio e desse *eu* humano está em não amar senão a si e em não considerar senão a si. Mas a que ele pode levar?” (PASCAL, 1973, p. 78). Ao estabelecer a equivalência de princípios entre a natureza do amor-próprio e a do eu, Pascal estende a avaliação negativa ao âmago da concepção moderna de natureza humana, isto é, ao fato de que ela possui o núcleo do sujeito centrado em um eu. Esse eu e seu amor-próprio, na perspectiva de Pascal, na medida em que insiste em um movimento reflexivo sobre si, se encontraria em contradição com o amor de Deus; centrado em si mesmo e longe da graça divina até mesmo a possibilidade do conhecimento estaria comprometida. “O homem”, diz ele, “não passa de um sujeito cheio de erro, natural e indelével sem a graça. Nada lhe mostra a verdade. Tudo o ilude”. Os dois princípios das verdades, “a razão e os sentidos, além de carecerem de sinceridade, iludem-se mutuamente. Os sentidos, com suas falsas aparências enganam a razão; e essa mesma fraude que oferecem à razão recebem-na dela, por sua vez. Ela revida. As paixões da alma perturbam os sentidos e provocam-lhes falsas impressões. Eles mentem e se enganam à porfia” (PASCAL, 1973, p. 65/66). A partir dessa condição natural, o homem é pensado por Pascal como aquele que em função da própria constituição é determinado pelas ilusões e os enganos, que operam de modo semelhante tanto na compreensão de si, quando no trato com outros.

Do esforço para saber a que poderia conduzir a tendência do amor-próprio e do eu para referenciar tudo apenas a si mesmo, Pascal não encontra respostas positivas. Todos os esforços do amor-próprio estão fadados ao fracasso, pois, por meio deles o homem não faria mais do que enganar a si mesmo. Além disso, mesmo que os homens seguissem as inclinações de seu amor-próprio ele “não poderá impedir que esse objeto que ama esteja cheio de defeitos e misérias” (PASCAL, 1973, p. 67); e, nada haveria de mais incoerente do que amar algo imperfeito e miserável. O amor-próprio, que nasce da consideração do eu por si mesmo, “quer ser grande e acha-se pequeno; quer ser feliz e acha-se miserável; quer ser perfeito e acha-se cheio de imperfeições; quer ser o objeto do amor e da estimativa dos homens, e vê que seus defeitos só merecem deles aversão e desprezo” (PASCAL, 1973, p. 67). Essa condição ilusória proporcionada pelo desejo desvariado do amor-próprio, produz “a mais injusta e criminosa paixão que se possa imaginar; pois concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende

⁸⁹ Cf. Armogathe (2006, p. 231) defende que, no *Manuscrito Périer* (se trata do fragmento La 978), Pascal distancia-se de seu posicionamento inicial, marcadamente teológico, começando a pensar o amor-próprio do ponto de vista da natureza. Haveria, portanto, pouca ou nenhuma variação entre o procedimento desenvolvido no referido fragmento e aquilo que lemos nos *Pensamentos* sobre o amor-próprio.

e o convence de seus defeitos” (PASCAL, 1973, p. 67). Nesse sentido, a verdade revelada contra si, espontaneamente, provocaria a repulsa pela verdade e ódio por aqueles que a tornaram manifesta para nós.

Uma das características mais reprováveis do amor-próprio, portanto, referir-se-ia a sua tendência natural para a ilusão e o autoengano, pois, quando lhe é evidenciado os seus defeitos ele revolta-se, não contra a si mesmo, mas contra a verdade a seu respeito. Diante dessa revelação, a tendência do amor-próprio seria, de acordo com Pascal, a de “aniquilar essa verdade e, não podendo destruí-la em si mesmo a destrói quando pode em seu conhecimento e no dos outros; isto é, põe todo o seu cuidado em encobrir os próprios defeitos a si mesmo e aos outros, e não suporta que o façam vê-los, nem que os vejam” (PASCAL, 1973, p. 68). Pascal pensa que justamente essa propensão do amor-próprio para encobrir as imperfeições do eu deve ser evidenciada e combatida. Isso exigiria esforço, pois, como afirma Pascal, “é, sem dúvida um mal ter tantos defeitos; mas é ainda um mal ainda maior estar cheio deles não querer reconhecê-los, pois é ajuntar-lhes ainda o de uma ilusão voluntária” (PASCAL, 1973, p. 68).

O fascínio que o amor-próprio sente diante da ilusão e do autoengano poderia, segundo Pascal, ser superado se alguma centelha dos “sentimentos naturais” “de justiça e equidade” brotasse no coração dos homens. Porque, quando orientados por esses sentimentos “não queremos que os outros nos enganem; não achamos justo que queiram ser estimados por nós mais do que merecem; não é, portanto, justo também que os enganemos e queiramos que nos estimem mais do que merecemos” (PASCAL, 1973, p. 68). Desse modo, quando no âmbito das relações “os outros só descobrirem em nós imperfeições e vícios, que na realidade temos”, eles não nos prejudicariam ao apontar tais defeitos, afirma Pascal, “pois não são eles os causadores dessas imperfeições, e que nos fazem um benefício, pois nos ajudam a livrar-nos desse mal que é a ignorância das imperfeições” (PASCAL, 1973, p. 68). Por isso valeria o conselho: “não devemos zangar-nos pelo fato de eles as conhecerem e nos desprezarem, pois é justo que nos conheçam pelo que somos, e que nos desprezem se somos desprezíveis” (PASCAL, 1973, p. 68). Pascal mostra convicto de que raramente os homens agem guiados pelos princípios de equidade e justiça; pois, o que se observa é o contrário: o ódio a verdade e aos seus anunciadores. O que corrobora sua observação de que “a verdade é útil àquele a quem é dita, mas desvantajosa para os que a dizem, porque se tornam odiosos” (PASCAL, 1973, p. 68). No que se refere ao nosso trato com as pessoas, a verdade é que “desejamos que se enganem, com vantagem para nós, e que nos tomem por outros, diferentes do que somos na realidade” (PASCAL, 1973, p. 68). Apenas isso satisfaria a inclinação natural do nosso amor-próprio para as ilusões.

Haveria ainda diferentes graus de aversão à verdade, de acordo com Pascal, “mas pode-se dizer que até certo ponto ela existe em todos, porque é inseparável do amor-próprio” (PASCAL, 1973, p. 68). Desse ponto vista, torna-se claro o motivo pelo qual o amor-próprio é compreendido por Pascal como algo a ser combatido, isto é, como elemento que conduz o homem a voltar-se para si tendo em vista apenas aquilo que é ilusão e engano. Esses elementos negativos tornam-se constituintes das relações humanas, de modo que cada indivíduo toma precauções frente ao amor-próprio dos outros. Isso poderia ser observado, segundo Pascal, na “falsa delicadeza” daqueles que tem por necessidade repreender os outros e escolhem infinitos rodeios e manejos para não os ferir. Eles “precisam diminuir os nossos defeitos, fingir desculpá-los, misturar louvores e testemunhos de afeição e estima. E, mesmo assim, esse remédio não deixa de ser amargo ao amor-próprio” (PASCAL, 1973, p. 68). Tomamos dele “menos do que podemos, e sempre com repugnância, e muitas vezes com um secreto despeito contra os que no-lo apresentam” (PASCAL, 1973, p. 68). Disso resulta, quando nossos desejos são atendidos, quase sempre os responsáveis o fazem atendendo aos vícios de nosso amor-próprio: “odiamos a verdade, a verdade nos é ocultada; desejamos ser adulados, adula-nos; gostamos de ser enganados, engana-nos” (PASCAL, 1973, p. 68). Por isso, afirma Pascal, “cada degrau na escada da fortuna, que nos eleva no mundo, afasta-nos mais da verdade” (PASCAL, 1973, p. 68), pois teme-se mais ferir aqueles cuja afeição é mais útil e cuja aversão mais perigosa.

É a partir desses elementos, que Pascal chega à conclusão de que “o homem não passa, portanto, de disfarce, mentira e hipocrisia, tanto em face de si próprio como em relação aos outros” (PASCAL, 1973, p. 68). Por não querer que lhe digam verdades ele evita dizê-las aos outros e todos esses propósitos, que para Pascal, são “tão alheios à justiça e à razão, têm em seu coração raízes naturais” (PASCAL, 1973, p. 68). Assim, seria graças à natureza que “a vida humana nada mais é que uma perpétua ilusão; não fazemos outra coisa senão nos enganarmos e adularmos mutuamente” (PASCAL, 1973, p. 68). A prova disso é que “ninguém fala de nós em nossa presença como fala em nossa ausência. A união existente entre os homens assenta apenas nesse mútuo engano” (PASCAL, 1973, p. 68); e como afirma Pascal, “poucas amizades subsistiriam se todos soubessem o que deles dizem os amigos quando não estão presentes, mesmo quando falam com sinceridade e sem paixões” (PASCAL, 1973, p. 68).

Se para Pascal o amor-próprio é uma inclinação reprovável por sua predileção pelas ilusões e o autoengano, também “o *eu* é odioso” em função de sua injustiça. Para Pascal “o *eu* tem duas qualidades: [1] é injusto em si, fazendo-se centro de tudo; [2] é incômodo aos outros, querendo sujeitá-los: pois cada *eu* é inimigo e desejaria ser o tirano de todos os outros” (PASCAL, 1973, p. 154). Por mais que se oculte a sua presença na linguagem, tira-se dele

apenas “a incomodidade, mas não a injustiça” (PASCAL, 1973, p. 154). Essa injustiça seria, segundo Pascal, inerente à natureza corrompida dos indivíduos, que incorreria em toda sorte de desregramento, sendo que o mais absurdo seria o de conceber-se como centralidade de todo o existente. Nesse sentido, declara o filósofo: “que desregramento do juízo, esse pelo qual não há quem não se coloque acima do resto do mundo e não ame mais seu próprio bem, e a duração de sua felicidade, e de sua vida, que o do resto do mundo!” (PASCAL, 1973, p. 155). Este seria, portanto, o carácter nefasto do eu, cuja tendência autorreferente parece nascer diante da contemplação de sua própria finitude natural. Nas palavras de Pascal: “cada indivíduo é tudo para si mesmo, pois, ao morrer, tudo morre para ele. Daí o fato de cada um pensar ser tudo para todos. Cumpre não julgar a natureza por nós, mas por ela” (PASCAL, 1973, p. 154).

Com Pascal observamos a reflexão sobre o amor-próprio ser conduzida ao seu limite, sobretudo, se tomamos o núcleo de preocupações da moralidade cristã. Frente a inevitabilidade constitutiva do amor-próprio na natureza humana e da impossibilidade de modificá-la, o indivíduo deve se ressentir diante da própria fraqueza a ponto de odiar a característica autorreferente do eu. A consequência da tendência natural ao amor-próprio, como aquilo que se antepõe ao amor de Deus, predispõe o ódio contra si próprio, o único sentimento digno do *ego*. Afinal “é preciso amar a Deus e só odiar a si mesmo” (PASCAL, 1973, p. 158), ou ainda, como escreve Pascal, “quem não odeia em si seu amor-próprio e esse instinto que o leva a se fazer Deus está completamente cego” (PASCAL, 1973, p. 164). Em razão disso, nenhuma outra opção se apresenta a Pascal tão necessária para a aproximação de Deus como a abnegação e o combate ao amor-próprio e a tendência autorreferente do eu.

Um contraponto a essa perspectiva negativa desenvolvida por Pascal na discussão sobre a natureza do amor-próprio é oferecido por Malebranche, mesmo a partir de evidentes pressupostos teológicos. O seu principal interesse consistiu em argumentar, como já havia feito Agostinho, em defesa da possibilidade de que o amor-próprio pudesse ser iluminado e reorientado pela graça divina. Para Malebranche “o amor de nós mesmos” é a manifestação natural do “amor por nossa conservação” (MALEBRANCHE, 1882, p. 416), infundido na vontade humana pelo criador. Em sua concepção o amor-próprio seria uma paixão conferida aos homens para que procurem o próprio bem. Nisso o amor-próprio não se diferenciaria do instinto de conservação e da concupiscência, instintos responsáveis pela reprodução e pela perpetuação da espécie.

A sua argumentação seleciona e combina alguns elementos do pensamento de Hobbes e de Spinoza. No entanto, a sua contribuição mais significativa pode ser verificada a partir da distinção operada entre amor de si e amor-próprio. De acordo com Malebranche coabita em nós

dois tipos de amores: um que é “amor por seu ser e pela perfeição do seu ser” (MALEBRANCHE, 1882, p. 416/7), que pode ser denominado de amor de si ou de amor pela ordem, e, outro que é “amor por seu bem-estar ou por sua felicidade” (MALEBRANCHE, 1882, p. 416/7), que seria adequadamente designado como amor-próprio. Na medida em que os homens procuram “potência, elevação e independência”, eles “desejam a necessidade de seu ser” pela perfeição, assim, em suas palavras, “nós queremos em certo sentido, ser como deuses” (MALEBRANCHE, 1882, p. 417). Nisso não haveria propriamente nenhum mal, já que os homens seriam guiados por um amor ordenado pela graça e dirigido para Deus. Portanto, o amor de si significa o mesmo que o *amor pela ordem* celeste e o *amor pela união* do nosso ser em Deus. A natureza desse amor não possui como exigência ser absolutamente pura e desinteressada, já que sua manifestação é suscitada pela impressão natural comum aos homens, que os impele em direção à perfeição e à felicidade com seu próprio ser. Nesse ponto Malebranche distancia-se da tradição ao reconhecer que o interesse e o amor de Deus não são conceitos excludentes.

No que se refere ao amor-próprio, Malebranche entende que ele produz nos homens duas preocupações inadequadas: desejam aquilo que diz respeito apenas ao seu bem-estar físico e ao que é vantajoso momentaneamente. Amar a si próprio nessa dimensão significa amar-se mal e subordinar o bem ao útil; significa também orientar-se na ação como se fossemos capazes de determinar nosso próprio bem, o que seria um erro, “pois nós não somos para nós mesmos nem nosso bem, nem nossa lei” (MALEBRANCHE, 1882, p. 645). Ainda que a distinção operada por Malebranche possa conferir ao amor-próprio e ao amor de si características antagônicas, é errôneo pensar que seu argumento, uma vez indicado o aspecto negativo do amor-próprio, pretenda simplesmente aniquilá-lo em benefício do amor de si. O filósofo sustenta a tensão do antagonismo com a finalidade de justificar a própria necessidade da graça divina, pois ela, longe de destruir a natureza, a complementa.⁹⁰ Em sua perspectiva, mesmo que “o amor-próprio, inimigo irreconciliável da virtude ou do amor dominante pela ordem imutável” (MALEBRANCHE, 1882, p. 30) não possua em si mesmo nenhuma regra que permita a autorregulação, não significa, contudo, que ele não possa receber uma, infundida pela graça. Afinal, segundo seu ponto de vista é justamente quando “o amor-próprio é iluminado, quando está em harmonia com o amor pela ordem”, é que, “estamos na maior perfeição do que nós somos capazes” (MALEBRANCHE, 1882, p. 431). Esse alto grau de perfeição poderia ser atingido, contudo, apenas se formos socorridos pela graça, que transformaria o amor-próprio

⁹⁰ Cf. MALEBRANCHE, 1882, p. 644.

no amor dominante pela ordem. O que não nos isentaria de, mediante a coerção da razão, regrarmos o nosso amor-próprio reorientando-o para o sentido da lei divina.

A discussão sobre a natureza do amor-próprio encetada por Pascal e por Malebranche constitui, cada um ao seu modo, verdadeiros pontos de referência, aos quais seus sucessores retornaram com frequência. Sob a determinação da teologia cristã dos séculos XVII e XVIII, muitos filósofos preocuparam-se em oferecer soluções que conciliassem o bem comum e o bem próprio. Em sua doutrina do amor, por exemplo, Leibniz (para quem o amor de si é uma paixão muito boa e muito pura, que nos deu o autor da natureza) defende a existência de um sentimento capaz de fazer passar da consideração estreita do bem próprio àquela do bem dos outros e da humanidade inteira; ao contrário de seus antecessores ele não encontra no amor-próprio as consequências prejudiciais para a possibilidade da vida em comum, mas se utiliza dela para evidenciar um aspecto do amor que permite englobar toda a humanidade, tomando por base a representação que poderia ter do próprio bem; desse modo, o amor pela humanidade não poderia se encontrar em conflito com o amor por si, pois sua essência seria a mesma.⁹¹ Outras soluções foram menos conciliatórias. Fenelon prolongou a querela sobre o amor-próprio e esboçou uma contraposição por meio da tese do amor puro a Deus, retomando os principais elementos da tradição cristã, em especial a noção paulina segundo a qual a caridade (*agápe*) constituiria o modelo de amor que não procuraria seu interesse próprio; ele concordava com Pascal quanto à ideia de que a alma do amor-próprio é o interesse; e, nesse sentido, a busca pelo interesse próprio seria uma motivação egoísta e mercenária, que suja e perverte a perfeição do amor que, devido somente a Deus, deveria ser totalmente desinteressado.⁹² Não restando, portanto, aspecto positivo a ser ressaltado no amor-próprio.

A resposta ao movimento crítico do amor-próprio se desenvolve no início do século XVIII de modo a estender afirmativamente para o terreno político as teses sobre a

⁹¹ Cf. GAUDEMAR, 2006, p. 347.

⁹² Terestchenko (2008, p. 175-176) argumenta que para Fenelon o amor destinado a Deus não pode estar relacionado com qualquer tipo de interesse, isto é, amar a Deus com um amor puro é amá-lo nele mesmo, somente pela razão da glória que lhe cabe, e não por si. Dessa forma, o amor fundado na esperança de salvação, no desejo de felicidade, mesmo que sobrenatural e vindo de Deus, é de natureza inferior – amor mercenário, proprietário, ainda egoísta, por tudo aquilo que o liga ao eu. O amor puro, portanto, seria independente do desejo de felicidade, da esperança de salvação que ele transcende pela própria perfeição do seu desinteresse. Associado a essa definição de amor puro está o pressuposto da desapropriação, do aniquilamento do eu em Deus. O eu, quer dizer, o amor-próprio (que Fenelon julga, tanto quanto Pascal, “odioso”) não pode escapar da estratégia egoísta que, secreta e inconscientemente, sempre o anima; a menos que o *ego* se desfaça de toda vontade própria, e abandone-se *passivamente, indiferentemente* a si, numa fé nua, *deixando ser* somente a vontade de Deus. Uma vez que o desejo seria, por definição, uma disposição do *ego*, a vontade deveria se fazer o instrumento de seu próprio despojamento. Cf. TERESTCHENKO, M. La querelle sur le pur amour au XVIIIe siècle entre Fénelon et Bossuet. **Revue du MAUSS**, Paris, vol. 32, no. 2, p. 173-184, 2008. Disponível em: < <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2008-2-page-173.htm> >; Acesso em: 17 ago. 2018.

inevitabilidade do domínio universal do *amor-propre*, tal como sustentado por La Rochefoucauld. Mandeville em seu texto *A fábula das abelhas ou de como os vícios privados fazem a prosperidade pública* (1714) enfatiza a importância do amor-próprio e do interesse enquanto aspecto estrutural da sociedade civil e da moralidade comum. Mandeville considera que “não há nada tão universalmente sincero sobre a Terra como o amor que todas as criaturas, capazes de senti-lo, têm por si mesmas” (MANDEVILLE, 2017, p. 205); e como não há amor que “não implique o cuidado de preservar a coisa amada, então nada é mais sincero, em qualquer criatura, do que sua vontade, seus desejos e esforços para se preservar” (MANDEVILLE, 2017, p. 205). O esforço primordial decorrente do amor-próprio seria “uma lei da natureza por meio da qual nenhuma criatura é dotada de apetite ou paixão que não tenda direta ou indiretamente à preservação de si ou de sua espécie” (MANDEVILLE, 2017, p. 206). Esse princípio evidenciado por Mandeville possui um desdobramento político, cujo pressuposto é tese segundo a qual “os homens são seres naturalmente egoístas, ingovernáveis, e o que os faz sociáveis é sua carência e consciência de que é necessária ajuda dos demais para que a vida seja cômoda” (MANDEVILLE, 1981, p. 254); não obstante, “o que determina que essa ajuda seja voluntária e duradoura são os interesses lucrativos que se vão acumulando pelos serviços prestados a outros”, o que, em uma sociedade bem organizada, “permite que uma coisa ou outra seja útil ao público” (MANDEVILLE, 1981, p. 254). Nesse sentido, o comércio dos interesses seria a base sobre a qual se funda a sociedade e o seu florescimento dependeria mais dos benefícios dos vícios do que aqueles relativos às virtudes; porque o bem comum não se alcançaria com graças ao esforço despendido pelo virtuosos, mas pela inevitável associação dos apetites e das ambições em disputa. A radicalidade da afirmação da harmonia dos interesses expressa por Mandeville encontrara seus mais fervorosos adeptos mais tarde, entre teóricos da economia como Adam Smith.

À maneira de Mandeville também Helvétius (a quem Nietzsche se refere com estima)⁹³ discorre sobre o amor-próprio tomando como ponto de partida o que dissera La Rochefoucauld, ressaltando o aspecto positivo desse afeto em associação com a noção de interesse. Helvétius compreende, assim como La Rochefoucauld, “que o amor-próprio é princípio de todas as nossas ações” (HELVÉTIUS, 1973, p. 195); mas que se deveria perceber “que o amor-próprio [*amour-propre*], ou o amor de si [*amour-sui*]”, não é “outra coisa a não ser um sentimento gravado em nós pela natureza”, que “transforma em cada homem em vício e virtude, segundo os gostos e

⁹³ Cf. KSA 10, 7[19], p. 243; KSA10, 7[77], p. 269; KSA 11, 4[39], p.432.

as paixões que o animam” (HELVÉTIUS, 1973, p. 195).⁹⁴ A esse pressuposto natural estariam relacionados os verdadeiros princípios do universo moral, cujos únicos motores são “a dor e o prazer”, e, “o sentimento do amor de si” seria “a única base sobre que se pode lançar os fundamentos de uma moral útil” (HELVÉTIUS, 1973, p. 233). Helvétius argumenta que, embora imperfeito, é “ao conhecimento do princípio do amor de si que as sociedades devem a maioria das vantagens de que desfrutam” (HELVÉTIUS, 1973, p. 234) e que o esforço dos moralistas deve consistir em determinar os termos da união entre o interesse pessoal e o interesse geral; essa união dos interesses ocorreria, no entanto, menos em função da influência dos discursos morais, do que pela coação de boas leis. Nesse sentido, “toda a arte do legislador consiste, pois, em forçar os homens, pelo sentimento do amor de si mesmos, a serem sempre justos uns em relação aos outros” (HELVÉTIUS, 1973, p. 236). A condição para elaborar semelhantes leis é, de acordo com Helvétius, o correto conhecimento do coração humano e do fato de que os homens, sensíveis por si sós, indiferentes pelos outros, não nasceram nem bons e nem maus, mas prontos a serem um ou outro, conforme um interesse comum os reúna ou separe. Além disso, é necessário “saber que o sentimento de preferência que cada um experimente para si”, é “sentimento a que se vincula a conservação da espécie”, portanto, “é gravado pela natureza de modo indelével” (HELVÉTIUS, 1973, p. 236), não sendo possível eliminá-lo como se propõe as religiões. É indispensável, diz Helvétius, saber “que a sensibilidade física produziu em nós o amor ao prazer e o ódio à dor; que o prazer e a dor foram depositados, em seguida, em todos os corações, e aí fizeram desabrochar o germe do amor de si, cujo desenvolvimento deu origem às paixões” (HELVÉTIUS, 1973, p. 236), de onde se originaram todos os nossos vícios e todas as nossas virtudes. Embora em tom menos radical, Voltaire também compreende o *amour-propre* como parte fundamental da natureza humana: “aqueles que disseram que o amor-próprio é a base de todos os nossos sentimentos e de todas as nossas ações tiveram, pois, plena razão” (VOLTAIRE, 1822, p. 276). Apesar dessa concessão, ele não reconhece para o amor-próprio um lugar de destaque no âmbito político;

⁹⁴ Helvétius censura os críticos de La Rochefoucauld por terem o compreendido superficialmente: “Quando o célebre Rochefoucauld disse que o amor-próprio é princípio de todas as nossas ações, como a ignorância da verdadeira significação desse termo *amour-propre* levantou pessoas contra esse ilustre autor! Tomou-se o amor-próprio como orgulho e vaidade e imaginou-se, por conseguinte, que Rochefoucauld colocava no vício a fonte de todas as virtudes. No entanto, era fácil perceber que o amor-próprio, ou o amor de si, não era outra coisa a não ser um sentimento gravado em nós pela natureza; que esse sentimento se transformava em cada homem em vício ou virtude, segundo os gostos e as paixões que o animavam; e que o amor-próprio, diferentemente modificado, produzia igualmente o orgulho e a modéstia. O conhecimento dessas ideias teria preservado Rochefoucauld da censura tão repetida de que ele via a humanidade negra demais; ele a conheceu tal como é. Concordo que a visão nítida da indiferença de quase todos os homens a nosso respeito é um espetáculo desolador para a nossa vaidade, mas, enfim, é preciso tomar os homens como são: irritar-se com os efeitos de seu amor-próprio é queixar-se dos aguaceiros da primavera, dos ardores do verão, das chuvas do outono e das geadas do inverno. (p. 195).

mas se estava certo de que amor-próprio “é o instrumento de nossa conservação; assemelha-se ao instrumento de perpetuação da espécie: é necessário, nos é caro, nos dá prazer e cumpre escondê-lo” (VOLTAIRE, 1822, p. 276), dissimulá-lo.

A hipótese de fundamentação da moral, da virtude e da sociedade no amor-próprio desenvolvida por Mandeville e Helvétius foi contestada, ainda no século XVIII, por filósofos da importância de Rousseau e de Hume. Rousseau, cujo antípoda direto é Helvétius, ocupa um papel importante no que se refere à retomada da distinção *amour-propre* e *amour-sui* (tal como fizeram Malebranche). Em sua concepção “não se deve confundir o amor-próprio com o amor de si mesmo”, pois seriam “duas paixões bastante diferentes tanto pela sua natureza quanto pelos seus efeitos” (ROUSSEAU, 1983, p. 306). O amor de si mesmo é, para Rousseau, “um sentimento natural que leva todo animal a velar pela própria conservação e que, no homem dirigido pela razão e modificado pela piedade, produz a humanidade e a virtude”. Distinto, portanto, seria o amor-próprio que “não passa de um sentimento relativo, fictício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a fazer mais caso de si mesmo do que de qualquer outro, que inspira aos homens todos os males que mutuamente se causam e que constitui a verdadeira fonte da honra” (ROUSSEAU, 1983, p. 307). A diferença entre o amor de si e o amor-próprio estaria, portanto, relacionado a suas distintas origens e implicações. Em nosso estado primitivo, onde cada um indivíduo olharia para si mesmo “como o único espectador”, “como o único ser no universo que toma interesse para si” e “como único juiz de seu próprio mérito” (ROUSSEAU, 1983, p. 306) o sentimento do amor-próprio não poderia existir, pois ele necessita da comparação entre os homens para germinar. A diferença entre amor-próprio e amor de si possui na filosofia de Rousseau uma extensão própria e devemos notar que é por meio dela que se reforça a contraposição entre natureza e sociedade como origem de paixões de qualidades distintas. O amor a si mesmo é compreendido como uma paixão “que só a nós diz respeito”, que “satisfaz-se quando nossas necessidades estão satisfeitas”; mas o amor-próprio, “que se compara, nunca está satisfeito e não poderia estar” (ROUSSEAU, 1995, p. 237), porque tal sentimento em nós exige que os outros também prefiram a nós em detrimento de si mesmos, isto é, que abandonem seu amor-próprio em favor do nosso. Essa seria a razão pela qual “as paixões ternas e afetuosas nascem do amor a si mesmo, e como as paixões odiantas e irascíveis nascem do amor-próprio” (ROUSSEAU, 1995, p. 238). Assim, diz Rousseau, “o que torna o homem essencialmente bom é ter poucas necessidades e se comparar pouco aos outros; e o que o torna essencialmente mau é ter muitas necessidades e atentar muito para a opinião” (ROUSSEAU, 1995, p. 238). As exigências impossíveis do amor-próprio e sua natureza relativa e fantasiosa fazem com que Rousseau desvincule desse sentimento qualquer aspecto positivo e

assinale a diferença radical entre ele e o amor de si mesmo. Este último, orientado pela razão e modificado pela piedade constituiria o verdadeiro fundamento da moral e da virtude. Não obstante a distinção de Rousseau e sua fundamentação, permanece o questionamento sobre se de fato amor-próprio e amor de si se trataria mesmo de paixões distintas; se amor-próprio e amor de si não seriam um mesmo sentimento e o que Rousseau descreve não seria os diferentes rumos que um mesmo impulso pode seguir.

Analisemos, pois, as contribuições de Hume ao problema do amor-próprio (Hume não toma parte na distinção realizada por Rousseau), de modo que seu posicionamento é invariavelmente crítico às tentativas de fundamentação da moral no impulso autocentrado que é o amor a si mesmo. O seu argumento se desenvolve no sentido de fundamentar a moral em uma base comum, no sentimento de empatia e de benevolência. A sua caracterização das discussões filosóficas sobre o amor-próprio possui dois pontos fundamentais: o primeiro diz respeito à identificação dos princípios do amor-próprio vinculados ao interesse pessoal e à dissimulação das virtudes; e, depois o estabelecimento da ligação entre a noção de amor-próprio e a hipótese egoísta (*selfish hypothesis*). O primeiro princípio constitutivo da hipótese egoísta é, de acordo com Hume, “totalmente incompatível com qualquer virtude ou sentimento moral”, pois “afirma que toda *benevolência* é mera hipocrisia, a amizade um engodo, o espírito público uma farsa, a fidelidade um ardil para angariar crédito e confiança” (HUME, 2004, p. 379); e que todos nós, “ao perseguir no fundo apenas nosso próprio interesse privado, vestimos esses belos disfarces para apanhar os outros desprevenidos e submetê-los a nossas imposturas e maquinações” (HUME, 2004, p. 379). Hume recusa essa característica dissimuladora dos comportamentos e argumenta em favor da possibilidade de sentimentos genuínos e benévolos. O segundo princípio utilizado pelos filósofos defensores da hipótese egoísta é, segundo Hume, semelhante ao anterior e declara “que seja qual for o afeto que alguém possa sentir ou imaginar que sente pelos outros, nenhuma paixão é, nem pode ser, desinteressada; que a mais generosa amizade, mesmo quando sincera, é somente uma modificação do amor de si mesmo [*self-love*]” (HUME, 2004, p. 380)⁹⁵; e que, ainda que não o saibamos, “sempre estamos buscando nossa própria satisfação, mesmo quando parecemos profundamente envolvidos em planos para a liberdade e felicidade do gênero humano” (HUME, 2004, p. 380). De acordo com esse princípio apenas “parecemos compartilhar dos interesses dos demais e imaginamo-nos isentos de qualquer consideração egoísta; mas, na realidade, o patriota mais desprezado e o mais mesquinho usurário, o herói mais corajoso e o mais abjeto covarde têm, em todas suas ações,

⁹⁵ Cf. HUME, 1902, p. 296.

exatamente o mesmo interesse pela própria felicidade e bem-estar” (HUME, 2004, p. 380). A caracterização desses dois princípios constitutivos da hipótese egoísta, isto é, o argumento da dissimulação das intenções e da ausência de ações desinteressadas é representativo dos principais argumentos em torno da histórica discussão sobre a natureza do amor-próprio. Hume critica os defensores do “sistema egoísta da moral [*selfish system of morals*]” (HUME, 2004, p. 381)⁹⁶ em função da radicalidade falaciosa de seus argumentos, que além forçar a redução de todo o âmbito da multiplicidade das vivências humanas à noção de amor-próprio, eles também poderiam ser facilmente contestados pela experiência dos sentimentos verdadeiros de benevolência e pela consideração pela genuína virtude. Com isso Hume não quer absolutamente negar a existência do amor-próprio na natureza humana⁹⁷, e sim recusar “à teoria de que todo sentimento moral é explicado pelo princípio do amor de si mesmo” (HUME, 2004, p. 285), e admitir uma afeição de natureza mais pública, concedendo que os interesses da sociedade não nos são totalmente indiferentes.

Para além da relação com o amor direcionado a si mesmo Hume não problematiza especificamente o termo “egoísta” (*selfish*) tal como ocorreu em língua alemã com Wolff e Kant⁹⁸ em relação a expressão “egoísmo” (*Egoismus*). Deve-se observar que a recusa do protagonismo moral do amor-próprio (*self-love*), por parte de Hume, significa a recusa da hipótese egoísta enquanto elemento capaz de explicar de modo abrangente os motivos das ações humanas. No entanto, há de se destacar que se trata da recusa do amor-próprio e não, ainda, do egoísmo. A recusa do egoísmo enquanto conceito, portanto, a sua negação epistêmica e moral, se torna factual, documentável a partir de Kant, na medida em que ele se insere na discussão sobre a hipótese egoísta⁹⁹; tal intersecção se torna manifesta a partir da sua tentativa de

⁹⁶ Hume inclui entre os defensores da *selfish hypothesis* autores como Hobbes, Locke, Pufendorf, Mandeville e Helvétius.

⁹⁷ Hume (2004, p. 284) escreve: “O amor de si mesmo é um princípio tão poderoso na natureza humana, e o interesse de cada indivíduo está em geral tão ligado ao da comunidade que quase se pode desculpar os filósofos que imaginaram que toda a nossa preocupação pelo bem público poderia reduzir-se a uma preocupação pela nossa própria felicidade e preservação”.

⁹⁸ Wilson (2015, p. 377) defende que Kant tinha conhecimento e respondeu em dois níveis distintos ao debate filosófico moderno denominado por Hume como “hipótese egoísta”, que sustenta ser toda conduta humana motivada pelo amor-próprio (*self-love*). De acordo com o autor encontrar-se-ia versões influentes dessa hipótese nos escritos de Hobbes, Mandeville, os Jansenistas e La Rochefoucauld. Entre os seus críticos mais importantes estariam Joseph Butler, Shaftesbury, Hutcheson, Rousseau, Hume, Smith e o próprio Kant. Ao lado dos críticos da hipótese egoísta Kant argumenta a favor da realidade dos sentimentos simpáticos genuínos; depois, em outro nível, ele conclui que todos os filósofos discutiram sobre o objeto errado. Isso porque todos os críticos da hipótese egoísta haviam reivindicado uma moralidade comum, enquanto Kant pensa que tal reivindicação requereria estabelecer a possibilidade da liberdade humana. Em vez de discutir se somos capazes de responder às outras pessoas de maneira genuinamente compassiva ou simpática, dever-se-ia discutir se somos capazes de responder de maneira não mecânica às exigências da moralidade.

⁹⁹ Cf. WILSON, 2015, p. 377-402.

compreensão da totalidade das inclinações a partir do conceito egoísmo¹⁰⁰. Ora, a síntese das inclinações humanas no egoísmo não é apenas semelhante ao que outrora se fazia com o amor-próprio, mas também a própria síntese se torna factível mediante a transferência da herança valorativa de um termo para o outro. A convergência entre a noção de amor-próprio e a ideia de egoísmo se tornou gradativamente naturalizada na medida em que se deu o desenvolvimento da compreensão moderna da subjetividade autocentrada no ego. Eis a razão pela qual uma análise genealógica da noção de egoísmo deve ser complementada pelo estudo do amor-próprio. Somente após ter cumprido esse requisito é que se pode contemplar o aspecto paradoxal da moral ocidental desvelado por Nietzsche, cristalizado na exigência de um si-próprio (*Selbst*) despojado de si mesmo (*selbstlos*) e de um sujeito que, em seu cogitar e agir, deve esquecer-se de si mesmo, com a finalidade de beneficiar o próximo.

1.2.2 O amor de si (*Selbstliebe*) e o amor-próprio (*Eigenliebe*) nos escritos de Nietzsche

Na presente seção analisaremos as relações de proximidade e distanciamento entre as noções de amor de si (*Selbstliebe*) e amor-próprio (*Eigenliebe*), a fim de verificar a natureza da relação desses termos com o problema do egoísmo. O pressuposto sustentado aqui é que, assim como no caso do egoísmo, o termo amor-próprio (*Eigenliebe*) comporta pelo menos dois registros ou sentidos identificáveis, isto é, a acepção crítica e uma interpretação própria; o mesmo, no entanto, não se pode afirmar sobre os usos do termo *Selbstliebe*, conceito marginalmente analisado por Nietzsche. Tal como argumentamos anteriormente, as razões para o cotejamento das referidas noções podem ser derivadas das próprias considerações de Nietzsche sobre o domínio da moral gregária e o seu efeito sobre as disposições e “ações difamadas como egoístas” (A, 148). Além disso, com frequência seus textos parecem acentuar positivamente a natureza de determinados impulsos antagônicos ao domínio do instinto gregário, fazendo ver como prejudicial a regra do sacrifício do indivíduo em detrimento da comunidade. Poder-se-ia enxergar na “apologia” nietzschiana do egoísmo e do amor-próprio a valorização daquelas condições em que, momentaneamente, se suspende a preponderância da atração exercida pelo rebanho sobre o indivíduo. Isso corrobora o equívoco interpretativo segundo o qual Nietzsche defenderia as piores causas (a do amor-próprio e do egoísmo) com a finalidade de justificar seu individualismo.¹⁰¹ Parece-nos que o caráter próprio da discussão de

¹⁰⁰ Cf. KANT, 1989, p. 88-89. E também como argumentamos na primeira parte desse capítulo.

¹⁰¹ Posicionamento sustentado pelas primeiras pesquisas sobre Nietzsche a datar do início do século XX como FOUILLÉE, Alfred. *Nietzsche et L'immoralisme*. Paris: Félix Alcan Editeur, 1902.

Nietzsche sobre o egoísmo e o amor-próprio e, também, a sua dificuldade, está em não se enveredar pelo caminho da oposição absoluta, seja entre indivíduo e sociedade, indivíduo e cultura, amor-próprio e amor ao próximo ou ainda entre egoísmo e altruísmo. Há de se considerar que, quando flagradas em seus textos, as oposições possuem funções elucidativas e epistêmicas, isto é, intencionam fazer ver ao que se quer oculto, inconsciente ou insustentável nos sistemas de valores.

O termo *Selbstliebe* pode ser identificado nos escritos de Nietzsche no curto período entre os anos de 1875 e 1881, espaço de tempo em que foram simultaneamente utilizados os termos *Eigentliebe*, *Egoismus* e *Selbstsucht*. No primeiro registro, datado de modo impreciso entre a primavera e o verão de 1875, Nietzsche discorre sobre o seu empenho filosófico para com a produção do gênio (*Erzeugung des Genius*) e a subordinação desse projeto à noção de *Erziehung* (educação). Nesse contexto ele explica que a “Educação” se define como uma espécie de “amor para com o produzido” e, nesse sentido, ela seria “um excesso do amor para além do amor de si mesmo” (KSA 8, 5[22], p. 46). O ponto fundamental se encontra no fato de que aquilo a que o interesse de Nietzsche se direciona está para além (*über hinaus*) do *Selbstliebe*, isto é, a formação do gênio não consistiria somente no aperfeiçoamento do seu amor de si, mas em sua superação e transbordamento. O argumento indica que o amor de si não constitui um ponto de chegada e nem um ponto de partida; ele pode, isto sim, representar uma dificuldade a ser superada na formação do gênio. Nesse mesmo contexto, o filósofo compara a produção do gênio ao que é requisitado no âmbito da religião, com uma diferença, pois, na “religião é o ‘amor a um acima de nós’” que possui importância, enquanto que “na obra de arte essa imagem do amor para o além de nós mesmos tem [uma expressão] perfeita” (KSA 8, 5[22], p. 46). Poder-se-ia argumentar que a noção de *Selbstliebe* não é a questão central no referido fragmento, que a preocupação de Nietzsche é para com a formação do gênio, por conseguinte, o primeiro uso do termo “amor de si” não seria importante. Não obstante as objeções, chamamos a atenção para o acautelamento de Nietzsche em relação ao valor desse termo no âmbito dos seus primeiros projetos e também para a repetição dessa postura (com raras exceções), mediante quase a totalidade dos usos do termo *Selbstliebe*.

Se no primeiro uso do termo, Nietzsche parece não ter dispensado um tratamento direto, assinalando apenas o seu valor limitado, não se pode dizer o mesmo de seus registros posteriores. Como mostra o fragmento póstumo 9[1] do verão de 1875 e o fragmento 18[34] de setembro de 1876, Nietzsche desenvolve suas considerações sobre a natureza do *Selbstliebe*, associando-o, mais uma vez, às prerrogativas religiosas, em específico, àquelas do cristianismo que versam sobre a possibilidade de um puro amor de si (discussão muito presente na tradição

filosófica, como argumentamos na seção anterior). Em sua perspectiva, amar a si mesmo de modo purificado, teria sido “talvez [*vieleicht*] a atitude do fundador da religião cristã diante do mundo” (KSA 8, 18[34], p. 323; 9[1], p. 180). Mas essa modalidade de amor encerraria em si uma combinação difícil e rara entre amor (*Liebe als Trieb des Herzens*) e desprezo (*Verachtung als Urheil des Kopfes*). Também sob este aspecto, para Nietzsche, o Cristo foi o único cristão. Esta combinação seria rara porque “aquele que venera, não ama”; e “aquele que quisesse amar de modo puro, absolutamente não poderia venerar a coisa amada, mas desprezá-la”¹⁰². Nesse sentido, “aquele que pode *amar a si mesmo de modo puro* – portanto um amor de si completamente purificado – seria aquele que ao mesmo tempo despreza a si mesmo”; que “ame a si mesmo e ninguém além de si – porque pode conhecer apenas a si; que ama e despreze os outros como a si mesmo quando em condições, isto é, se precisa conhecê-los plenamente” (KSA 8, 9[1], p. 180). Do amor de si e do desprezo por si resultaria algo como “um amor de si por misericórdia de si [*Selbstliebe* aus Erbarmen mit sich]”, de modo que este seria “o cerne do cristianismo sem casca e sem mitologia” (KSA 8, 9[1], p. 180). Nietzsche argumenta que amar a si mesmo por compadecimento de si é a condição resultante do autoconhecimento (*Selbsterkenntnis*) e da autoconsideração (*Selbstbetrachtung*) internalizada, que faz o indivíduo tornar-se consciente da miséria e limitação de sua existência no mundo¹⁰³. A partir dessa perspectiva, mas também para concluí-la, Nietzsche afirma que “o amor e a paixão para consigo mesmo constitui o mais elevado meio de agravamento da vida, mas também o seu mais forte meio de alívio” (KSA 8, 18[34], p. 323). É importante destacar que em ambos os textos a motivação de Nietzsche é a obra de E. Dühring em que o termo *Selbstliebe* é tomado em um sentido específico, isto é, a rara possibilidade de um amor de si purificado (*gereinigter Selbstliebe*). Algumas dificuldades podem suceder dessas condições, por exemplo, do ponto de vista da filosofia de Nietzsche, a que núcleo de preocupação corresponderia ao interesse pela raridade e a hipótese da pureza do amor de si? Além do diálogo com Dühring e o engajamento de cunho artístico/cultural, por meio do qual se tornam pertinentes as reflexões sobre o gênio, parece não haver outros elementos a que se possa atribuir o tratamento da noção de *Selbstliebe*. Tendo isso por base, não parece correto afirmar que “a raridade” de um amor de si puro e,

¹⁰² Cf. KSA 8, 18[34], p. 323. Nesse fragmento de 1876 Nietzsche retoma e reformula as suas conclusões sobre o livro de E. Dühring (*Der Werth des Lebens* 1865). Ele escreve: „Es ist bekannt, dass Liebe und Verehrung nicht leicht in Bezug auf dieselbe Person mit einander empfunden werden können. Das Schwerste und Seltenste wäre aber dies, daß höchste Liebe und der niedrigste Grad der Achtung sich bei einander fänden; also Verachtung als Urtheil des Kopfes und Liebe als Trieb des Herzens“.

¹⁰³ A este propósito escreve Nietzsche: “Que, apesar de tudo, o ser humano prossiga amando a si mesmo, parece um milagre, e, geralmente, se acostuma a atribuir a um deus semelhante amor puro e inconcebível, mas é o homem mesmo quem resulta capaz de um amor assim, em uma espécie de graça que se concede, pois ele não pode deixar de se amar, já que seu amor não pode ser nunca algo da cabeça” (KSA 8, 18[34], p. 323).

talvez, a sua impossibilidade implique em uma ressalva da parte do filósofo para com o conceito em questão. Se avançarmos um pouco em direção às suas recorrências nos escritos de Nietzsche podemos constatar um deslocamento metodológico no que se refere a análise do conceito, mas sem que sua postura quanto ao seu valor se altere.

No quarto capítulo de *Humano, demasiado humano* ao tratar da “Alma dos artistas e escritores”, especificamente no aforismo 162, Nietzsche discorre, de um ponto de vista psicológico, sobre a relação entre *Selbstliebe*, *Eitelkeit* (vaidade) e o culto ao gênio. A hipótese é, como já prenuncia o título do texto, de que o culto ao gênio – postura que se fundamenta em uma má compreensão – teria a sua origem em “nossa vaidade” e em “nosso amor de si mesmo”, que condiciona a concepção do gênio “como algo distante de nós, como *miraculum*” (HHI, 162). Porque “pensamos bem de nós mesmos”, mas não esperamos ser capazes de feitos dignos de um Rafael ou de um Shakespeare, “persuadimo-nos de que a capacidade para isso é algo sobremaneira maravilhoso, um acaso muito raro ou, se temos ainda sentimento religioso, uma graça dos céus” (HHI, 162). O argumento do filósofo, no entanto, sustenta que uma superação das ilusões, ocasionadas pela vaidade e o amor de si mesmo, faria ver a atividade do gênio a partir de outra perspectiva, mais compreensível e menos miraculosa. Isso porque, por um lado, o seu “filosofar histórico” (HHI, 1) concebe a atividade do artista como algo inserido no tempo e, a sua “análise psicológica” (HHI, 37) a compreende como fruto da orientação de uma vontade resoluta, capaz de tudo utilizar como matéria-prima, que enxerga “em toda parte modelos e estímulos, que jamais se cansa de combinar os meios de que dispõem” (HHI, 162). Tendo em vista a compreensão ampla da produção artística, desenvolvida nesse contexto, pode-se deduzir a opinião de Nietzsche sobre o caráter tacanho da vaidade e do amor de si, que invés de conduzir ao conhecimento, leva ao culto do objeto de admiração. É importante notar que Nietzsche não critica necessariamente a vaidade (a sua análise não condena a inclinação em si mesma), mas o fato de que ela permita escapar de nós mesmos.

Uma análise mais detalhada sobre o *Selbstliebe* nos oferece o fragmento póstumo do verão de 1878. Nele Nietzsche analisa não apenas a clássica hipótese segundo a qual seria o amor de si o motivo a impelir todas as ações, mas também investiga as razões pelas quais o suposto conhecimento desse princípio pode causar prazer. A sua exclamação se encontra formulada do seguinte modo: “como é possível ter prazer diante da *trivialidade*, segundo a qual *o amor de si é o motivo de todas as nossas ações!*” (KSA 8, 30[187], p. 556). A questão de saber se o *Selbstliebe* pode ou não ser considerado o motivo de todas as ações é qualificada por Nietzsche, logo de início, como uma *Trivialität*. Uma trivialidade cujo conhecimento proporciona prazer (*Genuß*) que, por sua vez, motiva o filósofo para a investigação das

possibilidades da origem do referido prazer¹⁰⁴. Diante disso, Nietzsche arrola um conjunto de hipóteses acerca da origem das possibilidades desse prazer:

1) porque eu não sabia disso por um longo tempo (*metaphysische Periode*); 2) porque a tese pode com frequência ser experimentada e a nossa perspicácia estimulada, fazendo nos satisfeitos; 3) porque nos sentimos em comunidade com os mais experientes e mais sábios de todos os tempos: é uma linguagem dos honestos [*Ehrlichen*], mesmo entre os ruins [*Schlechten*]; 4) porque é a linguagem dos homens e não de adolescentes entusiastas (Schopenhauer encontrou-se com toda a sua filosofia juvenil no estrangeiro, especialmente a quarta parte de seu livro; 5) porque nos impele a compreender a vida à nossa própria maneira e rejeitar os falsos critérios; e isso motiva (KSA 8, 30[187], p. 556).

A partir da enumeração dessas razões por meio das quais se torna possível a satisfação com o conhecimento do suposto fundamento de “todas as ações”, Nietzsche deixa transparecer novamente sua posição diante da ideia do amor de si mesmo. Podemos notar que ele não se limita à qualificação do suposto conhecimento enquanto trivialidade ou vulgaridade (*sensus communis*). No fragmento supracitado, o elemento recorrente já oferece uma pista do que torna problemática a hipótese do amor de si enquanto fundamento, a saber, o próprio prazer ou a satisfação suscitados no observador. Se considerarmos que esse fragmento é contemporâneo às obras que inauguram o período intermediário da filosofia de Nietzsche, então poderemos constatar que um dos pontos recorrentes em sua reflexão, a propósito do conhecimento investigativo/científico, é que o prazer, a satisfação e a felicidade raramente não resultam do conhecimento rigoroso do objeto estudado.¹⁰⁵ Este deve causar o sentimento de desolação e tragicidade, pois ele reflete a própria condição do humano (efêmero, transitório) diante do mundo. Também as observações psicológicas produzem semelhantes efeitos¹⁰⁶, isto é, ao investigar a origem dos sentimentos morais tornam-se manifestos os mecanismos ocultos, que raramente se orientam por noções como conhecimento ou verdade – as ilusões, os erros e o autoengano se revelam fundamentais à vida¹⁰⁷; nesse sentido, a resposta para a pergunta: “o que se ama quando amamos a nós mesmos?”, possuiria como horizonte de possibilidade, muito mais algo semelhante ao próprio deleite e à conservação de uma condição, do que propriamente a verdade sobre os fatos.

¹⁰⁴ Embora a primeira sentença do fragmento tenha por referência o pronome alemão *man*, que torna a construção impessoal, o restante do texto não segue essa formalidade, e o emprego do pronome pessoal *ich* permite especular se Nietzsche está a refletir sobre si mesmo ou se se trata de uma reflexão impessoal.

¹⁰⁵ Cf. HHI, 7, 9;

¹⁰⁶ Cf. HHI, 35, 36, 37, 107.

¹⁰⁷ Cf. OLIVEIRA (2014) Nietzsche a filosofia da ilusão.

Esses elementos tornam compreensível o julgamento de Nietzsche sobre a hipótese do amor de si: ela seria uma trivialidade porque não se fundamenta em um conhecimento rigoroso das motivações das ações humanas. Não bastasse isso, insinua-se não apenas a problemática da redução das possibilidades de ação humana a um único princípio ou ao único afeto simpático que é o *Selbstliebe*, mas também a compreensão da disposição do amor de si como unidade. Nesse sentido, é crucial o que Nietzsche afirma em *Humano, demasiado humano*: “até o amor de si mesmo [*Selbstliebe*] tem por pressuposto a irreduzível dualidade [*Zweiheit*] (ou pluralidade [*Vielheit*]) em uma única pessoa” (HHII, OS, 75). Essa passagem, a única em obra publicada, pode ser tomada sob a perspectiva de um princípio orientador da escassa utilização do termo – pois se encontra diretamente vinculado ao termo *Selbstliebe* a compreensão do amante enquanto unidade satisfeita consigo mesma. Esta dinâmica difere da postura exigida pelo pensamento da afirmação da vida, pois aquilo que é afirmado, neste caso, seria a vida em sua integralidade trágica, exigindo mais do que simplesmente o contentamento oferecido pelo amor que se tem com o “mesmo” (*Selbst*) que se é. Apesar desses elementos problemáticos relativos ao amor de si, eles não refletem a perspectiva final do filósofo sobre o assunto. Esta poderá ser vislumbrada em outro fragmento póstumo da primavera-outono de 1881.

A última ocorrência do termo *Selbstliebe* deve ser analisada a partir de outra perspectiva, que não a exclusivamente psicológica, visto que o tema em questão é a paixão do conhecimento (*Leidenschaft der Erkenntnis*). Mais especificamente, a discussão de Nietzsche é orientada pela paixão pelo conhecimento na mesma medida em que se faz um novo experimento, a saber a tentativa do “desenvolvimento da indiferença [*Vermehrung der Gleichgültigkeit*]” (KSA 9, 11[10], p. 443), que consiste no esforço de abstrair, tanto quanto possível, das perspectivas limitadas do próprio ego sem, contudo, renunciar à ideia do conhecimento fundamentado em perspectivas pessoais. Por isso ele escreve que “a vontade de conhecer as coisas como elas são – apenas essa é a boa inclinação: não o olhar a partir de ou com outros olhos – isso seria apenas uma *mudança de lugar* do olhar egoísta!” (KSA 9, 11[10], p. 443). A mudança de lugar do olhar e o ver com outros olhos é compreendido como um exercício de distanciamento do estritamente pessoal, portanto, um caminho almejado pelo pensamento que se pretende experimentar nas fronteiras da indiferença. Diante da manifestação imperiosa dessa vontade de conhecer as coisas ao fundo, o filósofo parece querer evitar, ao mesmo tempo, a contraditória noção de impessoalidade e as distorções cognitivas ocasionadas por um sujeito cuja percepção é totalmente imediata e referenciada a partir de si mesmo e, portanto, percebe o mundo apenas

a partir de seu ângulo de observação¹⁰⁸. É no interior deste contexto, que o autor se opõe à suposta justeza do *Selbstliebe* para designar a tendência constitutiva que consiste em *medir tudo a partir de nós* – tendência a que Nietzsche nomeia ora por “grande loucura fundamental” (*großen Grundverrücktheit*) ora por “grande ilusão da humanidade” (*Menschen-Größenwahn*), da qual seria necessário curar-se (*heilen, kuriren*). A este “medir” sempre referenciado a nós mesmos não se poderia nomear por “amor de si mesmo”. Nietzsche argumenta que no medir perspectivo vige inclinações diversas e contrárias ao *Selbstliebe*; razão dele escrever que “o ódio a si mesmo [*Selbsthaß*] e todos os afetos estão continuamente em atividade com esses curtos saltos como se tudo *tendesse para nós*” (KSA 9, 11[10], p. 444). Portanto, não se deve atribuir ao amor de si o fato de que todos os acontecimentos pareçam desenrolar-se em relação conosco, mas sim ao característico funcionamento dos múltiplos afetos constitutivos do humano. Disso resulta a afirmação de Nietzsche, segundo a qual “o amor de si [*Selbstliebe*] é uma expressão falsa e muito estreita” (KSA 9, 11[10], p. 444), portanto, não é ao amor de si que se deve atribuir a tendência de “medir tudo a partir de nós”, mas aos afetos que em sua constante atuação produzem “a ilusão” de que tudo está para nós direcionado¹⁰⁹.

Neste fragmento de 1881, portanto, a considerar a orientação da paixão do conhecimento, mas também como ressalta Nietzsche a rara e “mais elevada paixão [*höchste Leidenschaft*]”, que é “a paixão pelo ‘verdadeiro’, apesar de todas as considerações pessoais, apesar de todo ‘agradável’ e desagradável” (KSA 9, 11[10], p. 444), despontam outros aspectos relevantes sobre a complexidade da natureza do egoísmo. Isso pode ser constatado no seguinte trecho: “o mais elevado egoísmo [*Selbstsucht*] possui seu contrário *não* no amor aos outros [*Liebe zum Andern*]!! Mas sim no ver neutro e objetivo!” (KSA 9, 11[10], p. 444). É importante compreender o significado dessa oposição porque nela, mais do que igualar o egoísmo à capacidade de referenciar ou medir tudo a partir de si mesmo, Nietzsche menciona um “mais elevado egoísmo [*höchste Selbsucht*]”, cujo contrário não se encontra na disposição supervalorizada pela moral cristã do “amor para com os outros”, mas em um ver imparcial no sentido proposto pelo pensamento da indiferença (*Gleichgültigkeit*). Isso torna o problema,

¹⁰⁸ Cf. D’IORIO, 2014.

¹⁰⁹ Nietzsche exemplifica essa tendência autorreferente e antevê uma solução experimental: “Andamos através de um beco e achamos que todos os olhares são para nós; e o que aconteceria se realmente um olhar e uma palavra nos fosse direcionado! – no que concerne a nós, nada além do que aconteceria se o olhar ou a palavra fosse direcionado a um segundo – nós deveríamos, o tanto quanto possível, ser pessoalmente indiferentes! O desenvolvimento da indiferença! E para *exercitar* isso, ver com *outros* olhos: o exercício destituído de relações humanas, portanto, um ver *objetivo*! E com isso curar a grande loucura da humanidade! De onde vem ela? Do *medo*: toda força espiritual deveria sempre recuar diante do ver pessoal. Isso já é um padecimento animal.” (KSA 9, 11[10], p. 444)

primeiro, de cunho “epistemológico” e não necessariamente ético. Nesse sentido, a indiferença, em sua radicalidade, está para o egoísmo (*Selbstsucht*) assim como amor de si (*Selbstliebe*), em sua referencialidade, deveria estar para o ódio de si (*Selbsthaß*). Isso torna o amor para com os outros, conseqüentemente, ou em uma extensão do amor de si ou em um elemento fora da equação, isto é, um conceito que não se encontra em oposição com o egoísmo, tal como sustentou a tradição. No texto de Nietzsche, o deslocamento opositivo desempenha diversas funções, mas no caso do *Selbstliebe*, parece provocar o esgotamento de sua potencialidade problemática, e, essa perspectiva pode ser reforçada a partir da constatação do desaparecimento desse termo na obra do filósofo. O abandono do termo *Selbstliebe*, por parte de Nietzsche, não significa, por seu turno, a renúncia do problema do amor destinado a si mesmo, ou àquilo que é próprio, característico do vivente. Nesse sentido, uma análise das ocorrências do termo *Eigentliche* se apresenta como particularmente esclarecedora.

O termo *Eigentliche* (composto a partir do adjetivo substantivado *Eigen* e o substantivo *Liebe*) pode ser traduzido por amor-próprio, uma vez que *Eigen* quer dizer aquilo que é próprio, particular, pessoal, singular, tanto no sentido de uma *Eigenschaft* (característica, atributo) quanto de uma *Eigentum* (propriedade). Portanto, nomeia-se como amor-próprio a inclinação afetuosa, destinada àquilo que nos é próprio e característico. Embora Nietzsche tenha se utilizado poucas vezes dessa terminologia (em apenas cinco unidades textuais ao longo de toda obra publicada e póstuma), e, em um primeiro momento, ele a tome em um sentido ordinário, uma análise dessas ocorrências, indicam que ele conduz as reflexões sobre o *Eigentliche* para além de sua significação tradicional, de modo a propor, como pretendemos indicar, um ensinamento para o amor a si próprio.

As duas primeiras vezes em que Nietzsche se utiliza do termo *Eigentliche* em seus escritos, ele o faz em proximidade temática com Schopenhauer. No entanto, o núcleo de sua reflexão se distancia no sentido valorativo, ao especular sobre certa positividade desse conceito, reduzindo o argumento à inversão do juízo negativo enfatizado pelo filósofo de Frankfurt. Este, havia argumentado que “todo amor que não é compaixão é amor-próprio”, compreendendo, portanto, o “amor-próprio” em proximidade com o “*ερωσ [eros]*” grego. Razão pela qual Schopenhauer defende que pouco há de proveitoso no amor-próprio, sobretudo do ponto de vista de uma fundamentação da moral¹¹⁰. A alternativa moralmente válida se encontraria, todavia, no amor compassivo, uma vez que ele afirma: “compaixão é *αγάπη [ágape]*” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 478), isto é, sua natureza é caritativa e teria o bem do outro como

¹¹⁰ Cf. SCHOPENHAUER, 2005, p. 468.

base. No texto inédito, “Sobre o *Pathos* da verdade”, que compõe a coletânea intitulada como “*Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Bücher*”, podemos constatar, antes de tudo, um experimento com o elemento potencialmente perspectivo presente no *Eigenliebe*, cuja presença poderia, tal como sugere Nietzsche, ser desculpada nas atitudes dos grandes homens. No referido texto, o filósofo toma a tese de Schopenhauer, desenvolvida nos *Aforismos para Sabedoria de vida*, como ponto de partida para a reflexão sobre o *pathos* da verdade, mediante o seguinte questionamento¹¹¹: “Será que a glória [*der Ruhm*] realmente não passa do bocado mais saboroso de nosso amor-próprio [*Eigenliebe*]? – Ela está ligada aos homens mais raros e também aos momentos mais raros de tais homens, como ambição”, (CV1/CP1, KSA 1.755). O raciocínio prossegue no intuito de vincular à origem da glória dos grandes homens ao *pathos* da verdade, isto é, aquilo que os impulsionaria, seria algo mais nobre do que o interesse efêmero pela fama e reconhecimento de seus esforços pelos contemporâneos; este *pathos* da verdade os conduziria para além dos limites do amor-próprio. Acrescenta-se ainda que a glória dos grandes homens (Nietzsche toma exemplo o filósofo Heráclito, que teria menosprezado a glória por entendê-la como insignificante: “a glória no meio dos mortais que passam sem cessar!”) difere daquela dos cantores e poetas, assim como dos homens tomados por sábios; estes “podem degustar o bocado mais saboroso de seu amor-próprio”, o qual, em todo caso, seria “uma refeição demasiada vulgar” para os espírito elevados, pois “seu amor-próprio é o amor pela verdade” (CV1/CP1, KSA 1.759) e, portanto, não pela glória em si mesma.

Nietzsche repete a mesma expressão, assim como demonstra o seu desacordo com a opinião de Schopenhauer na segunda *Consideração Intempestiva*, ao argumentar que haveria uma forma de “mais transfigurada de glória”, que diz respeito aos grandes homens, a qual seria “algo mais do que a parte mais saborosa de seu amor próprio, tal como Schopenhauer a denominou”; ela (a glória) “é a crença no companheirismo e na continuidade do que do que há de grandioso em todos os tempos, ela é um protesto contra a mudança das gerações e a perecibilidade” (HL/Co. Ext. II, § 2, KSA 1.260). Em suma, a fama e a glória alcançada são compreendidas como um esforço do homem contra o tempo e a transitoriedade da existência em direção à única eternidade possível. Diante dessas duas primeiras ocorrências do termo amor-próprio se-nos-impõe a necessidade de reconhecer que Nietzsche não colocou

¹¹¹ Nietzsche se refere a seguinte ideia desenvolvida por Schopenhauer: “Em sentido eudemonológico, portanto, a glória nada mais é senão o pedaço mais raro e saboroso para o nosso orgulho e a nossa vaidade. Estes, todavia, existem em excesso na maioria dos homens, embora eles os dissimulem; talvez até de modo mais forte naqueles que, de alguma maneira, estão aptos a adquirir glória e, portanto, têm muitas vezes de portar em si mesmos, por muito tempo, a consciência incerta de seu valor proeminente, antes que chegue a oportunidade de comprová-lo e então experimentar o reconhecimento. Até lá, têm o sentimento de sofrer uma injustiça secreta” (SCHOPENHAUER, 2002, p. 128).

diretamente em questão o conceito *Eigenliebe*, mas antes questiona a noção de glória em um claro contraste com Schopenhauer. O que se poderia observar, ainda que provisoriamente, é a repetida recusa em conceber o amor-próprio como um motivo a partir do qual se orienta a inspiração dos grandes homens e, conseqüentemente, para os seus feitos memoráveis. Doravante, tal como poderemos observar, as ocorrências do termo “amor-próprio” nos escritos de Nietzsche não mais se relacionam com a temática da glória (*der Ruhm*), assim como não mais será perceptível a interlocução com Schopenhauer.

São apenas duas as ocorrências textuais do termo em questão que podem ser encontradas entre os fragmentos póstumos e eles também podem ser analisados seguindo a ordem cronológica. No póstumo do outono de 1880 (6[161]) deparamo-nos com uma anotação de Nietzsche, em referência a uma provável leitura, a que os editores dos *Nachgelassene* atribuem ao escritor E. Littré¹¹², na qual se pode ler: “Nosso amor pelo ideal é o último estágio do impulso para a nutrição (da mesma forma o amor-próprio, amor à propriedade, a necessidade de poder como meios para a vida e a saúde) L<ittré>” (KSA 9, 6[161], p.237). Diferente de outras passagens, em que aparecem o nome de Littré, aqui Nietzsche não expressa qualquer desaprovação (ou aprovação) ao conteúdo destacado, apenas anota a ideia. Algumas dificuldades são suscitadas para uma interpretação dessa passagem, porque não é evidente se a anotação diz respeito a uma expressão do autor francês ou uma reflexão de Nietzsche com o fito de ampliar experimentalmente a tese (como é plausível), segundo a qual um impulso como o amor poderia ser o desenvolvimento de um outro impulso, mais primitivo e elementar, como o da nutrição. Não seria improvável, por tanto, se tomarmos como possibilidade esta última hipótese, que a contribuição encontrada entre parênteses na anotação seria a apropriação de Nietzsche, da ideia inicial de Littré, interpretando em seu próprio sentido, isto é, no intuito de dizer que também o amor-próprio (*Eigenliebe*), compreendido aqui, redundantemente, enquanto “um amor às próprias propriedades” (*Eigentumsliebe*), assim como a necessidade de poder (*Bedürfnis der Macht*) (ou desejo pelo poder), nada mais seriam do que meios (aquilo que serve para algum fim) para a vida e a saúde. Tal esboço, poderia ser corroborado, se Nietzsche

¹¹² Com exceção desta atribuição, Nietzsche se refere diretamente a E. Littré, entre apontamentos e cartas, pelo menos 4 vezes. Na biblioteca de Nietzsche se encontra apenas um volume de *La Science au point de vue philosophique*, versão de 1876, com marcações de leitura em várias páginas, o que poderia atestar um efetivo contato com a obra de E. Littré (Cf. CAMPIONI, 2003, p. 366). Invariavelmente, Nietzsche demonstra o seu desagrado pessoal contra as teses do autor francês relativas aos impulsos de conservação (*Selbsterhaltungstrieb*), ao desenvolvimento do impulso sexual (*Die Entwicklung des Geschlechtstriebes*) e ao impulso para a alimentação (*Ernährungstriebe*). Em uma dessas menções o nome de Littré aparece vinculado ao nome de Spencer e ambos são criticados por Nietzsche por interpretarem erroneamente o desenvolvimento dos impulsos humanos com base em uma falsa compreensão de finalidade (por exemplo, a conservação da espécie), fazendo desse modo nada mais do que uma “mitologia”, tal assevera Nietzsche (Cf. KSA 9, 6[145], p.234).

retomasse a ideia central em seus escritos seguintes, mas este não é caso. Não encontramos, em seus escritos, qualquer associação significativa entre os elementos mencionados na anotação acima que possam corroborar uma compreensão do amor-próprio, vinculado à imagética da nutrição e da necessidade de poder. No fragmento de outono 1883, entre as anotações preparatórias para o *Zaratustra*, podemos constatar outra menção ao termo *Eigenliebe*, mas desta vez em associação com a noção de coragem e sentimento de honra. Nesse contexto, Nietzsche não se detém em uma explanação, apenas anota a ideia de que “*Coragem por amor-próprio e sentimento de honra não deve ser confundida com coragem orgânica: uma coerção com qual muita capacidade própria é perdida*” (KSA 10, 15[36], p. 488). Mais uma vez o amor-próprio é considerado apenas do ponto de vista de uma relação e não a partir de si mesmo, no entanto, é interessante notar que o termo ocupa uma função semelhantes às relações anteriormente estabelecidas, ou seja, enquanto possibilidade originária de outros fenômenos, ainda mais enobrecedores do que aquelas condições que os propiciaram.

A última ocorrência do termo *Eigenliebe* nos escritos de Nietzsche se dá na terceira parte do *Zaratustra*, no discurso *Do espírito de gravidade*¹¹³ e seus desdobramentos necessitam de uma análise mais cuidadosa. O discurso encontra-se dividido em duas partes e, inicialmente, Zaratustra argumenta que, dado as características de seu ser (gosto, tato, palato e movimento que se assemelha aos sentidos de uma ave¹¹⁴), uma necessidade a ele se impõe, qual seja, “que eu seja inimigo do espírito de gravidade”. O espírito de gravidade (*Vom Geist der Schwere*) é compreendido nesse discurso como o responsável pelo domínio de uma perspectiva sobre o

¹¹³ Os tradutores de *Assim falou Zaratustra* não são unívocos ao traduzir *Vom Geist der Schwere*, por “Do Espírito de Gravidade” – o fazem Mario da Silva e Paulo César de Souza. No entanto, há uma alternativa interessante explorada (mas não justificada) por Mario Ferreira dos Santos, que opta por verter o discurso por “Do espírito de pesadume”. O termo “Schwere” comporta tanto “pesadume” quanto “gravidade”. Pesadume, segundo Dicionário Houaiss da língua Portuguesa, quer dizer aquilo que tem peso, mas que indica a disposição negativa da má vontade e sentimento de tristeza ou desgosto. “Gravidade” por seu turno, indica a qualidade daquilo que tem peso, mas também a possibilidade de consequências nefastas de algo, portanto, a sua seriedade (nesse mesmo sentido, gravidade possui como sinônimos “circunspeção, austeridade, compostura”). Igualmente importante, contudo, é o significado do termo “gravidade” no âmbito da física, que indica a força de atração mútua entre os corpos, originada pela gravitação; no caso da terra a gravidade indica a força que ele exerce sobre um corpo material colocado sobre sua superfície, em seu interior ou em sua vizinhança. Devemos observar que, enquanto à ideia de “pesadume” diz respeito a, no máximo, duas acepções, a dimensão do peso e a disposição psicológica (ou do humor), o termo “gravidade”, além suportar essas duas opções, ela comporta também a dimensão da relação das forças de atração entre os corpos. Essa ambiguidade própria (basta lembrar que *Schwere* compõe *Schwerkraft*, isto é, a noção de força de gravidade), faz com o termo oscile tanto entre o âmbito das ações humanas e suas consequências, quanto entre o mundo dos corpos físicos. Portanto, a razão pela qual também optamos por “Espírito de Gravidade”, é que ao tratar do *Geist der Schwere* parece ter diante de si a ambiguidade relativa ao peso e a força que fazem com que todos os seres se prendam ao destino da terra.

¹¹⁴ Nietzsche articula nesse discurso contra o “Geist der Schwere” algumas características que configuram o espírito da leveza, cuja imagem é a do pássaro, a capacidade do voo livre, (“Quem, um dia, ensinar o homem voar, terá deslocado todos os marcos de fronteiras; as próprias fronteiras terão ido pelos ares para ele, que batizará de novo a terra – como ‘a leve’”), os hábitos alimentares (“Meu estômago – será um estômago de águia?”), a perspectiva das alturas, que se apresentam como metáfora para o espírito da leveza.

valor da vida humana da terra, isto é, a compreensão de que vida e terra são pesadas para se suportar. É importante para o argumento de Zaratustra a construção dos elementos opostos, relacionados à metáfora da leveza do pássaro e sua capacidade do voo, assim como “o saber voar” e, por lado, o não saber voar, significando a incapacidade para a leveza. Não saber voar implica em um condicionamento da capacidade de nomear como pesado aquilo que se coloca em relação. O verbo empregado no discurso é *nomear* (*Schwer heisst ihm Erde und Leben*), isso significa que, esse “denominar” já contém um “avaliar”, ou seja, avalia-se, nomeia-se como pesado terra e vida. Não obstante, “assim o quer o espírito de gravidade” (*so will es der Geist der Schwere*), pois em seu íntimo ele sabe-se pesado e nomeia tudo a partir dessa referência, tomando como parâmetro a si próprio.

O horizonte tradicionalmente razoável de superação dessa condição, isto é, a possibilidade de que espírito de gravidade, ao avaliar não repita a própria condição, seria mediante a negação de si mesmo. No entanto, o ensinamento de Zaratustra para a leveza articula-se no sentido oposto ao da negação de si. É o que se pode constatar em seu discurso: “*Wer aber leicht werden will und ein Vogel, der muss sich selber lieben: - also lehre ich* (Mas, quem deseja tornar-se leve e pássaro, precisa amar-se a si mesmo: - assim eu ensino). Eis o desdobramento do ensinamento de Zaratustra: “*sich selber lieben*” (amar-se a si mesmo). Devemos notar com que finalidade essa ideia do amor a si mesmo é articulado. Amar a si mesmo é compreendido aqui como antídoto contra o espírito de gravidade, capaz, portanto, de tornar a vida leve. O amor de si mesmo, desponta para Zaratustra como algo a ser ensinado – conquanto não amariam todos os seres a si mesmos por natureza, como apregoara a tradição? Por que razão, quer o espírito de gravidade, que vida e terra sejam um peso? O que significa, afinal, espírito de gravidade? Esta concepção da terra e da vida enquanto “*Schwere*” justificaria a necessidade de fugir da terra e da vida, ansiar por um além. Não obstante, é comum aos que anseiam pelo além, o desprezo de si mesmo até o ódio (recorde-se a crítica de Pascal ao amor-próprio). O espírito de gravidade despreza a terra e a vida, e, delas querem se livrar, na medida em que, asceticamente buscam as benesses de um além (terra prometida e vida eterna).

Nietzsche faz com que Zaratustra contraste em um mesmo contexto, pela primeira vez, a sua posição (opinião) contra a tradição do autodesprezo, operando uma diferenciação bastante particular, a partir do próprio conceito de amor-próprio (*Eigenliebe*). Esta diferenciação torna-se evidente, à medida em que Zaratustra afirma a necessidade do amor a si próprio (enquanto ensinamento); conquanto acrescente uma exceção: ainda que, o amor de si mesmo seja necessário, ele “não” o deve ser, “decerto, como o amor dos seres enfermos e alquebrados: porque, nesses, cheira mal até o amor-próprio [*Eigenliebe*]”. Ele ainda acrescenta: “Deve o

homem aprender a amar a si mesmo – assim eu ensino como um amor são e saudável: para resistir no interior de si mesmo e não vaguar por aí”. A diferença, no interior da noção de “*Eigenliebe*”, depende de uma hierarquização entre, o amor dos enfermos e dos saudáveis. A mesma estratégia é utilizada com relação ao termo *Egoismus*, no discurso “Dos três males”, imediatamente anterior ao discurso tratado aqui. A reflexão que se segue, possibilita questionar se, a decisão acerca do valor, deve sempre levar em consideração as condições de elaboração do próprio juízo e, de igual modo, o próprio juízo sobre o valor do objeto/conceito em questão. Para Zaratustra, o amor-próprio é responsável por tornar a existência leve, transformando em leveza terra e vida. A base para o cultivo desse tipo específico de amor-próprio e leveza está vinculado, intimamente, a certo tipo vital de indivíduo. Zaratustra expressar seu ensinamento (de modo até imperativo) segundo o qual “o homem deve aprender a amar a si mesmo”, e justifica: “o amor de si mesmo saudável” é necessário “para resistir/permanecer no interior ou junto a si e não vaguar por aí”. Isso significa que o amor-próprio é compreendido como possibilidade para a permanência, resistência junto a si (interiormente) em oposição ao um fora – mas o que significa “permanecer junto a si”?

O amor-próprio, deveria ensejar uma relação íntima consigo mesmo, cujo efeito deve ser o de conduzir a si; processo, mediante ao qual, se dá o próprio descobrimento. Nesse ponto, outra questão se insinua a partir do contraste entre atenção destinada a si mesmo e a noção cristã de “próximo”. O termo *Umherschweifen* (literalmente divagar em torno de), cujo oposto seria o permanecer junto a si, oferece a Zaratustra uma imagem, a partir da qual, ele pode significar um antagonismo para o amor-próprio. Essa ideia pode ser corroborada quando Zaratustra afirma que “batizaram ‘amor ao próximo (*Nächstenliebe*) esse vaguar em torno de: com tal palavras foi que, até agora, melhor se mentiu e fingiu, especialmente da parte daqueles que eram um peso para todos”. *Umherschweifen* e *Nächstenliebe* configuram um cenário ou disposição contra a qual se erige o ensinamento de Zaratustra, ou seja, amor-próprio contra o amor ao próximo. O ensinamento do amor de si funcionaria como espécie de etiqueta para “não mais mentir e fugir de si” como fizeram aqueles, condicionados pelo espírito de gravidade, que na impossibilidade de amar a si mesmo, fogem para um fora de si.

Zaratustra passa à reflexão sobre a natureza de seu ensinamento (uma exigência de sua própria natureza). O seu ensinamento, se expressa formalmente em uma espécie de mandamento (semelhante àquele mandamento do amor ao próximo – ao qual nos referimos anteriormente), a saber, o ensinamento do amor-próprio. Em verdade, tal ensinamento exigem como resposta o aprendizado do amor por si mesmo, mas que se estende também sobre o futuro do homem, ligando-o ao futuro da terra. Aprender a amar-se a si mesmo é a essência do

mandamento de Zaratustra contra o espírito de gravidade, mas cuja aprendizagem (e este constitui um ponto novo – a necessidade de aprender a amar-se) é árdua, pois, se trataria da arte, “de todas as artes”, que é a mais sutil, a mais astuciosa, a última e a mais paciente”, afirma o profeta. Ora, duas questões se apresentam como importantes: primeiro, por que razão, aprender as sutilezas do amor-próprio seria uma arte; e, depois, por que o aprendizado desta arte se impõe como a mais importante e necessária? O termo utilizado por Zaratustra é de fato *Kunst*, isso significa que a compreensão do amor-próprio enquanto arte se fundamenta na ideia de um aprendizado, lento e gradativo – razão pela qual ele diz: “eis o que eu ensino”.

A segunda questão diz respeito à importância do domínio desta arte do amor-próprio. Zaratustra justifica essa necessidade com a seguinte expressão: “para possuidor, com efeito, toda a sua posse acha-se bem escondida”. Isso pode significar, para recuperar uma expressão aproximada do próprio Nietzsche (KSA 9, 6[161], p. 237), que aprender a amar-se a si mesmo é o mesmo que aprender a amar as nossas propriedades (*Eigenthum*) do caráter. Não obstante, o tácito consenso a este respeito, de que amar a si mesmo pressupõe a descoberta de elementos, em nossa alma (modo de ser), que despertam admiração apaixonada por outra parte de nós mesmos; Zaratustra faz convergir para um mesmo âmbito *Eigenliebe* (amor-próprio, amor ao que é próprio), *Eigener* (possuidor, proprietário, dono) e *Eigene* (propriedade, posse). Tornando evidente, desse modo a significação essencial do amor-próprio, isto é, enquanto amor àquelas características dispostas e reconhecidas em si mesmo, para as quais e, diante das quais, se desperta o amor, disposição autorreferente e egoísta para consigo. Amor-próprio significa, portanto, amor às propriedades constituintes do próprio ser, cujo conhecimento, não é, em todo caso, evidente; ele pressupõe uma aprendizagem e uma descoberta. Nesse sentido, o conhecimento/descoberta das próprias propriedades corresponde à busca pelo Si-próprio, desenrolando-se a partir de sucessivas vivências, tornando-se apenas tardiamente perceptíveis e só tardiamente tornando-se evidente aquilo que é próprio ao indivíduo. Ora, justamente por encontrar-se ocultar aquilo que nos é próprio (ser desconhecido para si próprio é um pressuposto), para o qual deve se inclinar o nosso amor, é que homem deveria se ocupar com esta busca, o quanto antes, para evitar proceder como o espírito de gravidade. Nesse caso, o pressuposto é de que “de todos os tesouros ocultos, o último que se procura e desenterra é o tesouro próprio”. Zaratustra parece buscar uma inversão ao assumir que o tesouro próprio não deve ser o último a ser buscado e descoberto; descobrir aquilo que é próprio por último, significa descortinar por último a possibilidade de amar a si mesmo. Assim, amar a si mesmo pressupõe um descobrir e, esse processo de descobrimento de si, torna-se a mais difícil das tarefas, precedida em dificuldade, apenas pela descoberta do “homem”, razão pela qual diz Zaratustra:

“o homem é difícil de descobrir, e, [o] mais difícil de tudo, [é] descobrir-se ele a si mesmo”. Diante dos elementos analisados é importante destacar as duas consequências decorrentes desse ensinamento para o pensamento de Nietzsche: o primeiro, a constatação da ausência de um valor natural, inerente ao amor-próprio; e, depois (em consequência da indeterminação introduzida no conceito) o desenvolvimento de uma interpretação própria, coerente com a utilização do critério do corpo saudável como expressão do valor.

Ao analisar as ocorrências das noções de amor de si (*Selbstliebe*) e amor-próprio (*Eigenliebe*) nos escritos de Nietzsche é possível afirmar que de fato ele não corrobora uma distinção categórica entre esses dois termos (assim como não há indícios para se estabelecer relação direta entre esses conceitos), tal como é possível constatar a partir da nossa incursão nos sistemas morais modernos. Das raras vezes em que Nietzsche emprega os termos em questão, em pelo menos um dos casos (KSA 8 30[187], p. 556), ele demonstra conhecer as contradições relativas às disputas em torno do amor-próprio (e do amor de si) e parece particularmente não se interessar em polemizar com a tradição, a partir desses termos (a exceção pode ser constatada conceitualmente apenas quando Nietzsche permite Zarathustra discursar). A situação se modifica radicalmente, no entanto, quando se investiga o lastro de problematizações associadas aos termos *Egoismus* e *Selbstsucht*, pois dizem respeito aos aspectos centrais das discussões sobre o amor-próprio (observe-se o problema do interesse e as questões sobre os motivos das ações).

O abandono do *Selbstliebe* e a tardia problematização do *Eigenliebe* por Nietzsche pode ser justificada na medida em que se reconhece o *Egoismus* como o herdeiro polêmico do amor-próprio (e não propriamente os termos *Selbstliebe* e *Eigenliebe*). Como evidenciado pela primeira parte de nossa pesquisa, o termo *Egoismus* tornou-se de fato um termo recorrente no ambiente científico do século XIX, mas será que as razões para a massiva problematização nietzschiana do *Egoismus* em detrimento do problema do amor-próprio devem ser buscadas apenas fato de que o egoísmo era um termo da moda? Arriscaremos a hipótese de que a justificativa para a preferência de Nietzsche não se limita à recorrência desse termo, nos âmbitos científicos, mas está vinculada ao seu potencial interpretativo e, mais especificamente, a sua capacidade de colocar em cena o caráter referencial dos afetos individuais. Nietzsche oferece uma pista suficientemente importante para que se compreenda o seu pouco interesse pelo tema *Selbstliebe*, por exemplo, ao afirmar em 1881 que se trata de “uma expressão falsa e muito estreita” (KSA 9, 11[10], p. 443), para indicar a tendência de *medir tudo a partir de nós*. A falsidade e a estreiteza dessa expressão, quer seja para descrever a referida tendência, quer seja para designar o fundamento/motivo das ações, deve-se ao fato das ações humanas serem

motivadas por uma pluralidade de forças e não por um único impulso. O que afirma Nietzsche, também poder ser interpretado como a limitação das possibilidades do próprio conceito diante do pensamento que contempla a multiplicidades dos afetos como um fundamento. Embora os moralistas, tenham criticado a disposição autocentrada, do amante diante de si mesmo, nomeando tal disposição por *Selbstliebe* ou *Eigenliebe*, o potencial problemático desses termos não se compara àquilo que é suscitado pelo *Egoismus* no século XIX, sobretudo se observarmos a centralidade do *Ego* e do problema da subjetividade em vários âmbitos da filosofia. Tendo em vista o que já analisamos aqui, poder-se-ia dizer, que Nietzsche compreendeu e tenha se aproveitado dessa potencialidade do egoísmo para alavancar suas discussões no campo da moral. Em nossa interpretação, esses elementos são mais do que suficientes para compreender as razões da preferência de Nietzsche pelos termos *Egoismus* e *Selbstsucht* em detrimento do *Selbstliebe* e *Eigenliebe*, embora se deva reconhecer que o problema da referencialidade dos afetos é princípio que historicamente une esses conceitos. Para concluir a análise da relação entre amor-próprio e egoísmo, nos dedicaremos, na próxima seção, ao estudo da questão referencialidade dos afetos ou, mais precisamente, da recusa moral da referencialidade dos afetos e sua relação com o problema do egoísmo.

1.2.3 Egoísmo e autorreferência

O ponto que vincula a tradição crítica do amor-próprio aos críticos do egoísmo pode ser chamado de tentativa de negação da referencialidade dos afetos e, por consequência, a tentativa de negação da autorreferência mediada dos juízos morais sobre si mesmo e sobre os outros. Por negação da referencialidade dos afetos designamos a tendência do pensamento moral ocidental em rejeitar as próprias condições de elaboração dos juízos de valor, buscando seu critério último em elementos que recusam o aspecto individual ou referencial (fundamento da ideia de impessoalidade, desinteresse e abnegação) em favor de orientações supostamente mais elevadas, portanto, a um fora (*außer*), a um outro (como o supremo bem ou o bem comum). A análise da problemática do amor-próprio indicou, em mais de uma ocasião, uma espécie de *modus operandi* do pensamento moral, na medida em que evidencia a recorrente exigência da abnegação (*Selbstlosigkeit*). A negação da referencialidade dos afetos, portanto, nada mais é do que este processo de abstração de si próprio exigido pela moral, que pode ser constatado tanto nas críticas contra a noção de amor-próprio quanto contra a ideia do egoísmo.

Nesse sentido, é oportuno recordar Stegmaier (2013, p. 317), que ao refletir sobre a convencionalização do pensar e do agir, afirma que as linguagens (tal como Nietzsche as

compreende) já sempre encerram em si morais e, em sendo assim, elas convencionalizam o pensar e o agir a partir do fundamento, de modo que “o fundamento de todo pensar não são leis lógicas, mas plausibilidades morais” (STEGMAIER, 2013, p. 317). Dado o pressuposto da plausibilidade moral como fundamento do pensar, a filosofia de Nietzsche logrou identificar “a medula da moral cristã-europeia”, que se estrutura no “paradoxo de um si-próprio (*Selbst*) desprovido de si mesmo (*selbstlos*), de um sujeito que, em seu pensar e agir, deve fazer abstração justamente de si próprio” (STEGMAIER, 2013, p. 317). Nesse sentido estamos de acordo com Stegmaier, quando este afirma que Nietzsche, ao desvelar o paradoxo da moral ocidental, centrado no ideal de abnegação e de esvaziamento do si-próprio, “contrapõe provocativamente ao si-próprio desprovido de si mesmo, o si-próprio ‘egoísta’, que por natureza sempre cuida primeiramente de si próprio” (STEGMAIER, 2013, p. 318). É importante assinalar que a afirmação do intérprete indica não apenas a função crítica das contraposições de Nietzsche relativas ao egoísmo, mas também aponta para os pressupostos epistêmicos da estratégia de Nietzsche. Isso significa dizer que a contraposição não é gratuita ou orientada apenas pela satisfação em contradizer e polemizar; ela pretende fazer ver, nesse sentido, que toda contraposição encontra-se orientada por uma epistemologia, instrumentalizada e articulada para seduzir para o desvelamento de alguma verdade, algum fato. No caso em questão, é importante acompanhar os efeitos da oposição de Nietzsche aos sistemas morais hegemônicos, pois, por meio dela nos é dado a compreender as sutilezas do domínio e do alcance da moral.

As diversas considerações críticas sobre a natureza do amor-próprio, expostas na primeira parte desta seção, se analisadas desde uma perspectiva genealógica evidenciam a preocupação dos filósofos em moderar racionalmente a tendência presente no amor-próprio, que permite aos indivíduos tomarem a si mesmo como medida ou referência. A tendência para tomar a si mesmo como critério para o amor é, como vimos, desde a perspectiva platônica, passando pelos clássicos pensadores/teólogos cristãos como Agostinho e Aquino (também no início da modernidade com Pascal), um mal maior do que outros porque o elemento individual desponta de forma excessiva, provocando um ofuscamento na ordem dos bens compreendida como a verdadeira. O procedimento recorrente era de que essa ordem dos bens, invariavelmente deveria ser buscada não apenas fora das inclinações individuais, mas às expensas delas. Mesmo os pensadores que relutaram em compreender o amor-próprio como uma inclinação exclusivamente negativa e reprovável viram-se coagidos em enfatizar o seu aspecto útil tanto para o indivíduo quanto para a comunidade. Nesse sentido, portanto, quando não redefinem a orientação autocentrada do amor-próprio, ao conceber para ele uma origem divina (à maneira

dos cristãos) ou natural (como os estoicos e os filósofos modernos), inventa-se uma finalidade moral ou política ao enfatizar a sua utilidade social (como em Helvétius e Mandeville). Em todos os casos manifesta-se a crença na possibilidade de deslocamento do centro referencial do afeto que é o amor-próprio, mediante a ideia de abnegação, que se impõe enquanto exigência paradoxal de um amor a si próprio tornado impessoal, mediado por uma referência alheia ao próprio; a mesma exigência paradoxal encontra-se presente na exigência de ações altruístas, ou seja, o agir desinteressadamente em consideração pelo outro às custas do interesse próprio.

Nietzsche foi um crítico severo dessa exigência de abnegação, mediante a qual os indivíduos são compelidos à dissimulação dos impulsos e das necessidades internas e, na medida em que precisam agir de modo não egoísta, são estimulados a ocultar a autorreferência das ações, dos juízos e das avaliações. É contra essa pretensão da moralidade que ele afirma: “jamais um homem fez algo apenas para outros e sem qualquer motivo pessoal; e como *poderia* mesmo fazer algo que fosse sem referência a ele, ou seja, sem uma necessidade interna (que sempre teria seu fundamento numa necessidade pessoal)?” (HHI, 133). Ou ainda, expresso sob a forma de outra interrogação: “como poderia o *ego* agir sem *ego*?” (HHI, 133). Nietzsche ilustra de modo exemplar em seu questionamento o objeto de nossa discussão, a saber, que a negação da referencialidade presente na exigência de abnegação é o elemento que liga a tradição dos críticos do amor-próprio aos críticos do egoísmo, com a diferença que na primeira se dispensa o ego enquanto fundamento (com exceção de Pascal, para quem a natureza do amor-próprio tão reprovável quanto a do ego). Não obstante é fundamental para os detratores do amor-próprio (e, também do egoísmo) uma determinada compreensão da natureza e da alma humana, enquanto elemento unitário sobre o qual seria possível exercer livremente a vontade e regular a direção das inclinações. Na formulação de seu questionamento, Nietzsche enfatiza o inextrincável vínculo entre o âmbito da ação e do motivo pessoal, além de assinalar a impossibilidade de que algo possa ser realizado sem que este realizar tenha por referência uma necessidade pessoal interna ao agente, isto é, ao sujeito e suas necessidades constringentes.

Com base na análise precedente sobre os usos de Nietzsche dos termos relacionados a ideia do amor-próprio (*Selbstliebe*, *Eigenliebe*), sabemos que ele preferencialmente não os emprega para desenvolver as suas reflexões sobre os fundamentos dos sentimentos morais, os motivos da ação e questão da possibilidade ou não do desinteresse – temas historicamente associados ao amor-próprio. Não obstante, ele o faz em estreita relação com as implicações relativas à noção de egoísmo. Nietzsche, em seu *Zarathustra*, reinterpreta o amor-próprio em um sentido próprio e desloca o pressuposto da naturalidade dessa disposição (como fizeram os filósofos modernos) para o da aprendizagem do amor a si mesmo. Além desse novo elemento

relativo à aprendizagem do amor a si próprio ele compreende o resultado desse ensinamento enquanto disposição referente e, mais ainda, afirma essa referencialidade: “aprender a amar-se para resistir no interior de si mesmo e não vagarear por aí” (ZA III, *Do espírito de gravidade*). Nesse sentido, resistir no interior de si mesmo significa aceitar permanecer junto àquilo que é próprio, sem a necessidade de ocultar para si mesmo a própria importância, portando, sem abstração de si e sem a negação da própria referencialidade. Se a partir desse pressuposto o amor-próprio é compreendido como fundamentalmente referente, a mesma coisa se poderia dizer do egoísmo. Por esta razão poder-se-ia encarar a histórica recusa do amor-próprio e do egoísmo como a história da negação do elemento autorreferente dos afetos, da tendência para tudo medir a partir de si próprio e de priorizar sempre a si mesmo – características que, como afirmara Pascal, tornam os homens insuportáveis para os seus próximos. Se considerarmos ainda o referido discurso de Zaratustra podemos observar tanto a crítica aos pressupostos fisiológicos da tradicional concepção de amor-próprio (com a afirmação da necessidade de amar-se “não como o amor dos seres enfermos e alquebrados: porque, nesses, cheira mal até o amor-próprio [*Eigenliebe*]”), quanto a abertura para o questionamento sobre a natureza do amor, a partir da perspectiva da referencialidade.

Das muitas implicações e desdobramentos oriundas das reflexões de Nietzsche sobre o tema do amor (*Liebe*), talvez a mais polêmica é aquela em que se estabelece os motivos do amor junto à “cobiça” (*Habsucht*) e o “ímpeto para a posse” (*Drang nach Eigentum*), tal como se encontra no aforismo 14 de *A gaia ciência* e, que se caracteriza como uma inclinação egoísta. Ao observar os efeitos da paixão sobre os indivíduos e as ações realizadas sob seu domínio, Nietzsche afirma ser digno de admiração o fato de que “esta selvagem cobiça e injustiça do amor sexual tenha sido glorificada e divinizada a tal ponto, em todas as épocas, que desse amor foi extraída a noção de amor como o oposto do egoísmo, quando é talvez a mais direta expressão do egoísmo” (GC, 14). Como foi possível que esse desvio acontecesse? Nietzsche reformulou repetidas vezes hipóteses para esta questão e apontou em todos os casos a incompreensão dos homens diante do amor (KSA 9.579; KSA 12. 427; KSA 13.42). No contexto supracitado, a sua hipótese explicativa atribui à vinculação entre amor e a abnegação ao “uso linguístico” daqueles indivíduos insatisfeitos, sedentos, que não possuíam e desejam possuir, e por isso glorificaram o amor como “bom”; e, no entanto, “aqueles que nesse campo tiveram posses e satisfação bastantes” difamam o amor, e “deixam escapar, aqui e ali, uma palavra sobre o ‘demônio furioso’, como fez [...] Sófocles: mas Eros sempre riu desses blasfemos – eram, invariavelmente, os seus grandes favoritos” (GC, 14). No pós-tumo do outono 1881, ao refletir sobre o tema, Nietzsche se utilizou de outro artifício para questionar a associação entre o amor

a ideia de abnegação, cujo fundamento seria o erro da razão: “os homens sempre compreenderam mal o amor – eles acreditam ser desinteressados [*selbstlos*], porque querem frequentemente a vantagem de um outro ser à sua própria. Vocês pretendem *com isso possuir* a esse outro ser? Muitas vezes, não! (KSA 9, 12[20] 579). Em ambos os textos a ideia da posse exerce um papel fundamental enquanto aquilo que caracteriza a natureza da intenção do amante em relação com o amado; também pode-se notar a referência irônica aos efeitos da regularidade da posse do objeto amado, do qual decorreria, ao longo do tempo, o fastio e o enfadar-se¹¹⁵.

Em uma de suas anotações tardias, Nietzsche retoma o tema e inclui a incompreensão do amor entre os grandes crimes da falsificação psicológica (*Die großen Verbrechen in der Psychologie*). Nesse sentido, deve-se compreender como resultado de uma falsificação psicológica “o fato de o *amor* ter sido falsificado como abnegação (como altruísmo), quando ele é um reunir [*Hinzu-Nehmen*] ou uma entrega devida a um excesso de personalidade” (KSA 12, 9[156], p. 427). É fundamental que se compreenda o sentido da aparente ambiguidade assinalada pela ideia de que a disposição do amor se constitui enquanto um *reunir* e em uma *entrega*, pois este entregar-se diz respeito, como bem indica o texto, a um excesso de personalidade e, não, a uma despersonalização, como pressupõe a concepção do amor abnegado. Em seu argumento, Nietzsche sustenta também que “só a pessoa *mais inteira* pode amar; os despersonalizados, os ‘objetivos’ são os piores amantes (– pergunte-se às mulheres!). O mesmo vale para o amor a Deus, ou à ‘pátria’: deve-se primeiro estabelecer-se, firmemente, para si mesmo” (KSA 12, 9[156], p. 427). O firmar-se para si mesmo é, tal como afirma Nietzsche, um pressuposto necessário não apenas para que se compreenda o amor em sua radicalização, mas também para que se entenda o egoísmo a partir do mesmo elemento referencial. Esta é a conclusão que segue ao texto analisado, no qual o filósofo afirma: “o egoísmo [*Egoismus*] como a *ego-tização* [*Verichlichung*] e o altruísmo como a *alter-ação* [*Veränderung*] (KSA 12, 9[156], p. 427). O que importa é menos a suposta oposição entre esses dois conceitos e mais o que eles podem efetivamente designar, ou seja, o egoísmo enquanto um firmar-se do amor naquilo que se é e, por outro lado, o altruísmo enquanto uma busca por

¹¹⁵ Formulação semelhante pode ser constatada nos fragmentos póstumos entre novembro de 1887 e março de 1888: “os homens sempre entenderam mal o amor: eles acreditam que sejam aí altruístas, porque querem o proveito de outro ser, com frequência contra o seu próprio proveito: mas para tanto eles querem *possuir* esse outro ser... Em outros casos, o amor é um parasitismo mais fino, o perigoso aninhar-se de uma alma em outra alma – às vezes também na carne... Ah! O quanto isso não se dá às custas “do dono da casa”! Quanta vantagem o homem sacrifica, o quão pouco ele é “egoísta”! Todos os seus afetos e paixões querem ter sua razão – e o quão distante da astuta utilidade não se encontra o afeto! Não se quer sua “felicidade”; é preciso ser inglês para poder acreditar que o homem sempre busca seu proveito; nossos desejos querem se apropriar das coisas em uma longa paixão – sua força acumulada (KSA 13, 11[89], p. 42).

alteração ou deslocamento do amor para um fora de si, sem que se possa efetivamente ocultar minimamente o sentido orientador do interesse.

A passagem acima ilustra de maneira significativa parte do nosso esforço até aqui, na medida em que defendemos ser a negação da referencialidade dos afetos o elemento a partir do qual se estruturam as críticas contra o amor-próprio e o egoísmo. Ainda no sentido de sustentar a relação entre o amor-próprio e o egoísmo, assim como para indicar a sua vinculação ao problema da referencialidade é importante ater-se à centralidade desempenhada pela noção de interesse, tanto no âmbito das discussões modernas sobre a natureza do amor-próprio, quanto do ponto de vista da filosofia de Nietzsche. A partir de uma perspectiva nietzschiana, pode-se dizer que o ideal do amor associado à noção de abnegação possui o mesmo fundamento que a exigência do desinteresse enquanto critério do valor das ações morais. Vale destacar que os mesmos pressupostos da crítica de Nietzsche à crença no amor abnegado também se articulam contra a crença na existência de ações desinteressadas. Nesse sentido, é exemplar a análise desenvolvida no aforismo 21 da *Gaia Ciência*, intitulado como “Aos mestres do desinteresse”, no qual Nietzsche torna evidente a contradição fundamental da exigência moral do desinteresse. Encontramos nesse texto a caricatura idealista do homem desinteressado, isto é, do homem “que não aplica toda a sua energia e razão na própria conservação, elevação, desenvolvimento, promoção, ampliação do poder, mas que, no tocante a si mesmo, vive de forma modesta e irrefletida, talvez até indiferente e irônica” (GC, 21). Esse retrato do homem desinteressado também se aplica ao homem não egoísta, isto é, se supormos a possibilidade do desinteresse e do altruísmo. É precisamente diante desse ideal de homem, desprovido de si mesmo e tornado fraco que se exorta o desinteresse. No entanto, de acordo Nietzsche, é importante que se saiba que “o louvor do desinteressado, abnegado, virtuoso [...], em todo caso, não nasceu do espírito do desinteresse!” (GC,21). Assim, se bem analisarmos, constataremos que o “próximo”, do ponto de vista moral, “louva o desinteresse porque *dele retira vantagens!*” e, que “pensasse ele próprio ‘desinteressadamente’, rejeitaria essa diminuição de força, esse dano sofrido *em prol dele*, trabalharia contra o surgimento de tais inclinações e, sobretudo, mostraria seu desinteresse *não* o considerando bom!” (GC, 21). É partir desses elementos que Nietzsche revela a contradição fundamental (*der Grundwiderspruch*) da moral:

Eis indicada a contradição fundamental dessa moral que precisamente agora é tida em alta conta: os *motivos* para essa moral se opõem ao seu *princípio!* Aquilo com que essa moral quer se demonstrar é por ela refutado com o seu critério do que é moral! Para não ir de encontro a sua própria moral, a tese de que “você deve abdicar de si mesmo e sacrificar-se” deveria ser decretada apenas por quem dessa maneira abdicasse de sua própria vantagem, e que talvez acarretasse a própria ruína, no

sacrifício imposto aos indivíduos. Mas assim que o próximo ou (ou a sociedade) recomenda o altruísmo *em nome da utilidade*, tem aplicação a tese oposta, de que “você deve buscar a vantagem também à custa dos outros”, e portanto se prega, simultaneamente, um “você deve” e um “você não deve”! (GC, 21).

Em linhas gerais, tanto o louvor do desinteresse quanto a moral que lhe serve de sustentáculo se apresentam, como mostra o texto, a partir de uma contradição no que se refere aos próprios fundamentos. Isso significa que a moral que defende ações desinteressadas é tão contraditória quando o princípio do desinteresse e, portanto, na medida em que prega a sua prática em nome da utilidade para o bem comum também possibilita, paradoxalmente, o seu contrário. A estima do desinteresse satisfaz aos interesses de uma moral ou de uma sociedade. Nesse sentido, é importante compreender o estatuto dessa contradição e o que pretende Nietzsche ao evidenciá-la. O efeito da análise não almeja uma refutação da moral pelo fato de se encontrar nela uma contradição. Ao indicar a incompatibilidade entre os motivos e o princípio pelo qual a moral se orienta, Nietzsche torna questionável tanto a sua pretensão de validade quanto a sua própria possibilidade de existência; além disso, ao evidenciar a contradição entre princípios e motivos da moral, sua argumentação provoca o esvaziamento do sentido da noção de desinteresse na medida em que se assume como pressuposto a universalidade da disposição contrária. Diante desse pressuposto, o louvor do desinteresse se torna reconhecível a partir de um movimento de recusa, portanto de abnegação. É por essa razão que a negação do interesse significa também a recusa do seu aspecto autorreferente como uma condição imprópria no âmbito da moral – a negação desse elemento se encontra presente tanto nas críticas ao amor-próprio quanto ao egoísmo. Nietzsche identifica essa tendência moral como “as últimas ressonâncias” (A, 132) dos ideais ascéticos cristãos da abnegação e humilhação de si, diante da qual faz-se necessário a suspeita. A negação da referencialidade mediante o louvor do desinteresse, do amor próximo e a recusa do egoísmo seriam, portanto, modalidades virtuosas de negação de si. Em muitos casos Nietzsche ensaia um comprometimento polêmico com as teses opostas, sobretudo nas ocasiões em que reconhece o interesse e seu aspecto autorreferente como um modo próprio de afirmação de si, característico nos seres nobres, que se orgulham da própria condição. A partir do contraste oferecido pela afirmação desses elementos autorreferentes, mais do que evidenciar as contradições da moral cria-se, a partir da tensão, a abertura para novas perspectivas valorativas e de novas possibilidades para a criação de valor.

2. NIETZSCHE: EGO, EGOÍSMO E PERSPECTIVA

Egoismus!
Aber noch Niemand hat gefragt:
was für ein ego!
(KSA 11, 25[287], p. 85)

No presente capítulo investigaremos as múltiplas facetas da crítica de Nietzsche à concepção tradicional de egoísmo enquanto seu pensamento se apropria, aprofunda e supera as teses de seus interlocutores delineando, deste modo, aspectos na natureza do egoísmo que se apresentam como propícios a serem cultivados. Com a expressão “crítica ao egoísmo” queremos aqui indicar, sinteticamente, dois fenômenos que se sobressaem quando se se debruça sobre o problema do egoísmo de modo a considerar a contextualidade dos usos conceituais e a flutuação das problematizações presentes nos escritos nietzschianos: (1) o primeiro aspecto diz respeito à crítica da crítica ao egoísmo, isto é, a crítica de Nietzsche aos críticos do egoísmo, os quais o compreende como empecilho para a moral e, contra o qual contrapõem os valores não-egoístas como, por exemplo, o amor ao próximo, a ação desinteressada, a compaixão e o altruísmo; o segundo ponto, (2) diz respeito a crítica de Nietzsche à ficção do egoísmo como expressão do *ego* moderno, orientada pela má-compreensão subjetividade que, por seu turno, ocasionou o paradoxo do egoísmo aparente, manifestação de um *ego* desprovido de si, que em

todas as ocasiões deve abster-se, abnegar-se para atender aos interesses da moral dominante. Por isso, nas seções a seguir o nosso intuito consistirá em sinalizar, a partir da crítica, para o surgimento da concepção perspectivista de egoísmo.

2.1 A CRÍTICA DA CRÍTICA DO EGOÍSMO

Há diversos caminhos para a problematização da questão do egoísmo no pensamento de Nietzsche. Com frequência toma-se as implicações das suas reflexões relativas aos sistemas morais nos quais, declaradamente, se esboçam a reprovação dos elementos constitutivos do egoísmo, tais como o amor de si, o interesse próprio, a cobiça e a vontade de domínio, na medida em que promovem valores pretensamente opostos como a abnegação, o desinteresse, a compaixão e o altruísmo. Nas obras publicadas a partir dos anos de 1878, como por exemplo, *Humano, demasiado humano* e *Aurora* (e, em certa medida, n' *A Gaia Ciência*) encontramos, repetidamente, os conceitos supracitados submetidos a minuciosas vivisseções psicológicas e experimentos de toda natureza, ao lado dos quais se esboçam o esforço para estabelecer uma leitura rigorosa da natureza humana em sua historicidade. Aliás, o sentido histórico constitui, neste período, “o mais novo dos métodos filosóficos” (HH I, 1), seria responsável por constatar os erros da razão moderna, depositária da crença na oposição irreduzível de valores. Essa maneira de problematizar o egoísmo enquanto um conceito intrinsecamente ligado às discussões de Nietzsche sobre a moral não implica, necessariamente, em prejuízos para a sua compreensão temática. Contudo, gostaríamos aqui de indicar outra possibilidade para o enquadramento do problema, que ao nosso ver é complementar àquele que parte das discussões sobre a moral ou, mais precisamente, as antecede em preocupação. Interessa-nos, enfim, abrir um precedente que auxilie na compreensão dos usos não estritamente morais do egoísmo, como é o caso, por exemplo, do egoísmo como lei da perspectiva. Ademais, ao analisar os “outros” usos do egoísmo nos escritos de Nietzsche deparamo-nos, mesmo que indiretamente, com os rastros da recepção desse conceito em suas obras.

2.1.1 Precedentes

Se investigarmos as ocorrências dos termos *Egoismus* e *Selbstsucht* nos escritos de juventude, considerando também as suas correspondências e apontamentos, além de nos depararmos com certa diversidade de problematizações indiretas, estranhemos a liberdade com que o filósofo emprega essas expressões modernas para indicar características dos indivíduos,

da cultura e da sociedade grega na era clássica. É o caso da anotação do inverno de 1870, em que ao refletir sobre a formação dos helênicos, afirma: “a formação dos indivíduos por meio da mitologia grega é muito fácil” (KSA 7, 8[68] p. 248). Afinal, “que meios utiliza a vontade helênica para prevenir o egoísmo [*Selbstsucht*] desnudo em sua luta e colocá-lo a serviço do todo? O mítico” (KSA 7, 8[68] p. 248). O caráter mítico seria utilizado para regular o excesso de ímpeto individual para a competição (*Wettkampf*): “ele impede o egoísmo do indivíduo [*Selbstsucht des Individuums*]” (KSA 7, 8[68] p. 248), levando-o a considerar-se como resultado de um passado, honrando-o constantemente, de tal forma que ele se fundamentava em si mesmo. De acordo com Nietzsche, “este espírito mítico também explica como os artistas deveriam competir: na medida em que se sentiam como médiuns, o egoísmo era purificado, do mesmo modo como o sacerdote deixava de sentir-se vaidoso quando representava seu deus” (KSA 7, 8[68] p. 248). É interessante notar que esta não é a única ocasião em que Nietzsche demonstra interesse pelo modo como os gregos integravam o elemento individual e egoístico nos mais diversos âmbitos. Há, como veremos, pelo menos outras três ocasiões, no mesmo contexto, que esse enquadramento se repete.

Em outro fragmento, ao pensar sobre a mútua relação entre a arte e o Estado grego, Nietzsche afirma que “como mestra do povo, a tragédia antiga pôde formar-se apenas em função do Estado” e, em contrapartida, “o Estado tornou-se o instrumento da realidade artística”(KSA 7, 7[23], p.142). A instrumentalidade do Estado poderia ser constatada uma vez que ele tomou para si a tutela dos artistas e, estes procuravam voluntariamente seu abrigo. Há, nesse sentido, o correto direcionamento do impulso político responsável pela “conservação da cultura a fim de que não se tenha que começar constantemente desde o princípio”. Assim, no uso de suas capacidades organizadoras o Estado haveria de preparar a geração e a compreensão do gênio. A genialidade não despontaria, portanto, como um evento fortuito, *ex nihilo*, isolado, em suma, individual; ela seria, isto sim, gestada e aguardada socialmente:

O ser individual com seu supremo egoísmo [*höchst selbstsüchtige*] nunca haveria chegado a promover à cultura. Por isso existe o impulso político, junto ao qual, em um primeiro momento, o egoísmo [*Egoismus*] é acalmado. Preocupado com sua própria segurança, o indivíduo particular se converte em um servidor feliz de objetivos mais elevados, dos quais ele não se percebe (KSA 7, 7[23], p.142).

Percebe-se, pois, que no raciocínio precedente, a grandeza do Estado poderia ser alcançada na medida em que se instrumentaliza os indivíduos, agenciando-os para uma finalidade mais elevada do que o interesse individual. Nietzsche parece estar convicto de que o

florescimento da cultura helênica haveria sido, precipuamente, motivada pela sublimação das forças individuais por meio das competições.

Essa mesma reflexão encontra-se sistematizada no escrito póstumo de 1872, “*A luta de Homero*”, ocasião em que Nietzsche explica como se dá a economia do ímpeto egoísta entre os indivíduos na cultura grega, com destaque especial para o papel da agonística. No referido texto pode-se ler: “todo talento [*Begabung*] deve desdobrar-se lutando, assim ordena a pedagogia popular helênica, enquanto os educadores atuais não reconhecem nenhum medo maior do que o do desencadeamento da assim chamada ambição [*Ehrgeiz*]” (KSA 1, CV5, p. 789). Diferentemente dos gregos, os modernos temem “o egoísmo [*Selbstsucht*] como o ‘mal em si’ – com exceção dos jesuítas, que concordam com os antigos [...]. Eles parecem acreditar que o egoísmo [*Selbstsucht*], isto é, o individual, é apenas o *agente* mais forte”, o qual pode ser caracterizado como “‘bom’ [*gut*] ou ‘mau’ [*böse*] essencialmente a partir dos objetivos pelos quais se esforça” (KSA 1, CV5, p. 789). O fim a que se destinava educação agônica seria, como supõe o filósofo, o bem de toda a sociedade; cada ateniense teria se desenvolvido até o ponto em que isso resultasse no máximo benefício para a sua cidade sem, contudo, implicar em danos desproporcionais. Nesse sentido, “não se tratava de nenhuma ambição do desmedido e do incalculável, como a maioria das ambições modernas” (KSA 1, CV5, p. 790), pois ao correr, jogar ou cantar nas competições, o jovem pensava no bem de sua cidade. Com isso, ele vislumbrava a possibilidade de ampliar a fama da terra de origem junto com a sua própria; não raro, nessas ocasiões, dedicava aos deuses de sua cidade-estado as coroas que o juiz punha honrosamente em sua cabeça. Desde a infância, pois, de acordo com Nietzsche, cada grego “percebia em si o desejo ardente de, na competição entre cidades, ser um instrumento para a consagração da sua cidade: isso ascendia o seu egoísmo [*Selbstsucht*], mas, ao mesmo tempo, o refreava e limitava” (KSA 1, CV5, p. 790). Por esta razão, conclui o filósofo, que na antiguidade os indivíduos seriam mais livres, visto que seus objetivos eram mais próximos e mais alcançáveis, enquanto o homem moderno teria a enormidade do infinito cruzando o seu caminho em toda parte, obstruindo-o tal como se dá na parábola de Zenão, em que o veloz Aquiles não pode alcançar a tartaruga.

Nas passagens explicitadas até aqui, em que buscamos rastrear os primeiros usos da expressão “egoísmo” nos escritos de Nietzsche, não nos parece possível inferir que o filósofo tenha se dedicado, exclusivamente, em pensar e discorrer sobre o conceito em questão de modo isolado. A maioria das alusões ao termo se apresentam como furtivas ou até mesmo irrefletidas, tal como seria o caso de se atribuir ao comportamento grego, anacronicamente, o signo de egoístas moderados. Ao nosso ver, esse aspecto não merece ser censurado em Nietzsche por

duas razões: primeiro, se trata de anotações privadas (exceção do CV5, *A luta de Homero*) e, depois, são notas que precedem a descoberta da moral enquanto problema, que fará do egoísmo um dos temas centrais de suas reflexões. Importa, pois, nesse ponto, assinalar para os diversos usos do termo e, com eles, a transmutação de sentidos e acepções. Nos fragmentos citados, por exemplo, Nietzsche indica para uma espécie de variação na sensibilidade formativa entre gregos e modernos, no tocante ao uso da agonística, cuja consequência seria o aproveitamento ou a castração do ímpeto egoísta. Nesse contexto, não seria incorreto afirmar que Nietzsche ratifica a pedagogia grega em detrimento dos métodos modernos ou, que ele desaprovava uma concepção de egoísmo enquanto sinônimo do ímpeto individual. É interessante notar que esse modo de compreensão do egoísmo, isto é, como ímpeto individual pela busca do próprio interesse não se distancia do modo como os modernos conceberam a noção de amor-próprio. Em verdade, soaria menos incômodo, do ponto de vista da história das ideias, se ele houvesse empregado os termos *Eigenliebe* ou *Selbstliebe* para se referir aos gregos, ao invés de utilizar o *Selbstsucht* e o *Egoismus*. Enfim, nesse momento o filósofo parece interessado em explicar como os meios empreendidos pelos helênicos foram capazes de atenuar ou abrandar a dicotomia entre indivíduo e Estado. Afinal, pergunta-se ele, “de onde surge esse poder repentino do Estado, cuja meta se estende para do conhecimento do indivíduo e para além de seu egoísmo [*Egoismus*]?” (KSA 7, 10[1], p. 342). Já no fragmento póstumo elaborado entre 1871 e 1872, Nietzsche arrola os meios pelos quais os gregos¹¹⁶ procuravam impor limites aos desregramentos do egoísmo: “Os *instrumentos contra o egoísmo* desmesurado do indivíduo [:] O instinto da pátria | A publicidade | A competição | O amor (φιλία)” (KSA 7, 16[16], p.398). Nesses “instrumentos” interessa, pois, compreendermos a diversidade de meios empreendidos na regulação e arrefecimentos dos impulsos, cuja consequência é a socialização do ímpeto egoísta que pode servir ao Estado, a política, a cultura e as relações de amizade. Tonar social o elemento individual, isto é, domesticar o “agente mais forte [*die Selbstsucht d. h. das Individuelle nur das kräftigste Agens ist*]” (KSA 1, CV5, p. 789), significa, pois, buscar o equilíbrio necessário¹¹⁷ para o cultivo do homem mediante a compreensão de que o ímpeto

¹¹⁶ A confirmação de que a nota se refere realmente aos gregos clássicos se encontra na sequência do fragmento citado: “Die Mittel gegen die maßlose *Selbstsucht* des Individuums. Der Heimatsinstinkt / die Öffentlichkeit / der Wettkampf / die Liebe φιλία . In allen Punkten verräth sich Alexander als barbarische Karikatur: im Wettkampf mit Göttern aus der Vorzeit” (KSA 1, CV5, p. 789).

¹¹⁷ Em decorrência de sua compreensão do *Agon*, o filósofo indica para a importância do ostracismo como dispositivo regulador no processo de produção dos gênios: “sentido original dessa instituição singular [*ostracismo*] não é, porém, o de válvula de escape, mas de um meio de estímulo: eliminam-se aqueles que sobressaem, para que o jogo da disputa desperte novamente: um pensamento que é inimigo da “exclusividade” do gênio, em sentido moderno, mas supondo que, em um ordenamento natural das coisas, há sempre *vários* gênios que se estimulam

egoísta não é necessariamente bom ou mau em si mesmo, pois a determinação de seu valor é orientada segundo as suas finalidades.

Os fragmentos analisados até aqui, se bem observarmos, não são orientados por uma definição forte do que se poderia entender por egoísmo, nem mesmo parecem sugerir um sentido permanente. Há, entretanto, junto aos fragmentos preparatórios *d'O Nascimento da Tragédia*, nos anos de 1870, o esboço de uma aparente definição do egoísmo (*Egoismus*) para a qual chamamos a atenção devido o seu caráter polissêmico:

“A crença na liberdade e na responsabilidade produz agora a ilusão do “bem”, isto é, do puramente desejado [*rein Gewollten*], do desejado sem egoísmo [*ohne Egoismus Gewollten*]. Mas e agora o que é o egoísmo? O sentimento de prazer na exteriorização [*Kraftäußerung*] da força do indivíduo. O contrário: o sentimento de prazer na renúncia [*Entäußerung*] do indivíduo. A vida entre muitos é o prazer fora do indivíduo, *entre* os indivíduos em geral. O sentir-se-um [*Sich-Eins-fühlen*] com que aparece é, em suma, a meta. Isto é o amor. O deus do santo é, em grande parte, o reflexo mais ideal do que aparece e, neste sentido, o santo e seu deus são um. O embelezamento da aparência é a meta do artista e do santo: eles querem potencializar a aparência” (KSA 7, 7[149], p. 197).

Tanto o contexto de produção desse fragmento quanto os termos nele presentes indicam relativa proximidade com a filosofia schopenhaueriana. Não há indícios, contudo, de que essa passagem constitua tão somente um comentário de Nietzsche sobre as teses do filósofo de Frankfurt. No conjunto, os apontamentos dessa época constituem ensaios preparatórios para a obra *O Nascimento da Tragédia* e, por essa razão, podemos supor que a formulação citada seja resultado de investigações filológicas sobre a cultura helênica. Dito isso, passemos, pois, ao texto. O tema do egoísmo é evocado após a menção de dois conceitos-chave no pensamento moral moderno, a saber, *Freiheit* e *Verantwortlichkeit*, responsáveis pela “ilusória” (*Wahn*) determinação do “bem”, fundamentado na crença do “puro querer”, “do querer sem egoísmo”. Eis a condição para que Nietzsche pergunte-se: “Was ist jetzt Egoismus?” A resposta é significativa e, por isso mesmo, devemos destacar nela os elementos que poderão se alterar ao longo de seus escritos. No presente contexto, o egoísmo é compreendido como “o sentimento de prazer na exteriorização da força do indivíduo”. O recurso utilizado para assegurar e reforçar o conteúdo semântico do termo “egoísmo” é reforçado a partir do seu contrário e, não é oferecido uma justificativa complementar para isso. A tarefa de definição do conceito, mesmo recorrendo ao seu contrário, torna-se parcialmente ineficiente, uma vez que inexiste uma

mutuamente para a ação, assim como se mantêm mutuamente nos limites da medida. É esse o germe da noção helênica de disputa: ela detesta domínio de um só e teme seus perigos, ela cobiça, como proteção contra o gênio – um segundo gênio (KSA 1, CV5, p 788).

nomenclatura para designar o contrário do egoísmo. Nos é oferecido apenas o conteúdo de um possível conceito, para o qual *Entäußerung* (renúncia) funcionaria como orientação. Há ainda outro problema ao qual faremos aqui apenas alusão, isto é, o fato de que nas duas “definições” permanecem operantes a noção de prazer: haveria prazer tanto na exteriorização da força quanto na renúncia do elemento individual. Nesse contexto, nada se acrescenta a respeito da qualidade desse prazer ou da necessidade da hierarquia entre eles.

A nossa opção em apenas introduzir a análise desse fragmento nesse ponto, e, não segundo a ordem cronológica de elaboração, se deve unicamente ao cuidado para não enviesar a compreensão do egoísmo, fomentando, pois, uma definição capaz de, atavicamente, orientar todos os usos posteriores do termo. Com base em nossa investigação dos usos do termo nos escritos de Nietzsche, julgamos pouco factível a existência de uma orientação prévia do conceito. A existência mesmo de um conceito, nesse período inicial, é considerada por nós como algo temerário, pois o que há para ser constatado são os usos do termo. Exemplificaremos, brevemente, essa hipótese nos parágrafos a seguir.

Nas anotações elaboradas entre 1870 e 1875 os termos *Egoismus* e *Selbstsucht* são utilizados repetidamente em vários contextos para qualificar tendências culturais e sociais, sem que Nietzsche se preocupe em elaborá-los ou questioná-los individualmente. Nesse contexto, a sua preferência pelo termo *Egoismus* é bastante evidente, dada a sua repetição. O *Selbstsucht* sequer é empregado antes da década de setenta. No período de preparação de *O Nascimento da Tragédia*, por exemplo, surgem expressões como “a ilusão à serviço do egoísmo [*die Verstellung, im Dienste des Egoismus*]”, que seria capaz de mostrar também “o poder da representação de diferenciar-se das manifestações da vontade” (KSA 7, 9[105], p. 313). Surgem também correlações entre os traços distintivos de uma educação elevada destinada à formação dos gênios, capaz de promover a inutilidade do ângulo, da maneira de ver, “ponto de vista do egoísmo [*Standpunkte des Egoismus*]” e da temporalidade (KSA 7, 18[3]). Tanto no âmbito das discussões sobre educação quanto sobre a cultura destacam-se as distinções entre tipos de egoísmos. Nesse sentido, haveria “o egoísmo dos sábios [*der Egoismus des Gelehrten*]” (KSA 7, 18[7], 414) ou dos eruditos e também o próprio “egoísmo sábio” [*Kluger Egoismus*] (KSA 29[156])¹¹⁸ que é contraposto ao egoísmo estúpido [*unklugen Egoismus*]. Mesmo em GT fala-se de um “egoísmo superior [*höheren Egoismus*]” (KSA 1, GT §17, p. 115), característico da serenejovialidade (*Heiterkeit*) do homem teórico, que acredita na correção do mundo pelo saber e em uma vida guiada pela ciência. A ideia de um “egoísmo superior” também irá se repetir na

¹¹⁸ Cf. KSA 7, 29[160], p. 698;

primeira conferência do escrito póstumo *Sobre o futuro de nossos estabelecimentos de ensino*, mas igualmente, sem que se evidencie a necessidade de conferir um sentido mais sistemático para o termo.

Os usos do egoísmo se intensificam e adquire renovada significação a partir do verão de 1872, ocasião em que Nietzsche inicia a preparação de sua *Segunda extemporânea*, sobre *A utilidade e desvantagem da história para a vida*. Suas primeiras anotações deixam transparecer alguma insatisfação diante da constatação de que, malgrado, “nossa vida pública, política e social se reduz a um equilíbrio de egoísmos [*Gleichgewicht der Egoismus*]: esta é a solução para a questão sobre como se alcança uma existência suportável sem qualquer amor pela força, mas puramente pela prudência dos egoísmos interessados” (KSA 7, 19[69], p. 442). Esse equilíbrio de egoísmos seria responsável pela manutenção do próprio Estado, que converteria tudo aos seus interesses, inclusive à ciência. Aqui, evidentemente, o horizonte de reflexão é o Estado na era moderna e o interlocutor é, ninguém menos do que Hegel, cujo nome é mencionado diretamente, antes de uma citação. Nietzsche aposta na intensificação da tensão entre indivíduo e Estado, rejeitando a hipótese “mitológica de Hegel”, segundo a qual a finalidade e âmbito de justificação da existência de um povo seria o Estado¹¹⁹. Em contrargumento afirma-se que o Estado seria sempre apenas um meio para assegurar a conservação dos muitos indivíduos e jamais ele poderia ser um fim. Em verdade, anota o filósofo, “a história dos Estados é a história do egoísmo das massas e do desejo cego de querer viver” [...], “os egoísmos particulares e coletivos lutam uns contra os outros – em um vórtice atômico de egoísmo [...] (KSA 7, 29[73], p. 661), cuja justificativa seria servir de condições para o surgimento dos gênios, os grandes homens. Gesta-se aqui os embriões de uma perspectiva monumental da história que será desenvolvida na *Segunda Extemporânea*, ocasião em que Nietzsche descreve “um sistema dos egoísmos que lutam entre si [*das System miteinander kämpfender Egoismen*]” (KSA 7, 29[49], p. 646), responsável pelo domínio das relações humanas, sociais, culturais e políticas. Ele alerta para “a hora de um grande perigo”, em que:

¹¹⁹ „Zur Mythologie des Historischen. Hegel „was einem Volke geschieht und innerhalb desselben vorgeht, hat in der Beziehung auf den Staat seine wesentliche Bedeutung; die blossen Particularitäten der Individuen sind am entferntesten von jenem der Geschichte angehörigen Gegenstand.“ Der Staat ist aber immer nur das Mittel zur Erhaltung vieler Individuen: wie sollte er Zweck sein! Die Hoffnung ist, dass bei der Erhaltung so vieler Nieten auch einige mit geschützt werden, in denen die Menschheit kulminirt. Sonst hat es gar keinen Sinn, so viele elende Menschen zu erhalten. Die Geschichte der Staaten ist die Geschichte vom *Egoismus* der Massen und von dem blinden Begehren, existieren zu wollen: erst durch die Genien wird dieses Streben einigermaßen gerechtfertigt, insofern sie dabei existiren können. Particular- und Collectiv-Egoismen im Kampf mit einander — ein Atomenwirbel der Egoismen — wer wird da nach Zwecken suchen wollen!” (KSA 7, 29[73], p. 661)

os homens parecem estar na eminência de descobrirem que o egoísmo dos indivíduos, dos grupos ou das massas foi, desde sempre e em todos os tempos a alavanca dos movimentos históricos; [...] esta descoberta não é absolutamente tranquilizadora, embora se postule que o egoísmo seria doravante o nosso deus. Visto que, com esta nova crença, claramente tenciona-se preparar, desde si mesmo, a construção da história por vir: tal egoísmo deve ser sagaz, que se imponha algumas limitações, que o fixem, de maneira duradoura, como um egoísmo que conheça a história precisamente para reconhecer o egoísmo tolo (KSA 1, HL, 9, p. 319)

É diante, pois, da percepção de que a modernidade parece cada vez mais consciente sobre a função dos egoísmos, no que se refere ao “motor da história”, que se evidencia a necessidade de hierarquização entre os tipos nobres e superiores dessa disposição. Nesse sentido, o Estado possuiria uma missão totalmente particular no sistema mundial do egoísmo a ser fundado, ele deveria, de acordo Nietzsche, “se tornar o critério para todos os egoísmos argutos”, com a finalidade de “protegê-los com sua força militar e policial das terríveis irrupções do egoísmo tolo” (KSA 1, HL 9, p. 320). No mesmo período, mas agora utilizando o termo *Selbstsucht*, ele anota: “procuro considerar e distinguir duas coisas como raízes desta cultura atual, em seu conjunto favoráveis ao tempo e ao devir, se trata da abundante orientação da sociedade para a posse e para a propriedade, e, egoísmo inteligente do Estado moderno [*die kluge Selbstsucht des modernen Staates*]” (KSA 7, 35[14], p. 819). Tais características, se bem combinadas, contribuiriam para “felicidade terrestre”. Como pode notar, apesar de Nietzsche manter certa postura crítica em relação ao egoísmo, ele não deixa de idealizar condições nas quais seriam possíveis extrair o máximo proveito dessa inclinação. O seu principal interlocutor, nesse período é, como se sabe, E. von Hartmann, cuja obra *A filosofia do inconsciente* alimenta as oposições e a perspectiva crítica de Nietzsche sobre a interpretação “dos processos históricos mundiais” e da marcha civilizatória¹²⁰. Nas *Considerações Extemporâneas* posteriores e nos fragmentos póstumos também podem ser constatados a continuidade das distinções entre tipos de egoísmos, tal como na *Extemporânea* sobre Schopenhauer, em que o autor enumera “aquelas potências com as quais se favorece a cultura [...]: o egoísmo dos negociantes, o egoísmo do Estado”, o egoísmo dos artistas, “egoísmo da ciência e a natureza particular dos seus servidores, os cientistas” (KSA 1, SE 6, p. 393). Interessante destacar que nesses contextos o termo egoísmo (*Egoismus*, *Selbstsucht*) é utilizado tanto para designar o interesse individual quanto para nomear a disposição coletiva. Desse modo, Nietzsche lança as bases para que se possa pensar o fenômeno da massificação por via da sobreposição dos egoísmos dos grupos, do Estado e do mercado sobre os interesses individuais.

¹²⁰ A esse respeito SALAQUARDA, 1984; GERRATANA, 1988; e HARTMANN, 1879. Na carta dirigida a Richard Wagner, em maio de 1875, Nietzsche se refere à influência exercida pelos escritos de Hartmann na Alemanha de seu tempo, como uma espécie de doença muito difundida, um “Hartmannismo”.

A investigação sobre os usos do “egoísmo” nos primeiros escritos de Nietzsche revela, já por meio dos anacronismos, das locuções e terminologias, que o filósofo compreendia o termo em sentido tradicional. Isso significa que, nesse período, não há problematizações sobre origem do conceito, mas que também, o filósofo não encontra dificuldades para instrumentalizar o egoísmo, de acordo com suas necessidades hermenêuticas. Isso fica evidente, por exemplo, na medida em que constatamos expressões como “egoísmo elevado”, “egoísmo refinado” ou ainda “egoísmo nobre”, que destoam se levarmos conta a influência que exerciam sobre Nietzsche a filosofia de Schopenhauer. Mesmo considerando isso, não há elementos suficiente, antes de 1875, para afirmar que Nietzsche tenha empreendido qualquer reinterpretação abrupta da noção de egoísmo desde os seus primeiros escritos.

A partir das anotações de 1876 podemos identificar os sinais de descontinuidade nos usos da expressão “egoísmo”, tornando-se assim evidente um novo núcleo de preocupações de Nietzsche. No fragmento do final de 1876 ele ensaia aquilo que se tornará, em obra publicada, o aforismo 96 de *Humano, demasiado humano*: “originalmente se elogia o não-egoísta, porque é útil, e se critica o egoísta, porque é prejudicial. Mas, e se isso fosse um *erro!* E se também para os demais homens o egoísta fosse útil em um grau muito mais superior ao não-egoísta!” (KSA 8, 23[54], p. 421). E se ao criticar o egoísta, escreve ele “apenas se tivesse tido sempre em mente o egoísmo *estúpido!* E no fundo, não se elogiava com ele a prudência? – Verdadeiramente, bondade e estupidez também vão juntas, um *bom homme* etc.” (KSA 8, 23[54], p. 421)¹²¹. Nota-se a partir desse fragmento que Nietzsche já se encontra em contato com as teses de Paul Rée, mantendo certo distanciamento e independência no que se refere ao tema da origem da moral. Nesse mesmo contexto de elaboração de *Humano*, Nietzsche já identifica aquele que seria o grande defeito dos moralistas, atribuídos tanto a Schopenhauer quanto a Rée. O defeito dos moralistas consistiria em que, para explicar a moral, contrapõem egoísta e não-egoísta a imoral e moral, respectivamente, quer dizer, adotam como ponto de partida a meta última da evolução moral, nossa sensibilidade atual. Mas esta última fase da

¹²¹ Cf. MA I 96 “Egoísta” e “altruísta” não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela. Nisso não importa saber como *surgiu* a tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma *comunidade*, um povo; [...] assim, de todo modo a moral da piedade é muito mais antiga do que a que exige ações altruístas. Além disso Cf. KSA 8, 23[96] p. 437; KSA 11, 34[142] p.467; KSA 11, 26[224] p.208).

evolução vem condicionada por numerosas etapas, por influências da filosofia e da metafísica, do cristianismo, e não serviria inteiramente para explicar a origem da moral. Existe também a possibilidade, afirma Nietzsche, “de que a conduta não egoísta nos resulte sem dúvida em um conceito familiar, mas não seria um feito real, mas *apenas* aparente; a dedução da compaixão, por exemplo, remete talvez ao egoísmo, da mesma maneira que provavelmente não há atos de maldade em si, atos nocivos sem um motivo pessoal, etc” (KSA 8, 23[96], p. 437). Nesse contexto gesta-se a hipótese de que “o reino da moral tem sido antes de tudo o reino do *eticamente acostumado*, ainda que não em todas as épocas se havia chamado “boa pessoa” a quem havia tido um costume de ações *não* egoístas, o costume da compaixão e coisa similares, mas si a quem, como regra, seguiu *os costumes*. A ele se contrapôs a pessoa má, a carente de costumes (sem ética) (KSA 8, 23[96], p. 437)¹²². Analisaremos na sequência os principais aspectos da crítica de Nietzsche aos críticos do egoísmo com os quais ele dialoga: Schopenhauer e Paul Rée.

Muitas são as críticas de Nietzsche endereçadas a Schopenhauer, entre elas sobressaem à crítica à moral da compaixão estruturadas a partir de *Humano, demasiado humano* e obras subsequentes. É importante destacar que a preocupação de Nietzsche não é com uma fundamentação da moral, mas sim com investigação sobre a origem e com o valor dos valores morais, sem que para isso se recorra “à hipóteses de *intervenções metafísicas*” (HH, 10) ou que se deixe fascinar pelo encanto da moral, na medida em que se busca compreendê-la. Trata-se, portanto, antes, de uma crítica ao fundamento através de uma denúncia da necessidade de fundamento que impede o questionamento mais essencial sobre a sua história humana. Dito de outro modo, a preocupação dele se estende para compreensão dos meios, dos recursos e com as finalidades dos empreendimentos de fundamentação de pretensos valores morais, apontando para os seus pré-juízos, necessidades e também para novas possibilidades para além dos valores morais estabelecidos.

A tarefa filosófica articulada por Nietzsche nesse período tem como frente de atuação alguns aspectos peculiares, relacionados ao já mencionado sentido histórico e à fisiopsicologia e que podem ser notados na crítica à moral. Nas suas análises Nietzsche procede primeiro por diferenciação, por um reconhecer-se como extemporâneo, embora seja um legítimo filho de seu tempo, e isso envolve já um diagnóstico de uma determinada realidade em que se vive e uma preocupação em superá-la. Após o diagnóstico, se articula a crítica cuja função não é apenas polemizar, mas desestruturar a ordem instaurada de valores considerados absolutos e

¹²² Cf. KSA 8, 22[65] p.390; KSA 9, 1[89] p.26; KSA 9, 11[60] p. 463; KSA10, 9[42] p.358; KSA 13, 11[83] p.39 ; „Egoismus“ ist ebenso wie „Selbstlosigkeit“ eine populäre Fiktion; KSA 13, 15[91] p.460).

hegemônicos. E então, de modo velado e quase sempre de difícil percepção para o leitor apressado, apresentar uma faceta construtiva e criativa de sua filosofia crítica, que se esforça para esboçar horizontes possíveis de atuação. Portanto, o diagnóstico, a crítica e a criação se articulam como parte integral de um mesmo procedimento crítico-filosófico. O detalhe é que esse pano de fundo não obedece necessariamente a um ordenamento ou disposição concatenada, cabe sempre ao leitor o esforço interpretativo de ordenação.

Na sequência analisaremos algumas das referências de Nietzsche à compreensão schopenhaueriana da compaixão, por onde se insinua a sua própria compreensão desse fenômeno caracterizado como sentimento moral no contraste com o problema do egoísmo e da maldade, lembrando que, esses elementos representam um recorte do problema da moralidade em geral, mas que aqui tem como pretexto o diálogo com Schopenhauer.

Para Nietzsche a ideia de compaixão defendida por Schopenhauer como fundamento da moral é marcada por vários equívocos graves a propósito da natureza e avaliação dos sentimentos morais, os quais só se tornariam evidentes a partir de uma análise psicológica apurada. Nietzsche acredita que a filosofia não pode escapar da “investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais” (HH, 37), aliás, é esse o papel que o filósofo deve se prestar, sob a pena de não incorrer em falsas explicações de determinadas ações e anseios humanos.

O erro dos filósofos, segundo Nietzsche, é justamente o de terem se furtado do uso do sentido histórico e das observações psicológicas. Sendo que “as consequências podem hoje ser vista claramente, depois que muitos exemplos provam que em geral os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos” (HH, 37); e que, com base numa análise errônea, por exemplo, das ações compassivas ou altruístas, “constroem uma ética falsa; que depois, em favor desta, recorre-se de novo à religião e à barafunda mitológica e que, por fim, as sombras desses turvos espíritos se projetam até mesmo na física e em toda a nossa consideração do mundo” (HH, 37).

Nessa passagem, fica claro que a crítica de Nietzsche tem como endereço certo tanto o empreendimento de Paul Reé¹²³ quanto o de Schopenhauer. O destaque prioritário está nas falsas explicações das ações dos sentimentos humanos, algo que só pode ser feito corretamente com os instrumentos adequados. Portanto, justifica-se aí o uso procedimental das observações psicológicas e do sentido histórico, na medida em que esse procedimento contribui de forma significativa para uma percepção do humano enquanto integralidade. Contudo, abre-se aí uma questão evidentemente problemática, que seria entender o significado da noção de explicação

¹²³ O empreendimento de fundamentação da moral desenvolvido por Paul Reé e a relação que daí se pode traçar tendo em vista o posicionamento de Nietzsche será desenvolvido no terceiro capítulo.

dos sentimentos morais para Nietzsche. Isso porque a denúncia das falsas explicações abre espaço não para a inserção de explicações mais verdadeiras, mas sim um espaço para interpretações das ações e dos sentimentos humanos que competem com real superioridade com as concepções anteriores, justamente por se reconhecerem como interpretação.

Em *Humano, demasiado humano*, dentro da perspectiva das observações psicológicas desenvolvidas no segundo capítulo do livro, Nietzsche problematiza, não raras vezes, os princípios da moral schopenhaueriana, com a finalidade de demonstrar que a compaixão na escala dos sentimentos morais não seria superior ou muito melhor do que o egoísmo ou a maldade. Analisaremos a seguir dois momentos evidentemente emblemáticos dessa argumentação desenvolvida por Nietzsche na ligação entre os aforismos 50 e 103 da obra em questão.

Antes de expor as teses centrais dos textos, vale lembrar que ambos estão inseridos no capítulo cujo título é *Contribuição à história dos sentimentos morais*, numa clara referência e diálogo com os moralistas franceses e o empreendimento de Paul Rée e as suas *Observações psicológicas*, de 1875, e *A origem dos Sentimentos Morais* de 1877, que no fundo estão tratando de uma fundamentação da compaixão – a herança de Schopenhauer e da moral cristã para o pensamento filosófico. Mais a adiante nos deteremos aos detalhes dessa questão.

O aforismo 50 tem como tema central *O desejo de suscitar compaixão*. Nele La Rochefoucauld, Platão e Prosper Mérimée são estrategicamente evocados para compor como autoridades a defesa da tese de Nietzsche contra a “inocência” da compaixão. Essa tese pode ser expressa nos seguintes termos: o desejo de suscitar compaixão tem como horizonte a ideia de exercício de poder por sobre outrem, na medida em que veicula na ostentação do sofrimento um último recurso que é o poder de causar dor. E nesse poder de causar dor ao outro se encontra uma espécie de prazer, de gozo (*Genuß*), portanto, a sede de compaixão seria “uma sede de gozo de si mesmo, e isso à custa do próximo” (HH, 50). Coisa que Schopenhauer jamais admitiria, porque essa tese desestrutura o fundamento da moral por ele estabelecida – que se torna legítima justamente porque obedece ao imperativo do *não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quando poderes*.

Embora Nietzsche evoque as autoridades de La Rochefoucauld e Platão, deles se distancia significativamente. Esse distanciar-se pode ser percebido quando ele diz que, ainda que La Rochefoucauld possa estar certo quanto à precaução contra a compaixão, é necessário ir mais além: “talvez possamos alertar mais ainda contra a compaixão, se entendermos tal necessidade dos infelizes não exatamente como e deficiência intelectual, como uma espécie de perturbação mental que a infelicidade ocasiona (assim parece entendê-la La Rochefoucauld),

mas como algo totalmente diverso e mais digno de reflexão” (HH, 50). Ora se o moralista francês “previne contra a compaixão todos os que possuem razão, quando aconselha a deixá-la para as pessoas do povo, que necessitam das paixões (não sendo guiadas pela razão) para chegarem ao ponto de ajudar os que sofrem e de intervir energicamente em caso de infortúnio” é porque a “compaixão, no seu julgamento (e no de Platão), enfraquece a alma. Deveríamos, sem dúvida, *manifestar* compaixão, mas guardamo-nos de tê-la: pois, sendo os infelizes tão *tolos*, demonstrar compaixão é para eles o maior bem do mundo” (HH, 50). Nesse ponto os argumentos de La Rochefoucauld servem para ilustrar uma observação psicológica importante, mas Nietzsche quer ir mais além, pois, tem em consideração um problema moral, por isso que ele afirma ser a compaixão um problema mais digno de reflexão, abrindo com isso espaço para a argumentação de sua tese.

A argumentação é composta basicamente pela explicação (interpretação) psicológica de algumas situações específicas em que está em jogo o estímulo da compaixão:

Observemos as crianças que choram e gritam *a fim* de inspirar compaixão, e por isso aguardam o momento em que seu estado pode ser visto; tenhamos contato com doentes e pessoas mentalmente afligidas, e perguntemos a nós mesmos se os eloquentes gemidos e queixumes, se a ostentação da infelicidade não tem por objetivo, no fundo, de *causar dor* nos espectadores: a compaixão que eles então expressam é um consolo para os fracos e sofredores, na medida em que estes percebem ter ao menos *um poder ainda*, apesar de toda a sua fraqueza: *o poder de causar dor*. O infeliz obtém uma espécie de prazer com o sentimento de superioridade que a compaixão lhe traz à consciência; sua imaginação se exalta, ele é ainda importante o suficiente para causar dores ao mundo (HH, 50).

Ao término da exposição Nietzsche afirma, como já mencionado, que a sede de compaixão é uma sede de gozo de si mesmo, e isso à custa do próximo. A compaixão “mostra o homem na total desconsideração de seu querido Eu [*lieben Selbst*], não exatamente em sua ‘tolice’ [*Dummheit*], como quer La Rochefoucauld” (HH, 50). Na compaixão está por assim dizer, o pleno exercício do egoísmo de um lado e do outro paradoxalmente a exigência de abnegação, de esquecimento de si; está em questão também o exercício do *poder causar sofrimento*, e o prazer no exercício da maldade.

Se para Schopenhauer, como vimos, a maldade é, juntamente com o egoísmo, um dos impulsos antimorais por excelência, sendo que deveriam ser superados pela compaixão e pelo reconhecer-se no outro, já para Nietzsche a compaixão e o próprio desejo de suscitar compaixão são exigências inflamadas pelo egoísmo e pela maldade e não sendo realmente motivada pela preocupação com o outro em si mesmo ou uma preocupação desinteressada. Com isso se quer indicar que o fundamento da moral, cujo escopo é oferecido pela compaixão, é uma exigência

egoísta. Nietzsche faz algo semelhante ao que Schopenhauer fez com a fundamentação kantiana da moral, ao dizer que o imperativo categórico era, na verdade, uma exigência egoísta, fundamentando desse modo a compaixão, na negação da moral deontológica. Poderíamos nos perguntar a esse ponto, se Nietzsche, ao pretender minar a fundamentação da moral da compaixão não estaria pretendendo fundamentar uma moral do egoísmo. Ao longo do trabalho, buscaremos retornar a essa questão.

O ponto de passagem do aforismo 50 para o 103, está relacionado à questão da maldade [*die Bosheit*], ou mais precisamente, no argumento em favor de uma inocência da maldade, que é justamente o título do § 103 *Das Harmlose an der Bosheit*, ou seja, nele Nietzsche discorre sobre *O que há de inocente na maldade*, colocando-a em grau de igualdade com a compaixão no que concerne ao não ter o outro em consideração. Contudo, o que ele faz antes, é “amoralizar” a noção de maldade, isto é, tirar dela o antigo estigma colocado pela tradição. E ele o faz quando afirma no término do aforismo 50 que seria a maldade “um poderoso estimulante da vida” (HH, 50), da mesma maneira como também o é “a benevolência, que de igual modo disseminada no mundo dos homens, é um remédio sempre disponível” (HH, 50). Nesse sentido, as pequenas doses de maldade quando insuflada contra um interlocutor ou quando usada em sociedade acaba por exercer uma função vital, que é conferir ao indivíduo um “sentimento de força” (HH, 50), por isso, diz Nietzsche, tantos têm sede de sociedade, ela lhes dá o sentimento de sua força.

Sabendo disso pergunta-se ele: “– Mas haverá muitos indivíduos honestos que admitam ser prazeroso causar dor?” (HH, 50). Ora, para essa “parte vergonhosa” (*puendum*), diz ele, “a maioria é desonesta demais, e alguns são bons demais” (HH, 50) para saber algo. Para Nietzsche, portanto, a moralização do impulso à maldade na vida social seria fruto da desonestidade dos homens para com si mesmos, que buscam enfeitar suas ações com belos nomes, tais como virtude, benevolência e compaixão procurando deixar em evidência que suas ações não buscam satisfazer apenas a si mesmos, causar prazer em si mesmo, ou ainda que, via de regra, o mal que se causa a outrem tem não tem por finalidade o prazer próprio. E para fechar o argumento, diz Nietzsche: “portanto, eles sempre negarão que Prosper Mérimée esteja certo ao dizer: *Sachez aussi qu’il n’y a rien de plus commun que de faire le mal pour le plaisir de le faire* [Saibam também que não há nada mais comum do que fazer o mal pelo prazer de fazê-lo]” (HH, 50).

A pergunta que norteia o aforismo 103 pode ser expressa da seguinte forma: “é diabólica a satisfação com o mal alheio, como quer Schopenhauer?” “Então o *imoral* consiste em *ter prazer a partir do desprazer alheio*?” De início, vale destacar, que a intenção vinculada ao texto

se revela claramente direcionada, e o alvo é a crítica que Schopenhauer faz na sua fundamentação da moral contra a maldade. Mais uma vez a intenção do autor de *Humano, demasiado humano* é inferir uma interpretação sutil da maldade de modo a inocentá-la do julgamento moral condenatório.

Nos atos de condenação da maldade, afirma Nietzsche, o único ponto de vista levado em consideração é o da utilidade, ou seja, a consideração pelas *consequências*, da ação e “o desprazer eventual, quando o prejudicado ou o Estado que o representa leva a esperar punição e vingança: apenas isso, originalmente, pode ter fornecido o fundamento para negar a si mesmo tais ações” (HH, 103). O que ele quer dizer é que a recusa dos atos de maldade se deu historicamente não pela conscientização de que o sofrimento do outro é mal hediondo; o não fazer o mal a outrem é uma máxima que se leva em consideração tendo em vista a consequências e as possíveis retaliações que a vítima ou o Estado poderiam empreender, portanto, a negação da maldade se daria porque é utilitária e não por uma preocupação moral para com o outro.

Nietzsche chega a essa conclusão porque considera que “– A maldade não tem por objetivo o sofrimento do outro em si, mas nosso próprio prazer, em forma de sentimento de vingança ou de uma mais forte excitação nervosa, por exemplo” (HH, 103). Ele vai dizer que “em si mesmo o prazer não é bom nem mau; de onde viria a determinação de que, para ter prazer consigo, não se deveria suscitar o desprazer alheio?” (HH, 103). Seria então, – dito mais uma vez –, *imoral* ter prazer a partir do desprazer alheio? De onde viriam realmente essas determinações?

A partir dessas questões Nietzsche desperta a reflexão dos seus interlocutores, sobretudo no que diz respeito ao pensar sobre os domínios da moralidade e da sociabilidade. Ele nos faz despertar para o fato de que os valores, enquanto realidade humana, eles se encontram profundamente incutidos nos mais variados âmbitos da vida. Em geral, até mesmo os exercícios mais básicos do homem se encontram fatidicamente condicionados por valores herdados da tradição e que, malgrado, na maioria das vezes, eles são considerados como verdades imediatas. Ora, não seria um dos papéis do filósofo questionar-se a propósito do modo como determinados juízos de valores se deram e foram articulados no tempo? Não seria imprudente tomar os valores como pressupostos já dados *a priori*? E essas questões são tomadas rigorosamente por Nietzsche no seu empreendimento filosófico e crítico.

Para fechar o argumento a propósito da maldade e retomar a questão da compaixão, ainda tendo como horizonte a análise psicológica dos sentimentos morais, chama-se a atenção para a comparação feita por Nietzsche entre os dois impulsos:

Assim como a maldade não visa ao sofrimento alheio em si, como já disse, também a compaixão não tem por objetivo o prazer do outro. Pois ela abriga no mínimo dois (talvez muito mais) elementos de prazer pessoal, e é, desta forma, fruição de si mesma: primeiro como prazer da emoção, a espécie de compaixão que há na tragédia, e depois, quando impele à ação, como prazer da satisfação no exercício do poder. Além disso, se uma pessoa que sofre nos é bastante próxima, livramos a nós mesmos de um sofrimento, ao realizar atos compassivos. – À parte alguns filósofos, os homens sempre situaram a compaixão num nível baixo, na hierarquia dos sentimentos morais; e com razão (HH, 103).

Ao contrário de Schopenhauer, quando Nietzsche reduz as ações a expressões dos impulsos, ele quer dizer que como os impulsos são sempre guiados por prazer ou desprazer, aquelas ações ditas compassivas teriam em sua base vários elementos que conduzem à satisfação pessoal, do mesmo modo como a maldade ou as ações egoístas, não sendo, portanto, a compaixão na hierarquia dos sentimentos morais, algo muito mais elevado do que a maldade ou o egoísmo. Mas o que isso significa?

A escolha dos textos de *Humano, demasiado humano* é estratégica por uma série de fatores. Primeiro porque neles estão os princípios da radicalização da crítica à moral da compaixão schopenhaueriana; e depois porque mostram em pleno exercício os métodos de análise fisiopsicológica e histórica, muito claramente direcionados para o fenômeno da compaixão. Ao mostrar que a compaixão, a maldade e o egoísmo podem ocupar um mesmo espaço na motivação das ações humanas, Nietzsche quer com isso significar a impossibilidade de ações não egoístas, pois, todas as ações humanas são movidas pela busca de domínio e de intensificação do prazer pessoal.

O que deve ficar claro é que para Nietzsche “a questão não é mais investigar o valor moral das ações não egoístas, mas mostrar que a ética da compaixão é uma interpretação falsa de certos fenômenos” (ARALDI, 2012, p. 168). Se o esforço de Schopenhauer no *Fundamento da Moral* era o de mostrar que a compaixão atendia aos requisitos da ação dotada de valor moral, pois nela se verificaria a ausência de toda motivação egoísta, o que faz Nietzsche é mostrar que a própria compaixão é uma motivação egoísta, pois nela também os indivíduos encontram fruição de si mesmos, tanto como prazer na emoção – compaixão trágica, quanto exercício de poder por meio da ação por sobre o outro. Portanto, nesse sentido, entre boas e más ações não haveria diferenças de grau, pois ambas expressam o desejo único de auto-fruição do indivíduo.

Contudo, a crítica de Nietzsche às exigências schopenhauerianas de fundamentação da moral não se encerram com essas questões relacionadas às motivações da ação moral. As suas objeções problematizam as consequências das exigências morais que faz a partir da compaixão. Uma exigência moral que, em sentido estrito, não é propriamente criada por Schopenhauer, mas

sim fundamentada e enquadrada numa série de exigências filosóficas, mais refinada, mais racional, e em certo sentido, menos religiosa. No entanto, ainda assim, para Nietzsche a exigência de uma moral tal como a compaixão é uma exigência religiosa que se estende para os meios filosóficos, acarretando numa série de consequências, uma delas é o endeusamento das afecções simpáticas.¹²⁴ Mas antes de analisar as ressonâncias religiosas na filosofia moral, analisaremos na sequência outros aspectos da moral da compaixão que também são criticados por Nietzsche e contrapostos ao problema do egoísmo.

Importante lembrar que para Schopenhauer a ausência de toda motivação egoísta é o primeiro critério de uma ação que se pretenda dotada de valor moral. Outra exigência é uma consequência da primeira, ou seja, a de que a ação moral tenha como foco exclusivo o bem do outro. Nesse sentido, o bem do outro seria também o meu bem; e para que isso aconteça é indispensável a completa identificação para com o outro. Ou seja, *a empatia* funcionaria como critério para a anulação da diferença, pois, para Schopenhauer é na diferença que reside o egoísmo a ser combatido. Sabendo disso, analisaremos a seguir o elemento empático como pressuposto agregador básico da compaixão, cujos desdobramentos poderão ser percebidos tanto na noção de partilha de sofrimento (*Mitleid* ou compaixão) quanto na noção negação de si, segundo Nietzsche.

Em várias passagens de *Aurora*, escrito de 1880, Nietzsche tematiza a empatia ou o elemento empático numa clara referência a Schopenhauer e o problema da compaixão. Pelo menos dois textos são significativos para se averiguar inicialmente essa questão, que são os aforismos 63 e 142. No primeiro texto, intitulado como *Ódio ao próximo*, pode-se perceber como evidente não só o ceticismo de Nietzsche com relação ao elemento empático, mas também a sua crítica às consequências de uma moral que prega a negação de si e ódio ao eu, como é caso da compaixão, de acordo com sua interpretação.

É importante destacar a forma hipotética da formulação comparativa com que ele inicia o texto: “– *Supondo que* sentíssemos [*wir empfinden*] o outro tal como ele sente a si próprio – o que Schopenhauer denomina compaixão [*Mitleid*], e que seria mais correto chamar de ‘unipaixão’ [*Ein-Leid*], ‘unidade na paixão’ [*Einleidigkeit*] – teríamos que odiá-lo, se ele, como Pascal, considera-se odiável” (A, 63, *grifo meu*). Ora, diz Nietzsche, “provavelmente é o que sentia Pascal em relação à humanidade como um todo, e também o antigo cristianismo, que foi ‘convicto’ sob Nero, de *odium generis humani* [ódio ao gênero humano], como informa Tácito” (A, 63).

¹²⁴ Cf. A, 132

Para além dos elementos retóricos e da formulação hipotética – características bastante exploradas por Nietzsche –, podemos destacar outro aspecto, que é o carácter irônico e crítico do texto que relaciona a ideia schopenhaueriana do *sentir com* [*mitempfinden*] e a famosa frase de Pascal que diz: “o eu é odiável”.¹²⁵ Portanto, no texto acima, ao relacionar os pensadores ao problema comum, o que Nietzsche quer dizer é que se realmente fosse possível sentir o outro como ele sente a si mesmo, isto é, se fosse possível uma completa unidade de sentimentos – como quer Schopenhauer, não se poderia estar isento do ódio ao próximo, já que o eu é odiável – como afirma Pascal. Nessa relação empática, depender-se-ia exclusivamente de como o outro se sente em relação a si próprio. O que haveria em comum entre os dois pensadores está relacionado às exigências religiosas na filosofia moral que apregoa o discurso da ação desinteressada e da negação de si.

Em uma estreita relação com o aforismo 63 de *Aurora* está o aforismo 79 (cujo título é: *Uma sugestão*), que pode ser lido como um desdobramento das questões suscitadas no texto anterior. No referido texto, Nietzsche problematiza ironicamente a famosa expressão de Pascal, estendendo também para o tema da compaixão, só que desta vez sem mencionar Schopenhauer, e sim a exigência do cristianismo do amor ao próximo por meio da graça. Em forma de sugestão provocativa diz Nietzsche: “– Se nosso Eu, conforme Pascal e o cristianismo, é sempre *odiável*, como poderíamos supor e admitir que outros o amem – seja Deus ou homem! Seria contrário a toda decência, fazer-se amar sabendo muito bem que merece apenas ódio – para não falar de sentimentos outros, de repulsa” (A, 79). “– ‘mas este é o reino da graça.’ – Então o seu amor ao próximo é para vocês uma graça? Sua compaixão é uma graça? Bem, se isto é possível para vocês, deem um passo adiante: amem a si mesmos pela graça – então não mais terão necessidade de seu Deus, e todo o drama da queda e da redenção se desenrolará em vocês mesmos até o fim!” (A, 79). Essa passagem é significativa porque toca no ponto sensível do entrelaçamento entre moral e necessidade religiosa de redenção. Ou ainda, o problema da justificação metafísica da moralidade e sua implicação no processo de significação ética do valor da

¹²⁵ A obra *Pensamentos*, de Blaise Pascal é para Nietzsche uma obra que suscita constantes diálogos, e que podem ser claramente percebidos ao longo de sua obra. A famosa passagem de Pascal mencionada acima se pode ler: “A Palavra EU, cujo autor se serve das palavras seguintes, nada significam senão amor próprio. Esse termo deveria servir para ele falar de alguns de seus amigos. O eu é detestável. Assim, aqueles que não o afastam e que se contentam somente de acobertá-lo, são sempre detestáveis. Além de tudo, direi vós, pois agindo como nós fazemos obrigatoriamente para todo mundo, não existe motivo para nos odiar. É verdade e se não odeiam o eu, vem o desprezo que nos envolve. Mas se eu odeio porque é injusto, aquele que se faz o centro de tudo, eu o detestarei sempre. E o uso constante da palavra eu tem duas qualificações; é injusta em si, no que se faz o centro de tudo e incomoda aos outros que eles querem subjugar, pois cada eu é inimigo e quer ser o tirano de todos os outros. Vós tirais a incomodidade, mas não a injustiça e assim vós não tornais amáveis aqueles que odeiam a injustiça; vós não tornais amáveis aqueles injustiçados que se tornam seus inimigos e assim vós permanecéis injusto e não poderá ser agradável senão aos injustos” (PASCAL, 2010, p. 119).

existência. De qualquer forma, esse não é o foco central da argumentação aqui desenvolvida, mas vale destacar que Nietzsche concebe como problemático o fato de que a significação ética das ações humanas tenha sido em todos os tempos, metafísica – assim como indicou e procedeu Schopenhauer.

A *Mitempfung* ou empatia é título do aforismo 142 de *Aurora*, e que analisaremos a seguir, visto que ele representa um estágio mais específico da crítica à compaixão na relação com a noção nietzschiana da empatia como crítica à hipótese schopenhaueriana.¹²⁶ Para Nietzsche, compreender o funcionamento da empatia, as suas possibilidades e condições é de suma importância, pois ele sabe que a teoria da empatia com a qual Schopenhauer trabalha é o centro da moral da compaixão. Para este último, a empatia é o que torna possível a compaixão, ela é o que torna possível a identificação de um indivíduo com outro; é ela que promove a igualdade, que por sua vez, só ocorre segundo condições bem específicas como as proporcionadas pelo sofrimento.

Com base no que já foi caracterizado na primeira parte do capítulo, se sabe que para Schopenhauer a empatia tem como finalidade gerar a identificação entre indivíduos, mas essa identificação só se torna realmente efetiva se aquilo que ocasionou o compartilhamento de sentimentos (*mitemfinden*) for algo da natureza da dor, do sofrimento. Para ele o sofrimento, a dor, a carência e a necessidade é o que haveria de mais real e abundante no mundo, e esses sentimentos poderiam ser sentidos imediatamente, isto é, sem mediações. Enquanto que, o prazer e a satisfação do outro não estimula ou despertam em nós a empatia, e sim nos deixam indiferentes. Portanto, para Schopenhauer em *Sobre o Fundamento da Moral*¹²⁷, o bem-estar, o contentamento e a alegria não poderiam estimular a transposição das barreiras individuais no sentido de favorecer a identificação, justamente porque a natureza do contentamento, do prazer e da felicidade, só consiste no fato de que uma carência foi suprimida ou uma dor aquietada. Assim sendo, com base na *compaixão*, na *Mitleid*, na participação totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro, no sentido de uma

¹²⁶ É interessante notar que Nietzsche explora com habilidade as capacidades oferecidas pela língua alemã no que diz respeito à *Mitempfung* traduzido como *empatia* para o português, que em termos gerais significa a tendência para sentir o que sentiria outra pessoa caso estivesse na situação e circunstâncias experimentadas por ela. A preposição *Mit* em alemão encontra no português como correlato a preposição *Com*. O *Mit* expressa ação comum, mútua, no sentido de participação, envolvimento, inclusão em determinadas circunstâncias. Associada ao substantivo feminino *Empfindung*, que significa sensação, percepção, emoção, sentimento ou associado ainda ao verbo *empfinden* que significa sentir, perceber ou considerar *Mitempfung* passa a designar a ação o ato da partilha de sentimento ou emoção partilhada. Assim sendo *Mitempfunden*: simpatia; e *mitempfiden*: simpatizar; e *Mitempfung*: empatia.

¹²⁷ Cf. SFM, p. 136.

partilha do sofrimento, como quer Schopenhauer, poder-se-ia chegar à um impedimento ou supressão do sofrimento outro nesse ato compartilhado.

Já para Nietzsche a empatia se apresenta como algo muito diverso daquela consideração desenvolvida por Schopenhauer no texto *Sobre o Fundamento da Moral*, do mesmo modo que para ele, a empatia teria como fonte estimulante algo bem diferente da dor e do sofrimento alheio, como considerava seu antigo mestre. Na verdade, Nietzsche propõe uma nova teoria da empatia no aforismo 142 que terá *o medo*, e não a compaixão, como elemento que proporciona a compreensão do outro.

A empatia longe de ser um processo místico, uma comunhão de alma ou uma identificação com outro que pressupõe por sua vez a compreensão mística de seus sentimentos, será para Nietzsche um processo de aproximação parcial, nunca completo e quase sempre dissimulado, embora muito comum, sendo motivado frequentemente pelo medo: “– Se nos perguntarmos de que modo a reprodução dos sentimentos de outros tornou-se tão comum para nós, não há dúvida quanto à resposta: o homem, sendo a mais temerosa das criaturas, devido à sua natureza frágil e refinada, tem no *temor* o mestre dessa empatia, dessa rápida compreensão pelo sentimento do outro” (também do animal) (A, 142). Seguindo a sua descrição, o processo da empatia como finalidade de compreender o outro, tem o seguinte funcionamento:

forma, e perguntamos, por exemplo: *por que* está ele aborrecido? – para nos aborrecermos pelo mesmo motivo; mas comum, no entanto, é não fazer isso e gerar em nós o sentimento conforme os *efeitos* que ele exerce e mostra no outro, ao reproduzir em nosso corpo (...) a expressão de seus olhos, sua voz, seu andar, sua postura (...). Muito avançamos nessa habilidade de compreender os sentimentos do outro, e quase automaticamente a praticamos na presença de uma pessoa (...) (A, 142).

No substancial, a empatia deve ser considerada, portanto, como um processo que busca a compreensão dos sentimentos de outrem a partir da relação de causas e efeitos que tem sempre como referência os nossos próprios sentimentos e interesses. Tal habilidade, como diz Nietzsche, se desenvolveu a partir da interpretação dos movimentos e expressões alheias tendo em vista as suas possíveis intenções ocultas: “sem a velha prática inspirada no medo, de ver tudo conforme um segundo sentido oculto, agora não teríamos alegria com pessoas e animais sem *esse mestre da compreensão, o medo*” (A, 142 *grifo nosso*). A alegria e o agradável assombro, e enfim, o senso do ridículo seriam, segundo essa perspectiva, “filhos temporários da empatia, e irmãos bem mais novos do medo” (A, 142). Nesse sentido, “– A capacidade de rápida compreensão – que, portanto, baseia-se na capacidade de rapidamente dissimular – diminui em homens e povos orgulhosos, soberanos, porque têm menos temor: e todo tipo de compreensão

e dissimulação é familiar aos povos temerosos; neles se acha igualmente o autêntico lar das artes imitativas e da inteligência superior” (A, 142). Em linhas gerais essa é a compreensão que Nietzsche desenvolve a propósito da empatia em *Aurora*.

O elemento chave nessa nova configuração é o papel exercido pelo temor, que seria aquilo que possibilitou no homem a capacidade rápida de compreensão dos perigos que naturalmente o cercavam. O detalhe é que, por ser o temor o elemento regulador da empatia, e podendo ele variar de acordo com as condições do indivíduo, seja ele nobre ou destemido, selvagem o civilizado o grau da empatia será também variável ou pouco desenvolvida. Do mesmo modo se dá com a ideia de ser objeto de compaixão, que dependendo do contexto cultural pode significar não um ato de bondade reconhecido, mas sim uma ofensa, uma profunda e vergonhosa humilhação. “– Entre os selvagens, a ideia de ser objeto de compaixão causa um frêmito moral: significa não ter nenhuma virtude. Oferecer compaixão equivale a desprezar: não se quer ver sofrer alguém desprezível, isto não oferece prazer” (A, 135). Nesse sentido, o fazer sofrer um inimigo que se reconhece como igualmente valoroso e orgulhoso, e que em meio a suplícios não abandona seu orgulho, ou qualquer ser que se recusa a clamar por compaixão, isto é, “pela mais profunda e vergonhosa humilhação – eis o maior dos deleites, nele a alma selvagem alcança a *admiração*” (A, 135). Por fim, a intenção desse cotejo é mostrar que a exigência moral da empatia assim como da compaixão não é tão presente e universal como se presume, e que seu modo de funcionamento pode ser variável.

O que Nietzsche pretende mostrar com isso é que a empatia não funciona como imagina Schopenhauer, isto é, ela não seria despertada originalmente só pela compaixão. Então, diz Nietzsche, “– Se, com base nessa teoria da empatia que proponho, penso na teoria, agora favorecida e consagrada, de um processo místico mediante o qual a *compaixão* [*Mitleid*] reúne dois seres em um, tornando possível a um a imediata compreensão do outro” (A, 142), “se me recordo que uma mente lúcida como a de Schopenhauer deleitou-se com essa mixórdia exaltada e sem valor, e transferiu seu deleite para outras mentes claras e não tão claras – então não há limite para a minha admiração e piedade” (A, 142). Segundo Nietzsche, o que faltou a Schopenhauer foi um pouco mais de boa vontade para com o conhecimento das coisas morais, para admitir que na empatia ou na compaixão não existe nenhum absurdo incompreensível que merecesse ser cultuado. O deleite de Schopenhauer para com a compaixão, nesse sentido, seria uma evidência clara da crença metafísica na incompreensibilidade: “– Ponderemos se tem boa vontade para o conhecimento das coisas morais, quem de antemão é enlevado pela crença na *incompreensibilidade* dessas coisas! Alguém que ainda crê honestamente em iluminação do

alto, em magia e aparições, e na feiura metafísica de sapo!” (A, 142).¹²⁸ Ora, para Nietzsche a empatia em si não é um problema, e sim a exigência moral e metafísica que se faz a partir dela, sobretudo, uma exigência fantasiosa (HH, 98) pautada em uma compreensão errônea da natureza e da origem desse sentimento humano.

Se recordarmos as preocupações com as quais Nietzsche inicia *Humano, demasiado humano*, veremos que a crítica às chamadas *intervenções metafísicas* desempenha um papel fundamental. A denúncia direcionada às intervenções metafísicas, seja no âmbito da moral ou da arte, tem como interesse, sobretudo, mostrar que elas fazem parte de “um erro da razão” (HH, 1), ou de vários erros da razão, que culmina em uma falsa interpretação da realidade ou que no extremo concebem o mundo de uma maneira fantasiosa. Daí não segue por implicação, que Nietzsche tenha uma proposta filosófica ou epistemológica para se conceber o mundo de modo mais verdadeiro ou real. Nietzsche não propõe uma maneira mais verdadeira de se conceber as esferas do real, – compreende-se aqui a necessidade religiosa, a arte e a moral –, porque, como indica o aforismo 10 de *Humano, demasiado humano*, “seja como for, com a religião, a arte e a moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’, estamos no domínio da representação, nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante”. A esse respeito escreve Nietzsche:

Logo que a religião, a arte e a moral tiverem sua gênese descrita de maneira tal que possam ser inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipótese de *intervenções metafísicas* no início e no curso do trajeto, acabará o mais forte interesse no problema puramente teórico da “coisa em si” e do “fenômeno”. (...) Com tranquilidade deixaremos para a fisiologia e a história da evolução dos organismos e dos conceitos a questão de como pode a nossa imagem do mundo ser tão distinta da essência inferida no mundo (HH, 10).

A descrição da gênese nesse ponto tem como função estratégica, tanto escrever uma história desmistificada daquelas noções canonicamente veneradas pela tradição, quanto mostrar porque razão a nossa imagem do mundo pode ser tão distinta da essência inferida no mundo. Trata-se, portanto, de um empreendimento filosófico que escreve uma história hipotética e alternativa àquela consagrada pela tradição e que ele chama de fantasiosa justamente porque se pretende como verdadeira, ou como a única verdade possível sobre o mundo. Então, a descrição

¹²⁸ Nietzsche chega a essa conclusão após indagar o “*Por que*, de fato Schopenhauer sentiu-se tão grato a Kant, tão profundamente penhorado? Isto se revelou de modo inequívoco certa vez: alguém mencionou como se podia tirar a *qualitas occulta* do imperativo categórico de Kant e torná-lo compreensível. Ao que Schopenhauer irrompeu: ‘Compreensibilidade do imperativo categórico! Pensamento radicalmente equivocado! Treva egípcia! Queiram os céus que ele não se torne compreensível! Que precisamente exista algo incompreensível, que esta miséria de entendimento, com os seus conceitos, seja limitado, condicionado, finito, enganoso; esta certeza é a grande dádiva de Kant’” (A, 142). A partir daí Nietzsche infere que Schopenhauer não tinha boa vontade para com a compreensão das coisas morais, pois era movido pela crença na incompreensibilidade dessas coisas (A, 142).

que se pode fazer a partir da fisiologia e a psicologia – esta última compreendida desde já como história da evolução dos organismos e dos conceitos morais –, tem por objetivo mostrar que existem muitas outras possibilidades de verdade que podem ser igualmente válidas ou superiores. Sendo que com base nos mesmos métodos, pode-se também propor uma alternativa a visão dualista do mundo, cuja referência é a clássica oposição schopenhaueriana do “fenômeno” e a “coisa em si” que por sua vez também conduz a oposição kantiana do “fenômeno” e o “*noumeno*”, cujas referências na história da filosofia levam ao problema platônico da concepção de mundo como aparência e mundo como verdade.

Para Nietzsche, sobretudo, a partir de *Humano, demasiado humano*, essas concepções metafísicas de mundo se vêm fadas ao fracasso e ao descrédito por dois motivos claros: primeiro porque se pretende como verdades absolutas e eternas; e depois como consequência, porque supõe a existência da verdade como uma essência, um núcleo místico ao qual se tem acesso somente por via da intuição, revelação, iluminação ou similares. A partir do texto citado acima, poder-se-ia dizer, que para Nietzsche o mundo se apresenta sempre como representação, não havendo, portanto, um “mundo verdade” por detrás do “mundo representação”. Assim, sendo o mundo apenas representação ou fenômeno, as nossas verdades sobre ele não passariam mesmo de nossas verdades apenas, singulares, contingentes e fantasiosas que buscam atender quase sempre as nossas necessidades, o que explicaria porque motivo as nossas imagens do mundo são tão diferentes da essência inferida no mundo.¹²⁹

Toda essa argumentação de margem tem como finalidade circunscrever um cenário ou um espaço pelo qual transita a crítica de Nietzsche àqueles pressupostos que contribuem para a fundamentação da compaixão como substrato da moral, nesse caso específico, o problema da empatia. E aqui retomamos outro aspecto importante da crítica à compaixão, que é o compartilhamento do sofrimento como aquilo que proporciona o estímulo da empatia, e que torna possível a comiserção. O sofrimento é o que torna viável, segundo Schopenhauer, a participação totalmente imediata no estado de espírito de outrem, e é também a fonte do ato moral, isto é, do ato compassivo. Na sequência veremos como Nietzsche entende a compaixão tendo em vista o aspecto do compartilhamento do sofrimento.

¹²⁹ Um recurso interessante para ilustrar essa ideia é o aforismo 33 de *Humano, demasiado humano*, intitulado como: *O erro acerca da vida é necessário à vida*, em que Nietzsche mostrará que os erros exercem uma função muito mais vital para o homem do que a própria verdade (nesse mesmo sentido Cf. HH, 29, 30, 31, 32.). O que poderia ser vinculado à ideia desenvolvida no escrito não publicado, *Sobre Verdade e Mentira no sentido Extramoral*, em ele diz que os homens escolhem a verdade ou a mentira levando mais em consideração os seus aspectos úteis a si, do que por veneração a verdade como valor em si mesmo. Sobre estes aspectos conferir o primeiro capítulo a discussão sobre verdade e interpretação.

2.1.2 A compaixão e o sofrimento compartilhado

Nietzsche analisa a compaixão dando enfoque a uma multiplicidade de aspectos, de modo a avaliar não só a sua natureza, mas também as suas consequências enquanto exigência moral, e critica Schopenhauer por não a ter analisado suficiente bem, o mesmo se deu com relação à empatia, que é considerada um desses elementos problemáticos suscitados pela compaixão. Os desdobramentos do problema geral da empatia e da exigência moral que se faz a partir dela é o que permite que Nietzsche elenque uma série de objeções ao ideal de compaixão como moral.

É essa a ideia, por exemplo, do aforismo 134 de *Aurora*, cujo título é: *Em que medida devemos nos guardar dos compassivos*. A tese elaborada nesse texto, a propósito da compaixão é a seguinte: “– A compaixão, na medida em que produz sofrimento – e aqui este será o nosso ponto de vista –, é uma fraqueza, como todo abandono a um afeto *que prejudica*” (A, 134). A compaixão “*faz crescer* o sofrimento do mundo: indiretamente, aqui e ali, um sofrimento pode ser diminuído ou suprimido graças à compaixão, mas não se deve utilizar tais consequências ocasionais e, no conjunto, insignificantes, para justificar sua natureza, que, como disse, é prejudicial” (A, 134). Supondo que ela predominasse por um só dia, diz Nietzsche, provocadoramente, “imediatamente pereceria a humanidade” (A, 134). Com isso não se quer dizer que a compaixão deva ser negada. Em si, a compaixão tem caráter tão bom ou mau quanto qualquer outro impulso, sendo que apenas quando é requerida e louvada – “e isto acontece quando não se compreende o que ela tem de prejudicial, mas se descobre nela uma *fonte de prazer* – prende-se a ela a boa consciência, [e] apenas então as pessoas dedicam-se a ela e não temem anunciá-la” (A, 134).

O texto nos permite entrever que a *Mitleid*, enquanto um sofrer-com, revela-se como uma aclarada fonte de sofrimento, e isso não se deve ao seu aspecto natural, pois como já foi dito, em si ela é tão boa quanto qualquer outro impulso, mas sim, a partir do momento em que não se compreende o aspecto prejudicial desse impulso e se faz dele uma fonte de prazer, um prazer que tem como base o sofrimento compartilhado. Por sua vez, essa espécie de prazer foi o que permitiu que a compaixão adquirisse boa consciência, e passasse a ser a anunciada como boa. Interessante notar, é que para aqueles que pregam a compaixão pouco importa saber sobre a sua natureza, a origem ou as consequências prejudiciais atreladas a tal sentimento. O que realmente importa aos pregadores da compaixão é a sua utilidade, isto é, a satisfação de suas necessidades, necessidades estas requeridas por uma forma de vida que se impõe como a única

universalmente possível – e esta forma de vida é a vida gregária, a comunidade, ou como diria Nietzsche, a vida do rebanho.

Nas circunstâncias em que se compreende que a compaixão é prejudicial, é possível vê-la como fraqueza: “ou – entre os gregos, por exemplo – como um doentio afeto periódico, ao qual se pode retirar a periculosidade com desafogos intencionais e temporários” (A, 134). A visão dos nobres gregos sobre a compaixão é contraposta por Nietzsche à visão dos modernos, com o firme propósito de poder dizer que a compaixão é um impulso perigoso, cuja natureza se apresenta de modo diverso, e para o qual se requer atenção quanto às suas expressões. Portanto, se faz necessário antes de se tornar um apologista da compaixão, experimentar as múltiplas sensações oriundas desse sentimento, e não só observar como frio espectador os atos dos compassivos. Nesse sentido ele diz: “quem fizer a experiência de, por algum tempo, ceder propositadamente às oportunidades de compaixão na vida prática e sempre manter no espírito a miséria toda que se apresenta à sua volta, ficará inevitavelmente doente e melancólico” (A, 134).

A ideia de que a compaixão seria um afeto prejudicial, é corroborada com o argumento, segundo o qual, ela tende a exercer como efeito a paralisia nos homens de ação, principalmente nos seus instantes mais decisivos, que seria diante da vida. E isso porque, como quer dizer Nietzsche, ela forçosamente predispõe os sentidos e a percepção intelectual apenas para o conhecimento das *misérias humanas*, de modo que, com o passar dos tempos, esse conhecimento acaba por exercer sobre os “homens de pessimismo *hereditário*” a impressão do valor inestimável da compaixão para a conservação da vida, “e através de muitas gerações do espírito permanecemos fiéis a este pavoroso desígnio” (A, 136). De acordo com Nietzsche, isso ocorreu porque, assim como os hindus, “estabelecemos como *objetivo* de toda a atividade intelectual o conhecimento da *miséria* humana” (A, 136), descobrindo desse modo, uma espécie de felicidade na compaixão. Ela se apresenta como “um novo valor como poder *conservador* da vida, que faz suportar a existência, embora ela também merecesse ser jogada fora com desgosto e horror” (A, 136).

Diante daquele conhecimento da miséria humana, que de todos os lados empurra o indivíduo para o aperto e a escuridão e lhe tira o fôlego, a compaixão como uma atitude ou como uma expressão íntima desse conhecimento, se apresenta como sendo *relativamente uma felicidade*. Assim, ante esse pessimismo paralisante, ou ainda, como máxima expressão dele, “a compaixão torna-se antídoto para o suicídio, como sentimento que contém paz e faz provar a superioridade em pequenas doses: - ela nos distrai de nós, enche o coração, afasta o medo e a rigidez, incita a palavra aos lamentos e atos” (A, 136).

Seria natural Nietzsche contrapor a esse pessimismo um otimismo epistemológico que concebesse como objetivo do conhecimento da fecundidade do espírito humano em geral. Contudo, essa não é saída que Nietzsche projeta, isto é, um otimismo epistemológico está longe de seu posicionamento ante a possibilidade do conhecimento. A resposta dele àquelas questões é oriunda de um pessimismo trágico, de não resignação diante da vida e das misérias humanas. Enquanto a compaixão entra no mundo com a finalidade de proporcionar a conservação da vida, Nietzsche entende que o característico da vida não é a *conservação*, e sim o incessante expandir e dominar. Por isso, ele adverte que quem “como médico, quiser servir à humanidade *em qualquer sentido*, terá de ser muito cauteloso para com tal sentimento – ele o paralisa em todos os instantes decisivos, atando seu conhecimento e sua mão solícita e sutil” (A, 134). Portanto, pensar para além da visão de mundo propagada pelos pregadores da compaixão, é uma tarefa ingrata, pois implica inevitavelmente alterar com radicalidade a hierarquia dos valores estabelecidos, é nesse sentido que o egoísmo se apresenta como instrumento e argumento crítico, uma vez que com ele a vida encontra seu máximo de expansão.

Esse argumento crítico, ao contrário do que parece, não pretende simplesmente conduzir à negação da compaixão, antes, ele tem como função despertar os seus interlocutores para a complexidade desse sentimento impulsivo. Pois, a compaixão para Nietzsche significa, antes de tudo, uma multiplicidade de afetos, que se revelam principalmente quando se pode analisá-la com profundidade. Uma visão detalhada e crítica permitirá ver na compaixão, considerada como fonte de moralidade, uma multiplicidade de aspectos problemáticos que conduzem inevitavelmente para maximização dos sentimentos negadores da vida. E nesse sentido, a compaixão atua como *advogada do Diabo*, na medida em que nos faz acreditar que “apenas nossa própria desgraça nos torna sabidos, [e] apenas a desgraça alheia nos torna bons, – assim reza a curiosa filosofia que faz derivar da compaixão toda moralidade e do isolamento do homem toda intelectualidade” (AS, 62). Com isso, a compaixão “é inconscientemente a advogada de toda desgraça terrena. Pois a compaixão necessita do sofrimento, e o isolamento, do desprezo dos outros” (AS, 62).

É certo que Schopenhauer não desconhecia a realidade da compaixão e as condições para que ela acontecesse. No entanto, ele acredita que na solicitude compassiva o sofrimento que era sentido apenas pelo indivíduo como um peso, passa a ser dividido a partir da identificação empática, e com isso o sofrimento seria mitigado. Já para Nietzsche os atenuantes oferecidos pela compaixão são apenas ocasionais, raros efeitos de superfície, que escondem o caráter disseminador de sofrimento da compaixão.

O aforismo 133 de *Aurora* mostra que para Nietzsche, a falta de acuidade psicológica por parte de Schopenhauer na observação dos fenômenos compassivos, fez com que ele concebesse a natureza da compaixão numa descrição simplista. Consideremos estas duas hipóteses: a compaixão é para Schopenhauer a fonte de toda ação moral, porque na compaixão pensa-se apenas no outro; e depois, porque na compaixão, ao se compartilhar o sofrimento a consequência natural é a própria diminuição do sofrer, uma vez que é possível ao espectador reproduzir em si a mesma espécie de sofrimento que seu interlocutor, aliviando-o do peso de sofrer sozinho. Para Nietzsche essas conclusões constituem a prova de que Schopenhauer não analisou suficientemente bem aquilo que ocorre na compaixão.

Quanto à primeira hipótese, isto é, a ideia de que na compaixão estaria em jogo o *não mais pensar em si*, e sim *pensar apenas no outro*, Nietzsche argumenta que se refletirmos seriamente veremos que nos atos “ditos compassivos” de fato “já não pensamos conscientemente e nós, mas sim de modo *fortemente inconsciente*, como quando, ao escorregar um pé, de modo inconsciente realizamos os movimentos opostos mais adequados, e nisso empregamos visivelmente todo o nosso bom senso” (A, 133). O argumento sobre o inconsciente surge neste ponto de modo emblemático por dois motivos importantes: o primeiro é que ele mostra que podem ser percebido no indivíduo dois níveis de motivação para a ação, um superficial (consciente) e outro profundo (inconsciente). Malgrado, a moral se baseia nas ações superficiais que se enquadram nas suas exigências, no caso da compaixão, uma ação desprovida de interesse ou qualquer motivação egoísta. Afirmar a existência do inconsciente constitui o trunfo de Nietzsche, porque com isso ele legitima não só a necessidade das observações psicológicas no âmbito da moralidade, como também passa a usar o que a moralidade deixou de lado (o inconsciente) para compor o discurso contra a própria moralidade, explorando alternativas, onde antes imperava apenas uma única explicação moral da ação. É o que se pode notar no texto a seguir:

O acidente do outro nos ofende, ele nos provaria nossa impotência, talvez nossa covardia, se não o socorrêssemos. Ou já traz consigo uma diminuição de nossa honra perante os outros ou nós mesmos. Ou no acidente e sofrimento do outro há uma indicação de perigo para nós; e já como sinal de vulnerabilidade e fragilidade humana podem ter efeito peno sobre nós. Rechaçamos esse tipo de dor e de ofensa, e a ele respondemos com um ato de compaixão, em que pode haver uma sutil legítima defesa e mesmo vingança (A, 133).

Com esse argumento Nietzsche desestrutura a crença de que nos atos entendidos como compassivos, a única preocupação vigente é o outro. E afirma o contrário, que nesses atos estamos mais interessados em nós mesmos. O fato de que no fundo pensamos muito em nós mesmos “pode ser depreendido da resolução que tomamos sempre que *podemos* evitar a visão do sofredor, queixoso, indigente: decidimos *não* evitá-la, se podemos nos apresentar como os poderosos, os auxiliares, se estamos certos do aplauso, queremos perceber o oposto de nossa fortuna, ou esperamos ser arrancados do tédio por essa visão” (A, 133). Segundo Nietzsche é um equívoco chamar esses atos de compassivos, porque o sofrimento que nos causa tais visões é um tipo bem variado de compaixão, “pois em todas as ocasiões é um sofrimento do qual está *livre* aquele que sofre à nossa frente: ele próprio, como é próprio dele o seu sofrimento. Mas é *apenas deste sofrimento próprio* que nos livramos, ao praticar atos de compaixão” (A, 133).

Existe, portanto, uma multiplicidade de motivos nos aparentes atos de compaixão, pois, “assim como queremos nos libertar-nos de um sofrimento, também cedemos, no mesmo ato, a um *impulso de prazer* – o prazer surge à visão de um contraste à nossa situação, à ideia de que podemos ajudar se quisermos, ao pensar no louvor e na gratidão, caso ajudássemos... (...) (A, 133). Tudo isso, vai dizer Nietzsche, “e ainda coisas mais sutis, é ‘compaixão’: - como a linguagem cai grosseiramente, com uma só palavra, sobre algo assim polifônico” (A, 133). É esse caráter polifônico da compaixão que pode ser depreendido de uma observação detalhada que Schopenhauer negligenciou, e que para Nietzsche constitui a pedra de toque para a sua crítica ao fundamento da compaixão, juntamente aos ideais de desinteresse e abnegação (que serão desdobrados na sequência).

Devemos ainda considerar o outro aspecto mencionado acima (a quatro parágrafos atrás) e que constitui a segunda hipótese de Schopenhauer referente à compaixão e ao sofrimento compartilhado, que Nietzsche considera problemático no aforismo 133. Nietzsche acusa explicitamente Schopenhauer de não ter experimentado suficientemente a compaixão, além de ter descrito precariamente os seus efeitos. Segundo o autor de *Aurora*, isso pode ser claramente percebido porque Schopenhauer acredita piamente que “a compaixão seja da *mesma espécie* do sofrimento cuja visão a desperta, ou que dele tenha uma compreensão particularmente sutil e penetrante” (A, 133).

Nietzsche não acredita que a compaixão que se sente, e a que se procura suscitar sejam da mesma natureza, e as suas razões já foram explicitadas acima: uma miríade de motivos pode estar em cena no exercício da compaixão. Portanto, a ideia de que se pode compreender a totalidade dos motivos por de trás dos atos de compaixão ou a natureza do sofrimento “são coisas contrariadas pela *experiência*, e *faltou* precisamente, a quem incensou a compaixão por

esses dois aspectos, experiência bastante nesse âmbito da moral” (A, 133). E prossegue o autor: “Esta é a minha dúvida ante as coisas incríveis que Schopenhauer refere sobre a compaixão: ele, que assim nos queria fazer acreditar em sua grande inovação, de que a compaixão (...) é a fonte de todas as ações morais passadas e futuras – e justamente pelas faculdades [*Fähigkeiten*] que ele antes lhe *atribuiu* imaginosamente” (A, 133).

A compaixão é considerada por Schopenhauer como a fonte de todas as ações morais, por que entre as habilidades (*Fähigkeiten*) está à ausência de interesse e a participação direta no sofrimento do outro, portanto, um homem *bom* no sentido moral seria o compassivo, o solidário, o desinteressado e etc. Mas, diante desse fato não poderíamos nos isentar de uma pergunta: “afinal, o que distingue os homens sem compaixão daqueles compassivos?” (A, 133). E como resposta Nietzsche traça o seguinte esboço: os homens sem compaixão “são uma espécie de egoístas *diferente* dos compassivos; – mas chamá-los de notavelmente *maus*, e aos compassivos de *bons*, não é senão uma moda moral que tem seu tempo: assim como a moda inversa também teve seu tempo, um tempo demorado!” (A, 133). Desta conclusão do aforismo 133 de *Aurora*, pode-se derivar uma profusão de consequências problemáticas, e algumas delas importantíssimas para esta pesquisa.

Em resumo, para Schopenhauer o sofrimento é a condição para o exercício da compaixão. E isso não constitui um problema para ele, já que na compaixão se obteria algo importante que é a diminuição do sofrimento alheio. Para Nietzsche, a compaixão constitui um problema justamente porque faz do sofrimento o seu ponto de apoio. Além do que foi dito, ele não acredita que na compaixão esteja realmente em voga os atenuantes do sofrimento, mas sim a sua proliferação. E na medida em que se propaga o sofrimento, se propaga também o culto às fraquezas humanas através das afecções simpáticas, uma vez que a moral da compaixão não ensina a suportar o sofrimento e sim se livrar dele pela via mais fácil. Sendo que, de acordo com Nietzsche, parece correto afirmar que todo homem deve suportar sozinho o peso da existência e o sofrimento que a fortuna lhe destina. E na moral da compaixão os homens encontrariam meios cômodos para preservação de uma forma de vida, que é a vida enfraquecida ou doentia.

Solicitar compaixão, portanto, se torna não só um sinal de fraqueza, como é também uma pretensão egoísta, uma espécie de egoísmo fraco, covarde, que julga como imoral todos aqueles que não são compassivos. Vê-se que entre os tipos compassivos e os não-compassivos existe uma linha significativa que separa o modo como se compreende a visão do sofrimento alheio e o próprio sofrimento. Para Nietzsche os sem compaixão não têm “a excitável imaginação do medo, a fina capacidade de pressentir o perigo; também sua vaidade não se

ofende tão rapidamente, quando sucede algo que poderiam evitar (a cautela de seu orgulho lhes ordena não imiscuir-se inutilmente em coisas alheias, e eles mesmos gostam que cada qual ajude a si próprio e jogue suas próprias cartas)” (A, 133). Além disso, “em geral estão mais acostumados a tolerar a dor do que os compassivos; tampouco lhes parece injusto que outros sofram, já que eles próprios sofreram” (A, 133).

Por fim, para compor o esboço desse tipo sem compaixão que dá corpo aos argumentos de Nietzsche contra o tipo compassivo, vale dizer que “sua brandura de coração [dos compassivos] é para eles [os não-compassivos] uma condição penosa, como para os compassivos a indiferença estoica; reservam-lhe palavras depreciativas, e crêem que ela ameaça sua masculinidade e sua fria bravura – escondem de outros as lágrimas e as enxugam, irritados consigo mesmos” (A, 133). A configuração desse tipo sem compaixão tem uma importância significativa porque é ele que oferece combate como antípoda à figura dominante do compassivo, mostrando que em ambos reina uma mesma espécie de egoísmo, que é a inevitável consideração por si mesmo em todos os atos e todas as circunstâncias da vida, a diferença é que em um caso ela é admitida e no outro não.

Quando se pensa nos “antídotos” que Nietzsche ministra contra a moral da compaixão e ao seu carácter multiplicador do sofrimento, sobretudo, nos textos que arremetem o segundo período de sua produção, não se pode deixar de mencionar o papel que exerce o projeto de uma ética da amizade.¹³⁰ Tal projeto representa o esforço de superação dos valores compassivos e como delineamento das características de uma moral do futuro que tenha em consideração os homens de exceção¹³¹ e não os homens de rebanho. Assim, talvez de modo mais significativo do que a figura do não-compassivo (tal como mencionado acima) como antípoda do tipo compassivo, surge a figura do amigo, que para Nietzsche é também uma nova significação para a noção de “próximo”. O amigo preencheria com vantagens o espaço requerido pela compaixão no que diz respeito à preocupação com “o próximo”, mas, sem, no entanto, deixar-se abandonar a si mesmo. Além disso, a amizade serviria como modelo para um estilo de vida pautada na alegria compartilhada, em contraposição ao estilo de vida defendido pela moral da compaixão, isto é, da vida pautada no sofrimento compartilhado.

¹³⁰ Cf. OLIVEIRA, 2011.

¹³¹ A pergunta pelos homens de exceção não se faz desvinculada da pergunta pelo que é nobre e por aquilo que deve ser estimulado nos homens de modo geral. O conceito de homem de exceção não é conceito acabado em Nietzsche, mas uma noção fluida e relacional, isto é, ela se constrói muitas vezes a partir da contraposição ao homem de rebanho e suas imperfeições. No decorrer do trabalho aprofundaremos essa questão na medida em que ela for analisar o egoísmo como característica do tipo nobre.

A alegria compartilhada enquanto aquilo que se vivência nos círculos amistosos da amizade se revela, segundo Nietzsche como algo muito mais elevado do que o sofrimento vinculado à compaixão. É o que se pode notar no fragmento póstumo de outubro/dezembro de 1876 onde se lê: “Aqueles que podem sentir alegria conosco, são mais elevados e próximos do que aqueles que sofrem conosco. Alegria compartilhada [*Mitfreude*] faz o ‘amigo’ [*Freund*] (aquele que se alegra-com [*den Mitfreuenden*]); compaixão [*Mitleid*] faz o companheiro de sofrimento. – Uma ética da compaixão carece de um complemento [*Ergänzung*] por meio de uma ética da amizade, ainda mais elevada” (KSA 8, 19 [9], p. 333).¹³² Nessa passagem fica claro que a ética da compaixão enquanto alvo da crítica de Nietzsche não constitui algo a ser apenas complementado (*Ergänzung*), mas também algo a ser superado (*Ersatz*) por uma ética da amizade (*Ethik der Freundschaft*).¹³³ Na medida em que Nietzsche contrapõe “a *Mitleid* à *Mitfreud*” ele faz nascer “a *Mitfreunde*” (OLIVEIRA, 2011, p. 133), alterando desse modo o *status* da amizade, passando a compreendê-la como alegria compartilhada ou a congratulação. E isso por si só já seria superior à compaixão, porque o amigo diferentemente da figura do “próximo” exige outro tipo de igualdade, que não aquela desejada pela empatia no sofrimento.

Ao contrapor a alegria compartilhada ao sofrimento compartilhado e indicar a superioridade da amizade em relação à compaixão, Nietzsche está longe da suposição de que seria a amizade um interregno relacional do qual se estaria isento da presença do sofrimento e da ajuda mútua. É certo que ele diz em *Humano, demasiado humano* § 499 que “é a partilha da alegria, não do sofrimento, o que faz o amigo”¹³⁴, mas isso não significa que os amigos não devam compartilhar entre si os maus momentos e que se ajudem quando necessário. Contudo, diferente do que ocorreria na compaixão, o que o amigo compartilha não apenas os infortúnios da vida, mas sim a força para superá-los;¹³⁵ além de que o caráter do amparo entre amigos

prescinde de noções tais como o desinteresse. Ou seja, o amigo não precisa agir desinteressadamente, ele ajuda na mesma medida em que ajuda a si mesmo, ele compartilha as

¹³² Texto na íntegra: “Die welche sich mit uns freuen können, stehen höher und uns naher als die welche mit uns leiden. Mitfreude macht den „Freund“ (den Mitfreuenden), Mitleid den Leidensgefährten. — Eine Ethik des Mitleidens braucht eine Ergänzung durch die noch höhere Ethik der Freundschaft” (KSA 8, 19 [9], p. 333). A tradução para o português é de Oswaldo Giacoia Jr. e se encontra no prefácio de *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche* de Jelson Oliveira, 2011, p. 9.

¹³³ É o que salienta o Oliveira na página 132/3 de *Para uma ética da amizade em Nietzsche* (2011), segundo ele a amizade como partilha da alegria “pode ser entendida como superação da compaixão porque ela traduz o sentimento festivo de afirmação da existência em seu curso estranho e absurdo. A alegria existencial é a hipótese que permeia o experimento amigável, e o amigo é o *com*-partilhador, o *con*-viva, o *con*-gratulador que celebra e festeja a vida em sua plenitude. Na amizade, o que os amigos compartilham é a alegria; ao contrário, na compaixão, os indivíduos tomam parte da dor e da pena uns dos outros”.

¹³⁴ „Mitfreude, nicht Mitleiden, macht den Freund“ (KSA 2, MAMI, 499, p. 320).

¹³⁵ Cf. OLIVEIRA, 2010, p. 364.

dores e alegrias com seus convivas no reconhecimento da igualdade entre suas forças criadoras e do destino ao qual estão submetidos, para o qual se alinha a tarefa dolorosa da criação de novos valores.

A esse respeito, é o que mostra, por exemplo, o aforismo 338 de *A gaia ciência* numa expressão reflexiva: “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” (GC, 338). Ajudar os amigos na mesma medida em que se ajuda a si mesmo, significa referenciar a relação entre ser Si-mesmo e a alteridade, partindo não da abnegação, mas da afirmação de si e das suas mais íntimas necessidades. Nesse sentido, o querer ajudar os amigos como se ajuda si mesmo não entra em desacordo com o egoísmo próprio, e como consequência não implicaria na negação da vida.

Revela-se, assim, que o solícito desejo ao tornar os amigos “mais corajosos, mais resistentes, mais simples” (GC, 338), em suma mais “virtuosos”, é na verdade o desejo de tornar a si mesmo mais corajoso, resistente e simples. Pode-se constatar tal intuito na seguinte passagem: “eu quero ensinar-lhes o que agora tão poucos entendem e aos pregadores da compaixão menos do que todos: – a partilha da alegria!” (GC, 338). Sendo, portanto, um ensinamento que se dirige aos amigos, as lições da amizade é também algo que se dirige a si próprio como antídoto contra os efeitos do convívio com os valores da compaixão e os ideais de anulação do indivíduo.

Por esse caminho seria possível concluir que a problemática da amizade contribui sob duas formas para pensarmos a questão do valor do egoísmo: primeiramente, porque amizade enquanto espaço relacional oferece condições de possibilidade para que os indivíduos intensifiquem suas forças no convívio amistoso, no qual é possível alegrar consigo, contudo, sem que para isso seja necessário negar-se a si mesmo e seus interesses ou “perder-se do *próprio* caminho” (GC, 338), e dessa alegria consigo mesmo seria possível ainda derivar os valores saudáveis para a afirmação da vida; o segundo aspecto, diz respeito à partilha da alegria enquanto antídoto crítico contra a moral da compaixão e a partilha do sofrimento, ou seja, a amizade diferentemente da compaixão não tem como objetivo a eliminação dos impulsos egoístas, ela seria uma ética afirmativa da vida em todas as circunstâncias; ela seria uma ética de indivíduos de exceção, indivíduos nobres e afirmativos, indivíduos iguais em força e transbordantes de si mesmos, e que compartilham a alegria e o contentamento diante da existência na complexidade e tragicidade.

Nesse excursão sobre a temática da amizade o nosso interesse foi, portanto, mensurar mesmo que indiretamente como Nietzsche articula sua crítica à compaixão, especialmente no

que diz respeito ao problema da partilha do sofrimento, para o qual a noção de alegria compartilhada configura um poderoso argumento, na medida em que como condição de possibilidade ela favorece a expansão das forças vitais.

O objetivo do argumento nietzschiano não deixa de ser evidente. Ele busca não só convencer o interlocutor da sua razoabilidade, mas, sobretudo, mostrar que os saldos dos atos compassivos não são moralmente diferentes dos atos sem compaixão, pelo contrário, podem até serem superiores, como bem pode ser percebido no excuro sobre a amizade. Se como mencionávamos antes, tanto os compassivos quanto os sem compaixão são egoístas (isto é, têm como foco a mais forte consideração por si mesmo), a própria apologia da compaixão perde sua razão de ser, uma vez que com ela temos no compartilhamento do sofrimento não um ganho como acredita Schopenhauer, sim uma perda como mostra Nietzsche.

E aqui se pode perceber que a crítica de Nietzsche à moral da compaixão alcança um ponto elevado. Pois ela flerta com uma possível superação daquela moral que apregoa o cultivo das afecções simpáticas e compartilhamento do sofrer, pelo cultivo da virtude da fortidão, da partilha da alegria e por meio de uma indiferença estoica diante do sofrimento alheio, mas que sabiamente aproveita o sofrimento próprio, como condição de possibilidade para a criação de si mesmo. No entanto, esse posicionar-se não tem como alvo apenas a moral da compaixão, e sim um círculo mais amplo no qual ela está inserida, e constitui o que Nietzsche denomina de *moda moral* moderna (A,132). De acordo com essa moda moral, se obedeceria como máxima de conduta a *vida pelo outro*, e a negação de si, que revela na verdade um modo específico de *posicionar-se* diante do problema da vida. Por si só esse posicionar-se diante da vida é problemático tanto em Nietzsche quanto em Schopenhauer.

A vida constitui a problemática fundamental tanto no pensamento Schopenhauer quanto no de Nietzsche. O posicionamento de ambos diante da vida parte de interesses divergentes e irreconciliáveis. Schopenhauer com toda a sua metafísica da vontade e seu pessimismo, compreende a vida substancializada em dor e sofrimento. Para ele a insaciabilidade da vontade metafísica faz com que o desejo nunca cesse e que o indivíduo nunca encontre uma felicidade ou um *télos* satisfatório; na medida em que se satisfaz um desejo uma miríade de outros surgem indefinidamente. A não satisfação da vontade acarreta infelicidade e dor. A vida como expressão da vontade nunca deixa de desejar, portanto, não deixa de sofrer. Assim, a vida teria por saldo mais sofrimento do que felicidade: o melhor para a vida seria o não viver.

Schopenhauer concebe a vontade como uma unidade metafísica à qual todos os seres individuais estão interligados. Apenas as formas individuais sentem de modo mais intenso as necessidades da vontade. As existências individuais por estarem submetidas ao *princípio de individuação* (as categorias de tempo e espaço) percebem o mundo de modo individualizado, sendo que apenas o conhecimento pode auxiliar a supressão da individualização para se reconhecer como expressão daquela vontade toda uma (ou da coisa em si).

Com base nisso Schopenhauer traça linhas de fugas, ou, estratégias para anular essa vontade implacável e se livrar do sofrimento, mesmo que momentaneamente: a primeira estratégia é a estética, que é aquilo que se dá pela criação ou pela fruição estética, por meio da qual seria possível separar representação e vontade; a segunda é a ética, que se dá pela supressão da cisão entre as existências individuais pela identificação empática do sujeito com os demais, assim desapareceria toda luta e contradição juntamente com os reflexos dolorosos que nascem quando a vontade assume uma forma individual; e por fim a estratégia ascética, que pretende suprimir a vontade em si mesma, ou seja, o indivíduo usaria a vontade para buscar a sua própria negação, para que desapareça toda possibilidade de luta e de dor com o mundo retornando ao nada.¹³⁶ Interessa-nos de maneira especial a estratégia ética de negação da vontade e sua justificação metafísica.

Sabendo da relação entre ética e metafísica, vida e vontade, e sua importância vital para o pensamento de Schopenhauer, não é difícil detectar a recepção desse profícuo sistema teórico por parte de Nietzsche, que pode ser analisado desde os seus primeiros escritos e que se estende até os últimos. Já destacamos anteriormente a representatividade da metafísica no âmbito da crítica nietzschiana ou enquanto objeto de sua crítica, resta esclarecer com precisão a função da moral na sua relação com a problemática da vida, sobretudo, na sua afirmação ou negação. Não é raro encontrar entre os estudiosos do pensamento de Nietzsche e de Schopenhauer quem assegure, não sem alguma generalidade, que o primeiro tem uma filosofia da afirmação da vida e que o segundo uma filosofia da negação da vida. Partiremos aqui da ideia de que para evitar os prejuízos desse caminho e antes de tomar tais assertivas como corretas, devemos nos ater, sobretudo, à significação fundamental das noções de afirmação vida e moralidade.

No aforismo 44 d’*O Andarilho e sua Sombra*, intitulado *Degraus da moral*, Nietzsche articula a ideia de que seria a moral *um meio para fins assinalados*, isto é, um caminho habitual para se atingir determinadas finalidades (tendo em consideração os objetivos da comunidade): “moral é, primeiramente, um meio de conservar a comunidade e impedir sua ruína; depois é um

¹³⁶ Cf. SIMMEL, 2011, p. 141.

meio de manter a comunidade numa certa altura e numa certa qualidade”. E os “seus motivos são *temor e esperança*: e serão tanto mais rudes, vigorosos, grosseiros, quanto ainda for bastante for a inclinação ao errado, unilateral, pessoal” (AS, 44). Nietzsche destaca ainda que os meios coercitivos que a moral emprega obedecem a uma transição: a ideia é que, em determinadas circunstâncias nas quais se alteram as necessidades vitais da comunidade também se altera a moral, ou seja, a moral não seria estática, ela estaria como toda criação humana, submetida ao constante devir.¹³⁷ E isso permite dizer que se os motivos e as estações morais se alteram, virá depois (num futuro indefinido) “uma moral da *inclinação*, do *gosto*, e enfim a da *intelecção* [*Einsicht*] – que está acima dos motivos ilusórios da moral, mas percebeu que durante largos períodos a humanidade não pôde ter outros” (AS, 44).

O paradoxo ou contradição do empreendimento crítico de Nietzsche em relação à moralidade pode ser percebido no texto citado acima, e se expressa na própria ideia de crítica. É certo que a crítica à moral tem como foco os seus motivos ilusórios, tais como temor, esperança, dever e utilidade, no entanto, a crítica não prescinde desses valores criticados, pelo contrário, apoia-se neles reconhecendo a sua necessidade, necessidade essa que precisa ser superada, e apenas uma moral do gosto e da intelecção, ou em outros termos, uma moral superior vindoura pode reconhecer o papel fundamental dos valores morais superiores e superá-los.

Se a moral é como afirma Nietzsche (n’*O Andarilho e sua Sombra*), um meio para se atingir a determinados fins, e se no caso da comunidade ela atende a finalidade de conservação, isto é, a conservação de um determinado tipo de vida, o que significa, então, em geral a moralidade para o indivíduo? O que o leva se submeter à moral?

Em consonância com essas questões o segundo capítulo de *Aurora* é extremamente significativo, sobretudo o aforismo 97, pois a ideia nele veiculada é de que, nós não nos submetemos à moral por sermos morais, mas sim por outros motivos: “– A submissão à moral pode ser servil ou vaidosa, ou egoísta, ou resignada, ou obtusamente fanática, ou irrefletida, ou um ato de desespero, como a submissão a um príncipe: em si, não é nada moral”. Ou seja, os interesses que guiam os indivíduos à submissão a um tipo determinado de moral, ou que fazem com que eles permaneçam comodamente sob sua proteção, não diz respeito exclusivamente aos supostos valores morais (bem e mal), mas a condições que possibilitam a conservação e

¹³⁷ Constitui um dos cerne da crítica de Nietzsche à moralidade o argumento da fluidez dos valores, que é constantemente articulado com a finalidade de combater a pretensão de domínio hegemônico da moralidade. Nesse sentido é ilustrativo o segundo aforismo do livro dois de *Aurora*, intitulado como *Mudança da Moral*: “- Há uma contínua transformação e elaboração da moral – ocasionada pelos *crimes com desfecho feliz* (entre os quais estão, por exemplo, todas as inovações do pensamento moral)” (A, 98).

manutenção da sua vida. Ora, se a moral significa para o indivíduo um meio para a finalidade de conservação, também a comunidade não deixa tirar proveito nessa negociação quando os indivíduos egoisticamente lhe procuram, de modo que a conservação do indivíduo também representa a conservação da comunidade. Devemos ressaltar que também Nietzsche deixa entrever uma visão semelhante da moral, isto é, sob os seus aspectos formais, no que diz respeito a “meios para” determinados “fins”¹³⁸, ainda que estes últimos estejam indeterminados e abertos ao futuro.

Não é nosso objetivo discutir a existência ou não de uma moralidade nietzschiana. O que é importante destacar aqui é apenas o fato de que seus textos são marcados por uma profunda preocupação com a moral enquanto problema. Embora, não se trate de uma preocupação com a refutação da moral, como explica o texto póstumo de julho/agosto de 1882: “*Refutação da moral?* – A moral é assunto daqueles que *não conseguem* se livrar dela: para esses, ela faz justamente parte das ‘condições existenciais’ [*Existenz-Bedingungen*]. Condições de existência a gente não pode refutar: apenas pode *não ter!*” (KSA 10, 1[2], p. 09). A compreensão da moral enquanto condição de existência possibilita um movimento duplo de crítica e criação: crítica à hegemonia moral e criação de novas condições de existência. Sob essas circunstâncias seria ainda possível alterar radicalmente o *status* (ou o conteúdo) da moral criticada invertendo a sua finalidade última, isto é, se moralidade em geral tende a prestar como serviço a *conservação e/ou manutenção* de determinadas formas de vida, seja no âmbito da comunidade, seja no âmbito individual, o que faz Nietzsche é retirar esse pressuposto e delinear um novo entendimento da moral pautado na *superação* (ou na auto-superação) e não na *conservação*. E isso pode ser constatado na sua crítica à moral da compaixão:

Todos aqueles que não têm a si mesmos sob controle e não conhecem a *moralidade como e autodomínio e auto-superação constantes, nas grandes e nas pequenas coisas*, involuntariamente se tornam glorificadores dos impulsos bons, compassivos, benevolentes, dessa moralidade instintiva que não tem cabeça e parece compor-se apenas de coração e de mãos solícitas. Sim, é do seu interesse desconfiar de uma moralidade da razão e fazer dessa outra a única existente” (AS, 45, *grifo nosso*).

No texto supracitado, Nietzsche faz oposição a um tipo de ideal moral que é de inspiração cristã, que faria dos homens seres morais sujeitos glorificadores dos impulsos “bons” e de afecções simpáticas tais como a compaixão. Nisso se pode notar que ele elabora uma

¹³⁸ Cf. *Aurora*, 106, cujo título é *Contra as definições dos objetivos morais*, em que Nietzsche questiona os objetivos da moralidade, isto é, seus “fins” no que diz respeito à humanidade: “- Em toda parte o objetivo da moral é agora definido aproximadamente assim: é a conservação e promoção da humanidade; mas isto significa querer uma fórmula e nada mais. Conservação *de quê?* deve-se imediatamente perguntar. Promoção *para onde?* Justamente o essencial, a resposta a esses *de quê?* e *para onde?*, não é omitido na fórmula?”.

compreensão da moralidade um tanto distinta. Ou seja, ela deveria ser entendida como meio, como condição de existência, que proporcione o autodomínio e auto-superação em todas as coisas. Tratar-se-ia, portanto, de um “ideal” de moralidade, cuja expressão pode ser encontrada nas noções de “*inclinação, do gosto, e enfim a da intelecção [Einsicht]*” (AS, 44), que de acordo com o filósofo “está acima dos motivos ilusórios da moral” (AS, 44). Trata-se, por fim, de uma visão crítica que pondere: o pró e o contra de toda submissão moral e que, sobretudo, conheça quais condições de existência podem ser propícias ou não para a criação de valores que oriente a vida na sua indeterminação.

Ora, a partir daqueles pontos elencado nos aforismos 44 e 45 d’*O Andarilho e sua Sombra*, deduzimos que Nietzsche não pode ser interpretado nem como um “negador” da moral em geral e nem um pessimista resignado. Pois, o que ele passa a contestar a partir desses textos é a pretensão da moral de tipo único, que segundo ele, encararia a vida como algo estático, essencializado em dor ou sofrimento, ou como algo vinculado a um substrato metafísico de significação. Nesse sentido, a superação das exigências daquela moral, só pode ser alcançada com nova compreensão da vida, ou seja, ela própria deve ser analisada como algo impregnado de movimento, e que busca a autossuperação constante.¹³⁹ É nessa linha argumentativa, que se poderá visualizar os vultos de um posicionar-se frente à vida que não é característico de um otimismo inocente e nem de um pessimismo romântico de bases schopenhaueriana.

Investigar o problema do egoísmo, portanto, é ter como horizonte aquelas questões que compõem o cenário da crítica nietzschiana à moral. Para o filósofo reinterpretar o valor do egoísmo comporá um argumento significativo que permitiria a realocação do *status* dos impulsos humanos, permitindo diferenciar entre as pulsões negadoras ou afirmadoras da vida. Assim, o egoísmo se revelaria uma expressão saudável, potente e conseqüentemente não doentia ou decadente da vida. Uma expressão decadente da vontade de vida, por exemplo, seria todo o perder de vista a si-próprio, que seria um deslocamento da vida seu centro de gravidade que é o egoísmo. Assim, reinterpretar o valor do egoísmo significa também reorganizar o modo como se compreende a vida, ou conduzir o homem de volta a si mesmo, aos próprios interesses. E para isso é necessário superar a visão negativa do egoísmo. E como ele ressalta no fragmento póstumo do outono de 1883, “enquanto o egoísmo for considerado basicamente *mau, jamais* podereis derivar honestamente dele algo bom – e honestamente vós tendes de derivar tudo dele. Daí tenho *eu* o orgânico-moral” (KSA 10, 17[30], p. 548).

¹³⁹ Talvez, nesse ponto, valesse a pena investigar se por trás dessa ideia nietzschiana de vida enquanto superação e movimento, não estaria uma das influências do naturalismo evolucionista ressignificada.

É válido salientar ainda que a crítica de Nietzsche contra a moral da compaixão não tem como motivo exclusivo a questão da negação da vida. Embora esse seja um dos motivos decisivos da crítica ao ideal moral da compaixão, é preciso reconhecer, além disso, o problema do compartilhamento do sofrimento, o problema da empatia, e a fundamentação metafísica que são aspectos igualmente importantes. A questão do egoísmo surge de modo duplamente emblemático com relação ao argumento crítico de Nietzsche à compaixão, isto é, primeiro como elemento interno e depois como elemento externo.

É possível deduzir de acordo com os argumentos de Nietzsche, que uma das heranças da moral da compaixão, enquanto extensão da moral religiosa cristã para a modernidade é a transferência em bloco dos valores pessimistas referentes à vida, isto é, de uma vida entendida como um mal a ser vivido, a ser suportado, em suma, a ser negado. Tal pessimismo passa a ser ressignificado no nível do sujeito, ou seja, trata-se agora não mais de uma declarada negação da vida em geral (no sentido schopenhaueriano), mas da negação de si mesmo. Mas agora, com uma diferença: esse processo de negação de si não é mais revestido do manto metafísico-religioso, e sim do aspecto científico, que se expressa adequadamente no ideário do *desinteresse* como pré-condição para todo ato que se pretenda moral.

As influências que exercem o pensamento de Paul Rée sobre Nietzsche, não são apenas referentes ao aspecto metodológico das observações psicológicas. É importante destacar também, que o estilo aforismático cultivado por Rée passa a ser incorporado definitivamente nos escritos de Nietzsche, ocorrendo pequenas variações ao longo do seu percurso intelectual. Quanto ao conteúdo das reflexões, são invariavelmente amplos, no entanto, é a persistência em torno da análise das origens (*Herkunft*) dos preconceitos morais,¹⁴⁰ que inicia com *Humano, demasiado humano*, que o trabalho dos dois pensadores direciona para um alvo semelhante.

Como veremos na sequência, também a intensão de fazer da psicologia um instrumento direcionado para a moral, cujo objetivo seria aquele de perscrutar a *origens dos sentimentos morais*, surge em princípio através do estímulo que Nietzsche recebeu ao estabelecer contato

¹⁴⁰ Cf. GM, *Prefácio*, 2; “Meus pensamentos sobre a *origem* de nossos preconceitos morais – tal é o tema deste escrito polêmico – tiveram sua expressão primeira, modesta e provisória na coletânea de aforismos que leva o título *Humano, demasiado humano. Um livro para espírito livres*, cuja redação foi iniciada em Sorrento, durante um inverno que me permitiu fazer uma parada, como faz um andarilho, e deitar os olhos sobre a terra vasta e perigosa que meu espírito percorrera até então”. Isto ocorreu no inverno de 1876/7, quando ele convivia com seus amigos (Malwida von Meysenbug, Paul Brenner e Paul Rée) na pequena Vila Rubinacci.

com Rée e com seus escritos.¹⁴¹ No entanto, esse contato é marcado por desencontro, principalmente no que concerne ao projeto de naturalização da moral, que tem como referência, principalmente *Humano, demasiado humano* e *Origem dos sentimentos morais*.¹⁴² Contudo, nosso esforço aqui se restringirá em analisar apenas os pontos que caracterizam a compreensão da moral, na medida em que se pode visualizar o posicionamento antagônico entre os dois filósofos. A justificativa de tal empreendimento se dá uma vez que, a partir desta incursão se poderá entender o egoísmo na sua mais abrupta radicalidade, que é o questionamento dos valores altruístas em suas bases supostamente científicas. O processo de reinterpretação se revela não só como aquilo que há de originalidade e paradigmático no pensamento de Nietzsche com relação ao seu amigo Paul Rée, mas também como se poderá notar, é através desse empreendimento que o filósofo supera a própria tradição e a si mesmo, indo, portanto, para além dela no que diz respeito ao modo como se pensa os impulsos humanos, a sua relação com a natureza e a criação de valores que decorrem dessa relação necessária.

É certo que Nietzsche nutria grande afeição por Paul Rée e por seu empreendimento filosófico, mas, as suas divergências se tornam flagrantes em muitos aspectos.¹⁴³ Nesse sentido Robim Small (2005) destaca dois aspectos importantes: “As duas principais teses de *A Origem dos Sentimentos Morais* [*Der Ursprung der moralischen Empfindungen*] nunca foram aceitas por Nietzsche, apesar de sua ampla simpatia por Rée e seu programa: (a) o contraste entre o egoísmo e o altruísmo, bem como a identificação com (b) a seleção natural e com a luta pela

¹⁴¹ Cf. GM, pr. 4: “O primeiro impulso para divulgar algumas das minhas hipóteses sobre a procedência da moral me foi dado por um livrinho claro, limpo e sagaz – e maroto –, no qual uma espécie contrária e perversa de hipótese genealógica, sua espécie propriamente inglesa, pela primeira vez me apareceu nitidamente, e que por isso me atraiu – com aquela força de atração que possui tudo o que é oposto e antípoda”. Diz Nietzsche, “o título do livrinho era *A origem das impressões morais*; seu autor, dr. Paul Rée; o ano de seu aparecimento, 1877. Talvez eu jamais tenha lido algo a que dissesse ‘não’ de tal modo, sentença por sentença conclusão por conclusão, como a esse livro: sem traço de irritação ou impação, porém”, e também Cf. EH, HH, 6.

¹⁴² Quanto ao projeto de naturalização da moral estamos aqui de acordo com a definição de André Itaparica (2008): “Com essa expressão [projeto de uma naturalização da moral] entendemos o empenho de Nietzsche de investigar o processo de surgimento dos valores morais independentemente de quaisquer fundamentos transcendentais ou metafísicos, sejam eles religiosos ou racionalistas” (p. 30). Itaparica explica que na proposta nietzschiana de naturalização da moral, ela (a moral) é abordada em sintonia com as características, capacidades e necessidades de uma espécie inserida no âmbito da natureza. Nesse ponto de vista, a moral seria um fruto tardio de uma série de aptidões naturais, tais como uma sociabilidade desenvolvida e a formação de uma cultura cuja marca principal é o uso de uma linguagem predicativa, sendo que, essas características se constituem como condições do estabelecimento de normas que procuram regular a vida em sociedade, e se interiorizam em uma medida tal que promovem a fixação de um comportamento específico que objetiva ultrapassar as inclinações individuais em direção à constituição de valores universais. Conferir também ITAPARICA (2013) em que o autor liga Nietzsche e Paul Rée no mesmo projeto de naturalização da moral.

¹⁴³ O próprio Nietzsche se refere à importância do estímulo que Rée lhe proporcionou no prefácio de *Para a genealogia da moral* e em *Ecce Homo* (cf. no presente trabalho as notas 45, 46 e 47). Embora, como alguns comentadores (DONNELLAN, 1982; ITAPARICA, 2013; SMALL, 2003) salientam, as referências de Nietzsche a Paul Rée, são naquele contexto supracitado (GM e EH), um tanto injustas, pois Nietzsche não admite o quanto ele compartilhava das ideias de Paul Rée em *Humano, demasiado humano*.

sobrevivência” (p. 163). Um terceiro ponto ainda poderia ser acrescentado, embora seja um desdobramento daquele contraste destacado por Small, que é referente (*c*) ao objetivo ou escopo da moral. Duas são as obras fundamentais para a expressão do pensamento filosófico de Paul Rée (1849-1901) no que se refere aos problemas da moral: *Psychologie Beobachtungen* (Observações psicológicas) de 1875 e *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* (A origem dos sentimentos morais) de 1877.¹⁴⁴ Rée foi um filósofo moral autônomo e original, muito coerente com suas ideias filosóficas.¹⁴⁵ Nas *Observações* de 1875 se faz claramente perceptível a influência do pessimismo e do pensamento ético de Schopenhauer, embora não se restrinja apenas a ele, pois Rée opera um sincretismo filosófico a partir dos moralistas franceses (sobre esse ponto voltaremos mais adiante) e a filosofia schopenhaueriana, acenando inclusive, já no *Ensaio sobre a vaidade* para as ideias evolucionistas. Apesar da menção às ideias darwinistas no último capítulo, as *Observações Psicológicas* é uma obra marcadamente inspirada na filosofia de Schopenhauer. No entanto, esse traço é paulatinamente abandonado no escrito de 1877, em que o anti-historicismo schopenhaueriano entra em contradição com evolucionismo de fonte lamarckista e darwinista. Mas antes de tratar desses aspectos, buscaremos pontuar na sequência alguns dos aspectos da influência do pensamento schopenhaueriano nas *Observações Psicológicas* de Paul Rée.

É importante ressaltar a proximidade entre o projeto esboçado em *Psychologie Beobachtungen* e o pensamento schopenhaueriano. Domenico Fazio (2012) indica que nas *Observações psicológicas* Rée não utiliza como ponto de partida a doutrina metafísica do *Mundo como vontade e como representação*, mas parte do Schopenhauer dos *Parerga e Paraliponema*, isto é, o filósofo moral.¹⁴⁶ Essa inspiração schopenhaueriana nas *Observações psicológicas* pode ser facilmente percebida já a partir do título *Psychologische Beobachtungen* que remeteria a uma parte do segundo livro dos *Parerga e Paraliponema* cujo título é

¹⁴⁴ Paul Rée também publicou em 1885 dois livros importantes: *Die Entstehung des Gewissens* (Gênese da consciência) e *Die Illusion der Willensfreiheit. Ihre Ursachen und ihre Folgen* (A ilusão da liberdade da vontade: suas causas e suas consequências). Além de uma obra póstuma editada em 1903 que chama *Philosophie* (Filosofia).

¹⁴⁵ A sua escrita é marcada por duas abordagens distintas, mas que se complementam: a primeira expressão do seu pensamento se dá nas *Observações Psicológicas*, um pequeno livro de máximas de filosofia moral, subdividido em seis capítulos, intitulados respectivamente: “Sobre livros e Escritores”, “Sobre as ações humanas e seus motivos”, “Sobre a mulher, o amor e o casamento”, “Pensamentos diversos”, “Sobre as coisas [*Dinge*] religiosas” e “Sobre a felicidade e a infelicidade”, finalizando o seu escrito com um “Ensaio sobre a vaidade”.

¹⁴⁶ Cf. FAZIO, 2012. Neste trabalho intitulado como *A ética na escola de Schopenhauer: o caso de Paul Rée*, Domenico Fazio enfatiza a vinculação do projeto filosófico de Paul Rée a escola do pensamento ético schopenhaueriano, destacando, contudo, as suas diferenças no que diz respeito das observações psicológicas e o problema da metafísica. O artigo publicado no Brasil em 2012 serve na verdade como uma introdução para os estudiosos de língua portuguesa, de um trabalho mais aprofundado que fora publicado na Itália em 2003. Nesse escrito Fazio (2003) traça de modo sistemático *Un Profilo Filosofico* de Paul Rée, destacando de modo sucinto as ideias fundamentais, dando enfoque especial a cada uma das suas obras, numa incursão que revela de maneira esclarecedora o cenário no qual se desenrola o amadurecimento intelectual do filósofo.

Psychologische Bemerkungen. Além do que, na epígrafe da obra de Rée consta uma citação de Joseph Arthur de Gobineau, o filósofo francês muito admirado e citado por Schopenhauer (no contexto dos *Parerga...*) e importante teórico do racismo, autor de *Essai sur l'inégalité des races humaines* (e que também era conhecido por Nietzsche)¹⁴⁷; no frontispício da obra de Rée se encontra: *L'homme est l'animal méchant par excellence* (O homem é o animal malvado por excelência).¹⁴⁸

Para Fazio (2012, p. 90-91) a vinculação de Rée à escola de Schopenhauer (no contexto das *Observações psicológicas*) se torna ainda mais evidente, se notarmos que no capítulo intitulado *A filosofia e seu método* dos *Parerga* não só é delineado o projeto de pesquisa que Rée efetivamente seguiu na sua obra, mas são também indicados os autores e os livros com os quais ele se confrontou no seu caminho, usando-os como alvos polêmicos ou como modelos, entre eles estão: Teophrastus, Montaigne, La Rochefoucauld, La Bruyère, Chamfort, Addison, Shaftesbury, Shenstone e Lichtember entre outros. Portanto, a linha das pesquisas que guiou Rée nas suas *Observações psicológicas* é também a lista das suas leituras, que de algum modo, já estão delineados nos *Parerga e Paraliponema* de Schopenhauer. Tal argumento não pode ser entendido de modo algum como um discurso que deslegitima brilho filosófico de Paul Rée, mas deve ser entendido como um reforço para a noção de que um pensador está isolado do seu contexto, e apesar do empreendimento crítico com relação à metafísica, a influência de Schopenhauer sobre as *Observações Psicológicas* de Rée, é sim importante.

No que diz respeito ao problema da ética, um dos pontos importantes em comum entre Schopenhauer e Paul Rée, e que vale a pena destacar é: para Rée, assim como para Schopenhauer a ausência de motivações egoísticas é o critério para que um ato seja dotado de valor moral, – esse seria o escopo da ética, escopo esse que se tornará o grande alvo da crítica de Nietzsche. Apesar da semelhança entre o projeto ético de Schopenhauer e Paul Rée, este último não sente a necessidade fundamentar metafisicamente o critério ético do não-egoísmo (*unegoism*). Ora, ao invés de fornecer ao não-egoísmo um fundamento metafísico, tal como procedera Schopenhauer com a compaixão (ou seja, no fato de que um indivíduo reconhece a si mesmo e o seu verdadeiro eu no outro, reconhecendo inclusive, a sua própria dor no outro), Rée afirmará de modo explícito que a bondade de uma pessoa não depende do reconhecimento de si mesma nesse constructo metafísico, mas que estaria relacionado a questões mais práticas: “que bondade de uma pessoa consiste no grau de sua preocupação desinteressada para com o destino dos outros, e que sua racionalidade prática consiste em não seguir inclinações

¹⁴⁷ Cf. Frezzatti Jr, 2011.

¹⁴⁸ Cf. nesse sentido também Cf. SMALL, 2005.

momentâneas, mas atender ao apelo do futuro, e que cada pessoa deve ser racional e boa, todo mundo sabe por si mesmo e não precisa aprender isso com a filosofia moral” (RÉE, 2003, § 5, p. 05/06).¹⁴⁹

Além disso, adverte Rée, “que a extensão da nossa bondade tanto quanto da nossa racionalidade, dependem principalmente da nossa natureza inata, e em segundo lugar, depende se tivemos oportunidades frequentes enquanto jovens para o exercício de ações boas e racionais” (RÉE, 2003, § 5, p. 06). Nesse trecho evidencia-se a noção de “natureza inata” que Schopenhauer chamava de “caráter”, e que obviamente não pode simplesmente ser mudado pela reflexão moral; e aparece também a noção de hábito como meio eficiente para a incorporação dos modos e costumes sociais favoráveis à conservação do indivíduo. Assim, Rée delinea o objetivo da filosofia que deve existir não para incutir valores morais, mas guiar a vida pelos caminhos da sabedoria e da temperança, pois o “ensino altera apenas nosso comportamento, mas não nosso caráter” (RÉE, 2003, § 67, p. 15).

Essa compreensão do condicionamento da natureza ou do caráter se complica ainda mais, quanto Rée afirma que a vontade individual não é livre, mas sempre determinada pelas circunstâncias e pelos motivos, que são sempre egoístas. Todavia, se estabelece uma questão insolúvel no que diz respeito à noção de “natureza inata” (essa ambiguidade também pode-se atribuir ao problema do “caráter” em Schopenhauer) e a questão da liberdade. Quer nos parecer que, no contexto das *Observações Psicológicas*, Rée não oferece uma resposta satisfatória para essa questão que pode ser formulada assim: como pode o indivíduo agir moralmente ou desinteressadamente se em todo caso a sua vontade é constante determinada?

Small (2005, p. 164) argumenta que apesar das limitações teórico-explicativas das *Observações Psicológicas* serem evidentes (com isso também concordaria o próprio Rée), ela cumpre uma função muito importante que é o de oferecer o material para sua análise teórica posterior, como se pode evidenciar em *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*.

Ora, se persistirmos ainda na análise do contraste entre Rée e Schopenhauer no contexto das *Observações Psicológicas* veremos que ao contrário de Schopenhauer que fundamentou metafisicamente sua concepção de mundo, ou seja, na sua doutrina pessimista da “dor do mundo”, em que a vontade atua como o núcleo metafísico de tudo o que existe, sendo, no entanto, uma força cega e irracional, – para afirmar sua visão pessimista de mundo, Paul Rée não recorre nem a abstratas construções metafísicas, e nem postula uma força cega e irracional como essência da realidade. Para pensar o mundo e as condutas morais, de acordo com Rée

¹⁴⁹ Para citações dos textos de Rée utilizaremos aqui a versão editada por Robin Small (2003) e publicada pela University of Illinois Press.

bastaria apenas a observação psicológica dos fatos cotidianos, em que o filósofo se depara com eloquentes exemplos de maldade e miséria humana.¹⁵⁰

Apesar dessas diferenças fundamentais, nas *Observações Psicológicas* de Rée, pode-se notar marcadamente a influência schopenhaueriana, como explica Fazio, ela (a obra) é permeada por um pessimismo desencantado, na qual o homem é entendido, sobretudo como um animal malvado por excelência e seus atos estariam sempre marcados pelo egoísmo, pelo conformismo, pela inveja e pela vaidade. Já o amor seria um sentimento muito raro e o casamento duraria só por uma questão de conveniência e por medo de escândalos; a religião, por sua vez, seria apenas um instrumento de controle social,¹⁵¹ e os sacerdotes não passariam de simuladores, alguns conscientemente e outros inconscientemente.¹⁵²

Embora, Rée seja expressamente claro quanto ao objetivo da moral, isto é, para ele a boa moral deve ter uma preocupação desinteressada para com o bem-estar dos outros¹⁵³ – ele isenta a moral da preocupação com a felicidade. O ideal de felicidade seria para Rée uma ilusão, ou seja, através da moral não seria possível ensinar os homens a serem felizes, pois, “nossa felicidade depende mais do nosso temperamento do que da natureza do nosso coração” (RÉE, 2003, § 433, p. 68), além de que “os homens bons não são necessariamente felizes e os maus não são necessariamente infelizes” (RÉE, 2003, § 434, p. 68). A tese de Rée é que a felicidade perfeita e completa, desejada pelos homens não passa de uma ilusão, e diante desse fato, o que resta a filosofia seria prevenir os homens contra as ilusões da vida. Com isso Rée “pretende indicar ao homem um ideal de serenidade e sabedoria que consiste em não se deixar perturbar por ilusões, e nem por desilusões da vida, mas em apreender a desfrutar o muito ou o pouco que as circunstâncias permitem” (FAZIO, 2003, p. 77). Trata-se no fundo da recuperação do antigo ideal de sabedoria que pertencia aos estoicos e a Epicuro e que consiste na imperturbabilidade.

É certo que Rée compartilha com os ideais de sua geração e de seu tempo, e isso por ser percebido na ideia que determina os critérios da moralidade. Fazio ressalta que nas *Observações Psicológicas* Paul Rée tomava parte na concepção de Kant e de Schopenhauer segundo a qual “o que determina a moralidade de um ato não são os fins e os objetivos que ele se propõe alcançar, mas os motivos que o determinam” (2012, p. 92). Assim, o que realmente importa notar no contexto das *Observações Psicológicas*, é que todo ato que se pretenda dotado de valor moral, deverá estar isento de motivações e interesses egoístas. Nisso, Rée se revela um legítimo

¹⁵⁰ Cf. RÉE, 2003.

¹⁵¹ Cf. Rée § 406, p. 61: “O Estado se preocupa apenas com a utilidade, e não com a verdade da religião; a filosofia, ao contrário, se preocupa apenas com sua verdade e não com sua utilidade”.

¹⁵² Cf. FAZIO, 2012, p. 91, et. seq.

¹⁵³ Cf. SMALL, 2005, p. 164.

filho de seu tempo. Contudo, ao contrário de Schopenhauer que entende que “há em suma apenas *três motivações fundamentais* das ações humanas [são elas o egoísmo, a maldade e a compaixão], e só por meio do estímulo delas é que agem todos outros motivos possíveis” (SFM 16, p. 137), Paul Rée afirma no início do segundo capítulo das *Observações Psicológicas*, intitulado *Sobre as ações humanas e seus motivos*:

Toda ação surge de um mosaico de motivações, sem que saibamos dizer o quanto de egoísmo, vaidade, orgulho, medo, benevolência, etc., a compõe. O filósofo não pode, como o químico, aplicar uma análise quantitativa e qualitativa em cada caso. Em todo caso, expressões como “egoísmo”, “vaidade”, etc., não coincidem com os sentimentos que indicam; eles são realmente apenas indicadores (RÉE, 2003, p. 12, § 46).

Ora, se é verdade que o filósofo não pode distinguir com a precisão de um químico as propriedades da ação, isto é, que motivos realmente as impulsionam, não é menos verdadeiro que resta ainda ao filósofo observador, como uma espécie de último consolo, a possibilidade de apontar no vulto dos múltiplos motivos da ação algumas unidades mínimas impulsionadoras, que se revelam, todavia, apenas através da observação psicológica. Como já mencionamos em outra ocasião, a influência dos moralistas franceses sobre os pensamento de Nietzsche se faz muito forte no período da escrita de *Humano, demasiado humano*,¹⁵⁴ no entanto, a força dessa influência não recai apenas sobre Nietzsche, mas ela também pode ser percebida claramente nos escritos de Rée. Como afirma Donnellan (1982): “o significado dos moralistas franceses para ambos os pensadores alemães foi enorme. La Rochefoucauld e os outros da sua escola tinham demonstrado que o homem manifesta uma invencível falta de percepção de seus próprios motivos” (p. 597), e que na maioria das vezes ele atribui um rótulo virtuoso às próprias ações, mas que no fundo revela um egoísmo encoberto.

¹⁵⁴ Nietzsche conheceu Rée em 1873 através de seu amigo em comum, Romundt, e logo evidenciou um interesse quase paternal em Rée, um doutor da lei, cinco anos mais jovem, que tinha escrito uma tese de doutorado em latim sobre Aristóteles *Ética* (Halle, 1875) e passou a desenvolver uma ávida curiosidade sobre a história moral da humanidade. Para Donnellan (1982, p. 595/6) o interesse de Nietzsche por Rée aumentou quando ele por acaso teve acesso a uma cópia das *Observações psicológicas* de Rée (*Psychologische Beobachtungen*, 1875). A irmã de Nietzsche, Elisabeth Forster-Nietzsche alegou que o entusiasmo de seu irmão para esta coleção de *aperçus* só poderia ser explicada pela sua alegria ao encontrar um companheiro em sua nova forma de pensar, que há muito tempo ele nutria em segredo. Embora Nietzsche estivesse bem familiarizado com os moralistas franceses, no final da década de 1860 (Cf. DONNELLAN, 1979), não há nenhuma indicação em suas obras antes de *Humano, demasiado humano* nem mesmo naquelas de forma mais crítica como as *Considerações Extemporâneas* (*Unzeitgemäße Betrachtungen*, 1873-76) – se encontra a preocupação com os universais da psicologia humana, que acham tão lucidamente expostas no livro de Rée. De acordo com Donnellan (1982, p. 596), “a sua leitura de Rée parece de qualquer modo, ter renovado seu interesse pelos franceses pioneiros da análise moral e aprofundaram o seu interesse com as ideias mais modernas”.

Fora, La Rochefoucauld quem mostrara, portanto, “que uma ação pode até *parecer* nobre, altruísta, ou idealista, mas sua fonte real é invariavelmente o egoísmo” (DONNELLAN, 1982, p. 597, *grifo nosso*). E de acordo com Donnellan, foi

o realismo destemido dos franceses que estimulou tanto Rée quanto Nietzsche em seus esforços para substituir as noções idealistas e dúbias da psicologia humana com uma interpretação da motivação baseada em fatos biológicos e influenciados, em graus variáveis, pelas implicações das teorias darwinianas. Embora as tentativas de Rée para desvendar os fenômenos da vida psíquica tenham se restringido a demonstrar os mecanismos de auto-preservação, Nietzsche não hesitou em introduzir uma reconciliação da vida emocional superior, moral e intelectual com suas origens egoístas menores, explicando a primeira como sublimações dos elementos primitivos básicos que é a tarefa do filósofo moral para detectar (DONNELLAN, 1982, p. 597).¹⁵⁵

Como se sabe, a proximidade da convivência entre Nietzsche e Paul Rée propiciou uma longa e profícua discussão sobre uma vasta gama de textos e temas, que serviram basicamente como base para a elaboração dos seus próprios trabalhos.¹⁵⁶ Rée publica em 1877 *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*, Nietzsche em 1878 publica *Menschliches, Allzumenschliches* primeiro volume, e para ambos esses novos trabalhos representam uma espécie de amadurecimento ou, até mesmo, uma espécie de ruptura com a linearidade do próprio pensamento delineado em obras anteriores. Isso se deve ao já mencionado projeto de naturalização da moral que se ergue contra toda sorte de mitologias metafísicas que haviam povoado a filosofia até então. Importante destacar que o fato de Nietzsche ter publicado *Humano, demasiado humano* quase um ano depois d’*A origem dos sentimentos morais* permitiu que ele recepcionasse criticamente as teses contidas no escrito de Paul Rée, expondo-as de modo evidente no capítulo intitulado como *Contribuições a história dos sentimentos morais*. Nele está à antítese de muitas das teses de Rée, dentre as quais, a que aqui nos interessa de modo especial que é a tese da dualidade dos impulsos fundamentais do homem que seria o egoísmo e o não-egoísmo.

¹⁵⁵ Conferir também DONNELLAN, B. *Nietzsche and La Rochefoucauld*, 1979.

¹⁵⁶ Nietzsche aceitou em outubro 1876 o convite de Malwida von Meysenbug para formar uma comunidade de estudo e trabalho em sua villa em Sorrento, juntamente com Paul Rée e outro amigo, Albert Brenner. Os nove meses em Sorrento, tornou Nietzsche mais próximo de um ideal de vida que ele chamou de “um claustro para espíritos livres”, onde eles ocupavam esse tempo lendo e discutindo uma ampla gama textos, principalmente de escritores clássicos e franceses, depois desse período de gestação é publicada *A origem dos sentimentos Morais* em 1877 e mais tarde *Humano, demasiado humano* em 1878. A esse respeito conferir: (DONNELLAN, 1982); (OLIVEIRA, 2012, especialmente na p. 37/8 sobre “O claustro natural de Sorrento”); e (SMALL, 2005, o capítulo 2, no tópico sobre *The Sorrento Idyll* na p. 23).

Paul Rée estruturou *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* em sete capítulos que se intitulam, respectivamente: “A origem dos conceitos de bem e mal”, “A origem da consciência”, “A responsabilidade e a liberdade da vontade”, “A origem do castigo e do sentimento de justiça; a dissuasão e a represália”, “A origem da vaidade”, “O progresso moral”, “A relação entre bondade e felicidade” e é complementado com uma “Recapitulação e conclusão”. Logo na introdução Rée explicita para o seu leitor qual será o seu ponto de partida, bem como a sua metodologia de análise dos problemas morais. O que fica evidente é uma exigência mais rigorosa do ceticismo empregado nas *Observações Psicológicas*, implicando em uma nova metodologia de estudo da moral. Nesse ponto Rée não se preocupa em apenas investigar a moral a partir dos dados observáveis empiricamente, pois isso resultaria necessariamente em informações parciais, fragmentadas e não científicas.

Na *Origem dos sentimentos morais* apoiando-se em um método que gozava de uma aura científica bastante comum na época e que era fundamentado, sobretudo, numa perspectiva histórica e em uma biologia evolucionista, Rée almejava conduzir a sua reflexão para além da exposição dos vícios e virtudes humanas. É certo que as *Observações Psicológicas* haviam se revelado como um instrumento poderoso desnudamento dos múltiplos motivos que subrepticamente se ocultam nas ações, mas tais observações resultavam, todavia, apenas em uma profusão de máximas desordenadas e não sistemáticas, que se limitava a ser somente uma espécie de passatempo intelectual de determinados círculos da sociedade, e que não poderia por sua natureza gozar do *status* de cientificidade. E é justamente esse *status* de cientificidade que *A origem dos sentimentos morais* pretende pleitear.

Rée toma como ponto de partida para a sua análise a perspectiva histórica, a partir da qual ele se perguntará pela origem (*Ursprung*) dos sentimentos morais. Se antes o filósofo da moral não poderia comportar-se como o químico que aplica a análise quantitativa e qualitativa na definição dos motivos da ação,¹⁵⁷ isso ocorre não pela incapacidade do filósofo, mas por incompatibilidade da metáfora, isto é, de metodologia a ser empregada. Para estudar a origem dos sentimentos morais Rée afirma que seu procedimento é semelhante ao do geólogo: “Assim

¹⁵⁷ Vale destacar que Nietzsche não concorda com a ideia de que o filósofo não possa agir como o químico na análise dos sentimentos morais, e isso pode ser percebido no primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano* em que ele propõe uma *Química dos conceitos e sentimento* (que é o título do aforismo), onde se lê: “ – Tudo o que necessitamos, e que somente agora nos pode ser dado, graças ao nível da atual de cada ciência, é uma *química* das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos, assim como de todas as emoções que experimentamos nas grandes e pequenas relações da cultura e da sociedade, e mesmo na solidão: e se essa química levasse à conclusão de que também nesse domínio as cores mais magníficas são obtidas de matérias mais vis e mesmo desprezadas? Haveria muita gente disposta a prosseguir com essas pesquisas? A humanidade gosta de afastar da mente as questões acerca da origem e dos primórdios: não é preciso estar quase desumanizado, para sentir dentro de si a tendência contrária?” (HH, § 1).

como o geólogo que primeiramente pesquisa e descreve as diversas formações, e depois indaga sobre as causas que lhe deram origem, da mesma forma o autor recolheu os fenômenos morais da experiência e posteriormente aprofundou-se, o quanto as suas forças o permitiram, na história de sua origem” (RÉE, 2003, *preface*, p. 85).

A ideia é que ao empregar o método do geólogo se poderá estudar a gênese e evolução dos conceitos morais a partir de sua história de sucessivas sedimentações, já que os conceitos morais seriam como formações geológicas que vieram a se formar com o tempo. De acordo com Fazio (2003), “essa metáfora do trabalho do geólogo ilustra e esclarece tanto a nova abordagem histórica empreendida por Rée, quanto o título da sua segunda obra que enquanto ambiciona superar o nível a simples observação psicológica, propõe-se como uma investigação do tipo ‘teórico puro’, *id est científico*” (p. 80), que constituiria não uma inversão de rota no que diz respeito às *Observações psicológicas*, mas um aprofundamento dotado de fundamento, que Rée considera teoricamente mais sólido e sofisticado na sua pesquisa. E tal fundamento é procurado, como explica Rée na introdução de sua obra, na aplicação da teoria darwinista da evolução à filosofia moral.

Rée afirma que a filosofia moral diz respeito tão somente às ações dos homens: “Em princípio constata-se que algumas ações são sentidas como boas, e outras como más; que frequentemente as ações más são seguidas de remorso [*Gewissensbisse*]; que, em nome de um sentimento de justiça se exige uma punição para as ações más” (RÉE, 2003, p. 87). Ora, mas qual a origem desses fenômenos morais?

Rée faz referência ao modo como a tradição havia tratado dessas questões ao longo do tempo: tais fenômenos morais foram entendidos frequentemente como algo dotado de uma *origem* transcendente, considerado como “– a voz de Deus, como dizem dos teólogos” (RÉE, 2003, p. 87).¹⁵⁸ Ora, escreve Rée, “reconhecidamente, antes do aparecimento da teoria da evolução, muitos desses fenômenos morais não poderiam ser explicados por causas imanentes, e uma explicação transcendente seria certamente muito mais satisfatória – do que nenhuma” (RÉE, 2003, p. 87). No entanto, “agora, depois dos escritos de Lamarck e Darwin, podem ser perfeitamente atribuídos aos fenômenos morais tanto causas naturais quanto físicas: o homem

¹⁵⁸ Rée também menciona os “avanços” que Kant implementou com seu ensaio *A religião nos limites simples da Razão* onde ele nega decisivamente a comunicação entre esse mundo e o outro, que a igreja denomina como revelação, e comenta a demonstração feita na *Crítica da Razão Pura*, de que o conhecimento do transcendente não seria possível, porque o a nossa capacidade de conhecimento é válido apenas dentro do tempo e do espaço. Mas Rée critica a coerência de Kant, que apesar de seu avanço em relação às concepções metafísicas, permanece fanado de consciência moral como algo transcendente e em até certo ponto como uma revelação para o mundo transcendente. Essa “incoerência” kantiana na explicação da consciência moral será contestada por Rée, que irá propor uma explicação da consciência moral a partir dos termos do evolucionismo. Cf. SMALL, 2005, p. 84.

moral não está mais próximo do mundo inteligível do que o homem físico” (RÉE, 2003, p. 87).¹⁵⁹ Com isso Rée quer dizer que os fenômenos morais longe pertencerem à ordem do absoluto e do eterno ou de estarem ligados ao mundo transcendente, eles são como os fenômenos biológicos observados por Lamarck e por Darwin – eles são produtos de uma evolução histórica. Desse modo, o filósofo principia por uma explicação natural dos fenômenos morais, que repousa na seguinte proposição: “Os animais superiores se desenvolveram a partir dos inferiores por seleção natural, como o homem a partir dos macacos” (RÉE, 2003, p. 87). Para Rée esse é um dado científico provado a partir dos escritos Darwin e em parte colaborado pelos escritos de Lamarck, e ele ainda adverte: “Se alguém for de opinião diferente pode muito bem deixar o presente trabalho sem ler, pois: uma vez que não se concorda com as premissas, não se poderá também concordar com as conclusões” (RÉE, 2003, p. 87). Essas premissas formam a base do escrito sobre *A origem dos sentimentos morais* e sem elas a compreensão do projeto empreendido por Rée torna-se deficitária.

Com base nos dados mencionados acima, Rée delineia a tarefa do filósofo moral, que doravante deverá proceder de modo a identificar, isolar, e progressivamente estudar a gênese dos fenômenos morais articulado a um método científico e natural. Trata-se efetivamente, de uma premissa “com intenções claramente positivistas, imanentista e antimetafísica: negar a origem transcendente, o absoluto e a eternidade dos conceitos morais, significa de fato relativizar e historicizar” (FAZIO, 2003, p. 82). Contudo, por mais que estejam em evidência a possibilidade de relativizar e historicizar os conceitos morais, essa espécie de genealogia ou ciência natural da moral empreendida por Rée, não deixar de ser, de acordo com o argumento nietzschiano, uma genealogia que não questiona os valores, ou que não coloca em questão o valor dos valores.¹⁶⁰ Mas essa não seria uma peculiaridade exclusiva de Rée, Nietzsche mostrará em escritos posteriores a *Humano, demasiado humano* e principalmente em *Para a genealogia da moral* que a falha dos genealogistas (tipicamente ingleses no procedimento) fora precisamente a de não ter questionado os próprios pressupostos.

Retornando ao uso que Rée faz dos estudos de Darwin e Lamarck, vale dizer que embora ele se apoie no argumento da seleção natural e ideia da luta pela existência, a sua adoção do evolucionismo não é completa. Nesse sentido, Fazio (2003) argumenta que no processo de historicização dos fenômenos morais, Paul Rée está mais próximo de uma tradição pré-kantiana do sentimentalismo moral (sobretudo com Hume) do que propriamente de seus contemporâneos darwinistas.

¹⁵⁹ Cf. *Humano, demasiado humano* § 37.

¹⁶⁰ Cf. *Para além de bem e mal* § 186.

O que realmente interessa notar é que quando o filósofo pensa os sentimentos morais no sentido de uma *história dos sentimentos*, ele opera em seus próprios termos e nos limites de seu darwinismo “ecclético” e “superficial”, a execução de um importante passo no caminho de sua própria consideração em termos de valores. Isso se justifica se notarmos que Rée adota sistematicamente o uso dos adjetivos: louvável (*lobenswert*), desejável (*wünschenswert*) e censurável (*tadelnswert*), com a finalidade de se referir ao conteúdo dos conceitos de valor. O que não deixa de ter sua importância, pois “se trata de uma contribuição que, colocada no seu contexto histórico, deve ser reconhecida por sua originalidade e fecundidade” (FAZIO, 2003, p. 83).

Após essa explanação de caráter mais geral sobre *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* e suas premissas estruturantes, gostaríamos de nos deter mais especificamente sobre o primeiro capítulo intitulado como *A origem dos conceitos de bem e mal (Der Ursprung der Begriffe gut und böse)*, em que é articulada a tese de Rée sobre os impulsos egoístas e não-egoístas (*unegoistischen*).¹⁶¹ Rée abre o seu texto com a seguinte proposição:

Todo homem reúne em si dois instintos [*Tribe*]: o instinto egoísta e o instinto não egoísta [*unegoistischen*]. Por meio do impulso egoísta ele procura antes de tudo o próprio bem individual: (1) a sua conservação; (2) a satisfação de seu instinto sexual; (3) a satisfação de sua vaidade. [...] Por meio do instinto não-egoísta o homem faz do bem do outro o escopo último do seu agir, promovendo o bem do outro por amor a ele, e é por amor a ele que se abstêm de danificá-lo. Aqueles que agem de maneira não-egoísta são chamados de compassivos, benevolentes e dotados de amor ao próximo” (RÉE, 2003, p. 89).

Com essas afirmações Paul Rée retoma um problema não revolvido na sua obra anterior (*Observações psicológicas*) referente ao problema das condições de possibilidades do agir não-egoístico, isto é, o agir moral. Se no trabalho anterior ele havia afirmado que a possibilidade do agir desinteressado guiado pela consideração com o bem do outro dependeria, em última instância, do caráter do agente, – e por isso ele apresenta uma fenomenologia das ações

¹⁶¹ Seguindo aqui a indicação de Small (2005, p. 170) optamos por traduzir *unegoistisch* por “não-egoísta” que é o termo que Rée utiliza com frequência em *Der Ursprung der moralischen Empfindungen* e que serve para diferenciar do tratamento spenceriano conferido ao termo inglês *altruism* ou *altruistic*. Essa diferenciação permite localizar nos escritos de Nietzsche os diálogos e embates que este trava com as teses de Paul Rée e de Herbert Spencer: Rée usa marcadamente a oposição “*egoistischen*” e “*unegoistischen*”, enquanto Spencer usa a oposição “*egoism*” e “*altruism*”. Sendo que quando Rée discute com Spencer ele deixa de usar a expressão alemã “*unegoistisch*” para usar a palavra inglesa “*altruistic*”. Essa pequena evidência nos conduz à suspeição de que quando Nietzsche usa a expressão *unegoistisch* ele esteja se referindo às teses de Rée, e quando usa o termo “*altruistic*” esteja se referindo às teses de seu rival Herbert Spencer contidas no *The Data of Ethics* de 1879 (que constitui a primeira parte de um escrito mais amplo que é *The Principles of Ethics* que reúne uma série de outros escritos de Spencer publicados numa coletânea em dois volumes em 1896) especialmente nos capítulos XI e XII. Cf. (SPENCER, 1896).

provocadas por motivos egoístas¹⁶²—, agora, na *Origem dos sentimentos morais* Rée passa a distinguir de modo nítido duas possibilidades de ações: ações egoístas e ações não-egoístas. Tal distinção posiciona de modo antitético os dois impulsos que constituiriam o homem: os instintos egoísticos e instintos não-egoísticos, que superam a ideia de que o caráter seria o condicionante das boas e más ações. Nesse ponto a influência da filosofia schopenhaueriana diminui e cedendo lugar ao darwinismo e a explicação naturalista dos fenômenos morais.

Paul Rée toma emprestado de Darwin a ideia de que a moral atinge um progresso ou desenvolve-se quando os comportamentos gerados pelo instinto social favorecem a comunidade como um todo. Nesse sentido, os comportamentos solidários que indicam um sentimento de afinidade entre membros de uma comunidade passam a ser conservados. A transmissão de descendência se dá por indivíduos que possuem características altruístas e que tendem a promover o bem, transmitindo, portanto, essas características. Subjetivamente, “os sentimentos de aprovação ou reprovação pelo grupo gerarão a consciência: o indivíduo que sabe ter feito uma ação prejudicial sentirá o desconforto do sentimento de reprovação (remorso)” (ITAPARICA, 2013, p. 60). Desse modo, os indivíduos passam a guiar seus comportamentos buscando em todos os momentos da convivência social as consequências das boas ações, que é a aprovação do grupo, e em contrapartida procura evitar as consequências das más ações (ações prejudiciais ao grupo) que é a repreensão.

A existência dos impulsos egoístas e não-egoístas é considerada como um fato suscitado pelas observações psicológicas. E o que Paul Rée pretende fazer após essa constatação é elaborar argumentos que comprovem realmente a existência do impulso e da ação não-egoísta. E ele faz isso combatendo o ceticismo do argumento de Helvétius (1714-1771), cuja tese principal era de que não existiriam sentimentos e ações não-egoístas, e que na verdade, aquelas manifestações definidas como não-egoístas não passariam apenas de manifestações aparentes mascaradas de um egoísmo implacável. De acordo com essa interpretação de Helvétius, que também é explorada por Nietzsche contra os argumentos de Rée em *Humano, demasiado humano*,¹⁶³ de fato, quanto estamos diante do sofrimento do outro, também sofremos, mas, não porque estaríamos comovidos verdadeiramente por um sentimento altruísta, e sim, unicamente porque não suportamos a dor de ver o outro sofrer. E quando o ajudamos a se livrar da dor é porque também nós nos livramos do incômodo de ver o sofrimento alheio e a preocupação seria apenas com o nosso bem-estar.¹⁶⁴

¹⁶² Cf. (FAZIO, 2003).

¹⁶³ Cf. FAZIO, 2003; ITAPARICA, 2013 e MARTON, 2000, especialmente o capítulo IV.

¹⁶⁴ Nietzsche se utilizará desse argumento em *Humano, demasiado humano*, § 50.

Procurando combater esse argumento, Paul Rée distingue entre o sofrimento daquele que sofre porque não pode suportar a visão (a imagem) do sofrimento alheio – que seria motivado por sentimentos egoístas, e o sofrimento (verdadeiramente compassivo) derivado da percepção de que outro sofre, e que tomamos parte em seu sofrimento não por motivos egoístas, mas por nos preocupar realmente com ele. Assim, se estabelece a diferença entre compaixão egoísta e compaixão não-egoísta.

O exemplo que é utilizado por Rée como prova da tese da existência de ações não-egoístas é a relação parental entre mãe e filho: “a mãe age exclusivamente para livrar a criança da dor, ou seja, por causa da criança, e não por causa dela” (RÉE, 2003, p. 90). Nesse caso, as ações seriam motivadas em nome do bem alheio, mesmo que isso signifique alguma forma de prejuízo para o próprio agente. A prova de que “tais ações não-egoístas ocorrem realmente, pode mostrar-se tanto pela observação e quanto pela auto-observação” (RÉE, 2003, p. 90). Além disso, “uma vez que a compaixão não-egoísta (dor pelo o sofrimento dos outros) existe, também devem existir ações não-egoístas. Porque, se é possível sentir dor porque alguém está sofrendo, deve ser igualmente possível agir porque outra pessoa está sofrendo” (RÉE, 2003, p. 90). Neste caso, a sensação estaria para o comportamento como o pensamento está para o ato. A constatação de relações de ajuda mútua entre familiares é para Rée um indício de que as ações não egoístas existem e são estimuladas pela sua utilidade no âmbito social.

O desenvolvimento da argumentação de Paul Rée a propósito da existência dos impulsos egoístas e não-egoístas, como se pode perceber, engloba também uma explicação sobre a origem desses impulsos e das ações decorrentes deles. É também necessário, além disso, uma explicação sobre a maneira como os homens articulam os juízos de valores sobre os próprios impulsos e ações.

De acordo com o autor o impulso egoísta seria o que existe de mais primitivo e mais forte na natureza humana. Por meio dele o homem prioriza os próprios interesses, a sua sobrevivência, a satisfação do seu impulso sexual e a sua vaidade, sendo que a vaidade é entendida em um sentido amplo como o desejo obstinado de suscitar o reconhecimento e admiração nos outros,¹⁶⁵ inclusive é graças essa característica da vaidade humana que se dá o progresso no âmbito da moralidade. Ao admitir que desde os primórdios o impulso egoísta fora mais forte e mais primitivo ou originário do que o impulso não-egoísta (*unegoistischen*), o autor de *A origem dos sentimentos morais* pretende indicar que é graças a percepção das utilidades das ações não-egoístas, que os impulsos egoístas paulatinamente cederam margens de atuação

¹⁶⁵ Cf. SMALL, 2005, p. 86.

para os instintos e as ações não-egoístas – nisso consistiria o progresso da moral.¹⁶⁶ Até esse ponto, a explicação de Rée não apresenta muita novidade com relação à explicação de Darwin. O elemento diferenciador, no entanto, está localizado na separação que Paul Rée opera entre o instinto biológico (egoísta e não-egoísta) e a atribuição valorativa a esses impulsos. E uma vez que a existência dos impulsos passa a ser concebida como um substrato natural e comum a todos os indivíduos, resta então explicitar como são elaborados os juízos de valor ao seu respeito.

Fazem parte da argumentação a propósito da existência de ações não-egoístas dois recursos utilitaristas: o hedonismo como móvel da ação e a utilidade como critério de valoração. Ora, se para Rée existem dois tipos de impulsos fundamentais no homem, existem em decorrência disso, duas classes de ações: “(1) as ações egoístas em que a pessoa ao agir promove o próprio bem-estar, em detrimento dos outros; e (2) as ações não-egoístas em que a pessoa ao agir, por vezes sacrifica seu próprio bem-estar, procurando o bem-estar dos outros em vez do seu próprio ou se abstendo de prejudicar os outros por seu próprio bem” (RÉE, 2003, p. 92). Isso significa que uma mesma pessoa pode agir em situações distintas de modo egoísta, promovendo o próprio bem-estar, e de modo não-egoísta promovendo o bem-estar de outrem. Mas como se atribui valor a tais essas ações?

Naturalmente que “quem cuida de si mesmo à custa dos outros é chamado de mau (schlecht) e é repreendido; quem cuida do outro pelo outro mesmo é chamado de bom e é elogiado” (RÉE, 2003, p. 92). Assim, “as ações egoístas foram originalmente reprovadas pelo prejuízo que acarretam; as ações não-egoístas (...) foram originalmente elogiadas pela utilidade. Posteriormente as primeiras passaram a ser reprovadas em si mesmas, e as últimas elogiadas em si mesmas” (RÉE, 2003, p. 93). As ações de tipo egoísta “são sentidas por cada um de nós como moralmente má e culpabilizável; e, na verdade, a distinção entre ‘bom’ e ‘ruim’ é composto exclusivamente nessas oposições: apenas as ações egoístas são chamadas de más, e apenas ações não-egoístas são chamados de boas” (RÉE, 2003, p. 93). Por essa razão, diz Rée: “sempre que queremos julgar o valor moral de uma ação, investigamos primeiro sua motivação e descrevemos a ação como moralmente boa apenas se tiver como motivação o bem-estar dos outros” (RÉE, 2003, p. 93). Ora, com isso se estabelece que é a utilidade de uma ação o fator que determina o juízo moral, nesse ponto se iguala as noções de *bem moral* e *utilidade*: “bom

¹⁶⁶ No início do capítulo intitulado *Der moralische Fortschritt* (O progresso moral) Paul Rée escreve: “O progresso moral ocorre quando as pessoas se tornam melhores, ou seja, menos egoístas, no decurso do tempo. Isso pode acontecer de duas maneiras: por meio da seleção natural, isto é, por meio da sobrevivência (na luta pela existência) e reprodução desses indivíduos que são os indivíduos não-egoístas; ou através da experiência frequente de sentimentos não-egoístas e desempenho frequente de ações não-egoístas” (RÉE, 2003, p. 153).

e útil são entendidos como sinônimos” e “o comportamento não-egoísta é útil (para a harmonia geral)” (RÉE, 2003, p. 98) e são elogiados por isso.

Para Rée a noção de bem moral entendida como aquilo que é digno de ser desejado surgiu do contraste dinâmico entre aquilo que se é, e aquilo que se deve ser. Em contraste com a realidade do mal e do egoísmo (realidades idênticas do ponto de vista da comunidade), passou-se progressivamente a afirmar a ideia de que, mesmo sendo raro, o não-egoísmo constituiria a identidade da ação moral: “o que é não-egoístico não seria nunca promovido a um estado mais elevado se o estado real das coisas não coincidissem com o que era desejável” (RÉE, 2003, p. 97) por um determinado grupo. O fato de que ações não-egoístas terem se tornado altamente desejadas em função de sua utilidade condicionou a longo prazo a própria noção de “bem” e “mal” em termos de moralidade. Assim, Rée descreve a origem dos conceitos de *bem* e *mal* a partir do hábito: é pelo hábito de se jogar uma ação segundo critérios de utilidade e pelo esquecimento dessa origem utilitarista das estimativas de valor é que se passou a substancializar o valor de uma ação como se ela fosse em si mesma boa e desejável. “E se hoje em dia”, diz Rée, “nós não elogiamos o bom por causa de suas consequências úteis, mas em vez disso, porque ele parece louvável em si mesmo, independentemente de todas as consequências” é devido ao fato de que “esquecemos a sua origem” (RÉE, 2003, p. 98). Ora, é o esquecimento da utilidade da ação para a comunidade que fundamenta o elogio das ações não-egoístas. A partir desse percurso é que se poderia observar a uma história em que as valorações se aplicam primeiro as próprias ações, em seguida, aos motivos das ações, depois na intenção do agente, para enfim ser atribuída ao próprio caráter do indivíduo.¹⁶⁷

Ao final, a partir dessa breve explanação, que retenhamos ao menos: que para Paul Rée, em última instância, é a consideração pelo que é egoísta e não-egoísta, que historicamente levou os indivíduos à distinguir entre o que é *moral* e o que é *imoral*, sendo que essa diferenciação é mediada pelo critério da utilidade e do hedonismo. “As ações egoístas que ocorrem à custa de outros foram inicialmente condenadas por causa de sua nocividade; ações não-egoístas foram originalmente elogiadas por conta de sua utilidade. Mais tarde, as primeiras foram condenadas em si mesmas, e estas últimas elogiadas em si mesma” (RÉE, 2003, p. 99). É importante compreender o modo como Nietzsche recepciona e responde as hipóteses de Rée ao longo de sua obra.

Podemos analisar na obra nietzschiana vários momentos em que os temas da “proveniência” da moral se tornam evidentes ao leitor, tendo em vista uma perspectiva histórica

¹⁶⁷ Cf. ITAPARICA, 2013, p. 62. E também *Humano, demasiado humano* § 39.

dos valores morais. Mas, no que tange ao diálogo com Paul Rée a partir dos próprios textos de Nietzsche, em que se discute o problema do egoísmo e da moral, podemos destacar duas ocasiões importantes. A primeira é em *Humano, demasiado humano*, sobretudo, o segundo capítulo, que é intitulado como “Para a história dos sentimentos morais” (*Zur Geschichte der moralischen Empfindungen*). Nesse capítulo, como veremos, Nietzsche analisa criticamente as teses de Paul Rée e lhes contrapõe hipóteses novas e, em muitos sentidos, radicalmente opostas àquelas teses de Rée. O segundo momento, que deve ser levado em consideração, é o prólogo e os cinco primeiros aforismos da primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*. Esses textos são importantes porque neles Nietzsche faz referência tanto ao empreendimento de Paul Rée, quanto ao seu próprio empreendimento, principalmente quanto às hipóteses desenvolvidas na época de *Humano, demasiado humano*. Nessa retomada interpretativa do seu percurso, ele diferencia e esclarece o que teria sido sua tarefa no que diz respeito ao problema da moral, do trabalho dos historiadores e cientistas ingleses, dentre os quais ele aloca o trabalho de Paul Rée.

Tal diferenciação se faz necessária pois, só compreenderemos a ideia de redeterminação do egoísmo, se demarcarmos o deslocamento do problema da origem da moral na estrutura egoísmo *versus* altruísmo, para outra estrutura geradora, desenvolvida por Nietzsche desde a época de *Humano, demasiado humano* (HH, 45), que se faz a partir das matrizes de nobres e escravos. Esse deslocamento permite a reinterpretação do valor do egoísmo no sentido de que ele, o egoísmo, passa a ser compreendido não mais como contrário à moralidade, mas sim como sendo uma condição naturalmente intrínseca a toda moralidade. Sendo que, de acordo com lógica nietzschiana, a condição egoísta será aceita e afirmada como virtude se estiver vinculada às esferas nobres de proveniência, e será negada e “extirpada” se vinculada às esferas escravas de proveniência. Assim, a tarefa de reinterpretar o valor do egoísmo se revelará necessariamente ligada à tarefa de análise das fontes da moral, bem como ao estudo das condições históricas e psicológicas a partir das quais se emitem juízos de valores.

Sabendo disso, analisaremos na sequência, a partir do segundo capítulo (*Zur Geschichte der moralischen Empfindungen*) de *Humano, demasiado humano*, às hipóteses de Nietzsche que, podem ser interpretadas como oposições críticas às hipóteses desenvolvidas por Paul Rée na obra *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Tal aproximação permitirá entender de que pressupostos partem os dois filósofos quando se trata do projeto de naturalização da moral.

Nietzsche inicia o segundo capítulo de *Humano, demasiado humano* elogiando o trabalho de Paul Rée, tendo em vistas, sobretudo, o empreendimento referente às observações psicológicas.¹⁶⁸ Mas o filósofo adverte para o fato de que elas ainda carecem de um sentido histórico – e a falta de sentido histórico seria precisamente o defeito hereditário de todos os filósofos.¹⁶⁹ Como já afirmamos no primeiro capítulo, Nietzsche passa a utilizar de análises psicológicas ancoradas em um sentido histórico como parte do seu método, o que não significa necessariamente apenas uma junção de dois métodos ou instrumentos, mas sim, a reinvenção de duas “ciências”, que ele denominou como fisiopsicologia e filosofia histórica. A que hipóteses esses instrumentos ajudam a formular? Que problemas e conclusões nos apresentam o capítulo intitulado *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* de *Humano, demasiado humano*? Como pode ser entendida a questão do egoísmo e dos impulsos humanos dentro dessa *história*?

Por questão de ordem, devemos analisar o segundo capítulo da obra em questão, não como simples “contribuições” à história dos sentimentos morais feita por parte de Nietzsche, para corroborar as hipóteses de Paul Rée. Vale lembrar que a tradução feita por Paulo César de Souza do título *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* por “Contribuição à história dos sentimentos morais” pode induzir a equívocos, quanto à compreensão do empreendimento nietzschiano. O termo “Zur” significa não apenas “contribuição a”, mas também denota o sentido de “para a”¹⁷⁰, portanto, a ideia de “*Para a história dos sentimentos morais*”, expressa a ideia do inacabado, do provisório e fluido de um empreendimento de problematização dos valores. E é para esse aspecto do seu pensamento que chamamos atenção quando se trata de analisar o capítulo segundo de *Humano, demasiado humano*. Contudo, embora se trate de um esboço *para uma história dos sentimentos morais*, o capítulo segundo contém uma série de teses, que são retomadas várias vezes por Nietzsche ao longo de sua obra, sem que se lhes acrescente mudanças essenciais.¹⁷¹ É o caso, por exemplo, do aforismo 45 sobre a dupla história do bem e do mal (a saber, nas esferas dos nobres e na dos escravos), e o 92 sobre a origem da justiça “como um acerto de contas entre poderosos mais ou menos iguais (o equilíbrio como pressuposto de todo contrato, portanto de todo direito)” (GM, Pr. 4).

¹⁶⁸ Cf. HH, 35, 36, 37 e 38.

¹⁶⁹ Cf. HH, 2.

¹⁷⁰ Ressalte-se que Rubens R. Torres Filho verte “Zur” por “Para” e não por “Contribuição a”, por esta razão optamos também por adotar a noção de “*Para a história dos sentimentos morais*”. Procederemos do mesmo modo quando analisar o capítulo quinto de *Para além de bem e mal*, intitulado como “Para a história natural da moral” e também *Para a genealogia da moral*.

¹⁷¹ Cf. GC, prólogo 4.

Atenhamo-nos à hipótese central do segundo capítulo de *Humano, demasiado humano* pode ser formulada da seguinte maneira: a história dos sentimentos morais, tal como foi descrita pelos filósofos da moral (em especial Paul Rée, e Schopenhauer) seria a história de um erro, isto é, “o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio” (HH, 39). Mas como seria possível outra visão da história, em que ao homem não pudesse ser imputado à responsabilidade moral? Contra a história de culpabilização do homem, ou da responsabilização, Nietzsche articulou o que se pode chamar de “novo conhecimento/descoberta”¹⁷², que implicaria não mais em *tornar o homem culpado*, mas ao contrário, *o tornaria inocente*. Portanto, a história dos sentimentos morais esboçada por Nietzsche, apresenta não apenas uma crítica à história dos sentimentos morais articulada por Paul Rée, mas apresenta uma nova história e um novo horizonte para o destino do homem, que tem na *irresponsabilidade* e na *inocência* suas maiores apostas.¹⁷³

Nietzsche descreve as fases principais da história de culpabilização ou responsabilização do homem no aforismo 39: “Primeiro”, diz ele, “chamamos as ações isoladas de boas ou más, sem qualquer consideração por seus motivos, apenas devido às suas consequências úteis ou prejudiciais que tenham” (HH, 39). Mas logo “esquecemos a origem dessas designações e achamos que a qualidade de ‘bom’ ou ‘mau’ é inerente às ações, sem consideração por suas consequências: o mesmo erro que faz a língua designar a pedra como dura, a árvore como verde – isto é, apreendendo que é efeito como causa” (HH, 39). Em seguida, prossegue Nietzsche, “introduzimos a qualidade de ser bom ou mau nos motivos e olhamos os atos em si como moralmente ambíguos. Indo mais longe, damos o predicado bom ou mau não mais ao motivo isolado, mas a todo o ser de um homem, do qual o motivo brota como a planta do terreno” (HH, 39). É dessa “maneira que sucessivamente tornamos o homem responsável por seus efeitos, depois por suas ações, depois por seus motivos e finalmente por seu próprio ser” (HH, 39).

A nossa hipótese é que no percurso descrito acima Nietzsche está dialogando indiretamente com Rée, e como veremos, dialoga explicitamente com Schopenhauer. Na visão dele, fora Paul Rée que ao descrever a origem dos sentimentos morais, tendo em vista uma história natural, reconheceu o caráter determinado das condições humanas, mas ainda sim, motivado por uma espécie de pragmatismo social, decide-se pela imputação da responsabilidade sobre os efeitos, as ações e os motivos das ações humanas. Se por um lado Rée confirmou a total responsabilidade dos homens por seus atos, Schopenhauer por sua vez,

¹⁷² Cf. HH, 107.

¹⁷³ Cf. HH, 107.

como se sabe, deslocou o campo da responsabilização da *ação* para o *ser* do homem. Desse modo, o homem não seria tanto responsável pelas suas ações, isto é, o seu operar, mas seria fundamentalmente responsável pelo seu ser.

Nietzsche comenta e critica a tese do filósofo de Frankfurt, no referido aforismo 39 de *Humano, demasiado humano*. “Schopenhauer”, diz ele, “raciocinou assim: desde que certas ações acarretam mal-estar (‘consciência de culpa’), deve existir responsabilidade, pois *não haveria razão* para esse mal-estar se não apenas todo o agir do homem ocorresse por necessidade – como de fato ocorre, e também segundo a visão desse filósofo –, mas se o próprio homem adquirisse o seu inteiro *ser* pela mesma necessidade – o que Schopenhauer nega” (HH, 39). Partindo do fato desse mal-estar, “Schopenhauer acredita poder demonstrar uma liberdade que o homem deve ter tido de algum modo, não no que toca às ações, é certo, mas no que toca ao ser: liberdade, portanto, de *ser* desse ou daquele modo, não de *agir* dessa ou daquela maneira” (HH, 39). Do “*esse* [ser], da esfera da liberdade e da responsabilidade decorre, segundo ele [Schopenhauer], o *operari* [operar], a esfera da estrita causalidade, necessidade e irresponsabilidade” (HH, 39). Nietzsche explica que, “é certo que aparentemente o mal-estar diz respeito ao *operari* – na medida em que assim faz é errôneo –, mas na verdade se refere ao *esse*, que é o ato de uma vontade livre, a causa fundamental da existência de um indivíduo; o homem se torna o que ele *quer* ser, seu querer precede sua existência” (HH, 39).

Para Nietzsche, nesse ponto se concentra o erro de raciocínio do filósofo de Frankfurt, que “partindo do fato do mal-estar, inferir a justificção, a *admissibilidade racional* desse mal-estar; com essa dedução falha, Schopenhauer chega à fantástica conclusão da chamada liberdade inteligível” (HH, 39). Contudo, “o mal-estar após o ato não precisa absolutamente ser racional: e não o é, de fato, pois se baseia no errôneo pressuposto de que o ato *não* tinha que se produzir necessariamente”. Portanto, “porque o homem se considera livre, não porque é livre, ele sofre arrependimento e remorso. – Além disso, esse mal-estar é coisa que podemos deixar para trás; em muitas pessoas ele não existe em absoluto, com respeito a ações pelas quais muitas outras o sentem. É algo bastante variável, ligado à evolução dos costumes e da cultura, só existente num período relativamente breve da história do mundo, talvez” (HH, 39). Em contrapartida, a tese articulada por Nietzsche é de que “ninguém é responsável por suas ações, ninguém responde por seu ser; julgar significa ser injusto. Isso também vale para quando o indivíduo julga a si mesmo” (HH, 39).

O argumento da não responsabilização do homem pelos seus atos e pelo seu ser, está ancorado, como afirmamos, em um “novo conhecimento” (HH, 107), que podemos entender como sendo a consequência necessária do projeto de naturalização da compreensão do homem.

A partir dessa perspectiva, não se poderia mais culpar os homens por seus atos, efeitos ou motivos, da mesma maneira que não poderia julgar responsabilizar os homens por seu *ser*. Afinal “descobrimos que tampouco este ser pode ser responsável, na medida em que é inteiramente uma consequência necessária e se forma [*konkresciert*] a partir dos elementos e influxos de coisas passadas e presentes: portanto, que não se pode tornar o homem responsável por nada, seja por seu ser, por seus motivos, por suas ações ou por seus efeitos” (HH, 39). Com isso, afirma Nietzsche, “chegamos ao conhecimento [*Erkenntnis*] de que a história dos sentimentos morais é a história de um erro, o erro da responsabilidade, que se baseia no erro do livre-arbítrio” (HH, 39).

É fazendo referência a esse conhecimento, que Nietzsche encerra o segundo capítulo de *Humano, demasiado humano*. No aforismo 107, cujo título é justamente “Irresponsabilidade e inocência”, o filósofo diz que “a total irresponsabilidade do homem por seus atos e seu ser é a gota mais amarga que o homem do conhecimento tem de engolir, se estava habituado a ver na responsabilidade e no dever a carta de nobreza de sua humanidade”. Como consequência, “todas as avaliações, distinções, aversões, são assim desvalorizadas e se tornam falsas: seu sentimento mais profundo, que ele dispensava ao sofredor, ao herói, baseava-se num erro; ele já não pode louvar nem censurar, pois é absurdo louvar e censurar a natureza e a necessidade” (HH, 107). O que está implícito nessa passagem é a tentativa de re-tradução do humano no sentido da natureza, isto é, como extensão dela, como parte dela. E diante desse conhecimento, diria Nietzsche, deveríamos nos colocar frente os atos humanos e de nossos próprios atos, do mesmo modo como nos colocamos diante das plantas. Pois, “neles podemos admirar a força, a beleza, a plenitude, mas não lhes pode achar nenhum mérito: o processo químico e a luta dos elementos, a dor do doente que anseia pela cura, possuem tanto mérito quanto os embates psíquicos e as crises em que somos arrastados para lá e para cá por motivos diversos, até enfim nos decidirmos pelo mais forte – como se diz (na verdade, até o motivo mais forte decidir acerca de nós)” (HH, 107).

Os novos elementos esboçados em *Para a história dos sentimentos morais* como constituintes do “novo conhecimento”, tal como quer Nietzsche, são formados por dois dispositivos conceituais. O primeiro provém da afirmação de que “tudo é necessidade – assim diz o novo conhecimento: e ele próprio é necessidade” (HH, 107). O segundo é a consequência da primeira afirmação, e é esboçada na ideia de que “Tudo é inocência: e o conhecimento é a via para compreender essa inocência” (HH, 107). Portanto, o esboço de história dos sentimentos morais delineado pelo filósofo, embora compartilhe algumas semelhanças com o projeto de Paul Rée, ele enseja larga diferenciação quanto as suas conclusões. E isso se deve, antes de

tudo, a compreensão do humano no sentido da natureza, em que as noções de *necessidade* e *inocência* passam a exercer um papel estratégico em uma filosofia que não teme as próprias consequências. Na próxima seção retomaremos aos detalhes da problemática da inocência, na sua interlocução com a questão do egoísmo.

Vale ainda destacar a propósito do contraste entre Nietzsche e Paul Rée, no que concerne ao tema do egoísmo, a crítica do autor de *Humano, demasiado humano* contra as provas estabelecidas por Paul Rée como demonstração da existência de ações não-egoístas. O posicionamento de Nietzsche, como já foi mencionado, é marcado por um ceticismo de típica inspiração francesa, e especificamente no caso da suspeita nietzschiana articulada em torno das ações não-egoístas, os referenciais teóricos são em partes inspirados nos argumentos dos moralistas franceses, em especial de Helvétius.¹⁷⁴

É com base nesta perspicácia cética que é introduzida toda uma psicologia dos motivos, das ações e das condições a partir das quais se emitem juízos. Com relação aos *motivos*, diz Nietzsche: “todos esses motivos, por mais elevados que sejam os nomes que lhes damos, brotaram das mesmas raízes que acreditamos conter os maus venenos; entre as boas e más ações não há diferenças de espécie, mas de grau, quando muito” (HH, 107). Quanto às ações: “boas ações são más ações sublimadas; más ações são boas ações embrutecidas, bestificadas” (HH, 107). No que diz respeito ao indivíduo: “o desejo único de autofruição do indivíduo (junto com o medo de perdê-la) satisfaz-se em todas as circunstâncias, aja o ser humano como possa, isto é, como tenha de agir: em atos de vaidade, de vingança, prazer, utilidade, maldade, astúcia, ou em atos de sacrifício, de compaixão, de conhecimento” (HH, 107). Quanto aos juízos de valores, diz ele: “os graus da capacidade de julgamento decidem o rumo em que alguém é levado por esse desejo; toda sociedade, todo indivíduo guarda continuamente uma hierarquia de bens, segundo a qual determina suas ações e julga as dos outros” (HH, 107). Mas, essa hierarquia de bens, de acordo Nietzsche, muda continuamente, muitas ações são chamadas de más ou egoístas e são apenas estúpidas, “porque o grau de inteligência que se decidiu por elas era bastante baixo. E em determinado sentido *todas* as ações são ainda estúpidas, pois o mais elevado grau de inteligência humana que pode hoje ser atingido será certamente ultrapassado” (HH, 107). Compreender todas essas questões, diz ele, “pode causar dores profundas, mas depois há um consolo: elas são dores do parto” (HH, 107).

Todas estas verdades “amargas” sobre a condição humana, produzidas pelo novo conhecimento, na verdade se trata de um experimento, ou melhor, de uma “primeira experiência

¹⁷⁴ Nisso estariam de acordo DONNELLAN, 1979 e SMALL, 2005.

para saber se a humanidade pode *se transformar, de moral em sábia*” (HH, 107). Nesse sentido, embora o ideal de sabedoria esteja hierarquicamente disposto como superior ao ideal moral, ele não lhe é contrário, pois reconhece a própria condição moral como necessária, mas que precisa ser superada. “Tudo no âmbito da moral”, diz Nietzsche, “veio a ser, é mutável, oscilante, tudo está em fluxo, é verdade: – mas *tudo se acha também numa corrente*: em direção a uma meta” (HH, 107). E que meta é essa de que fala o autor de *Humano, demasiado humano*?

Veremos que essa meta é a de tornar possível o surgimento do homem sábio e inocente, isto é, consciente da inocência (*unschuld-bewussten*), que compreende a absoluta necessidade de todo devir e de todo agir. Seguindo esta mesma lógica, diz Nietzsche: “se o prazer, o egoísmo, a vaidade são *necessários* para a geração dos fenômenos morais e do seu rebento mais elevado, o sentido para a verdade e justiça no conhecimento”; e “se o erro e o descaminho da imaginação foram o único meio pelo qual a humanidade pôde gradualmente se erguer até esse grau de auto-iluminação e libertação – quem poderia desprezar esses meios? Quem poderia ficar triste, percebendo a meta a que levam esses caminhos?” (HH, 107). Como se pode notar, o pensamento sobre a necessidade de tudo que existe não é seletivo, isto é, levado às últimas consequências, inclui também a compreensão da necessidade dos erros que justificam os atuais juízos de valores.

Portanto, afirma Nietzsche, “pode continuar a nos reger o hábito que herdamos de avaliar, amar, odiar erradamente, mas sob o influxo do conhecimento crescente ele se tornará mais fraco” (HH, 107). Isso porque um novo hábito, “o de compreender, não amar, não odiar, abranger com o olhar, pouco a pouco se implanta em nós no mesmo chão, e daqui a milhares de anos *talvez* [grifo nosso] seja poderoso o bastante para dar à humanidade a força de criar o homem sábio e inocente (consciente da inocência), da mesma forma regular como hoje produz o homem tolo, injusto, consciente da culpa – *que é, não o oposto, mas o precursor necessário daquele*” (HH, 107). Nessa passagem está contida a síntese da tese do segundo capítulo de *Humano, demasiado humano*, que abre o horizonte da história dos sentimentos morais para uma nova perspectiva, que é a possibilidade de se compreender o humano enquanto absoluta necessidade. Por ser e agir em todas as circunstâncias segundo a necessidade, as noções de culpa e responsabilidade só faz sentido, como indica Nietzsche, enquanto erros da racionalidade, fundados em erros como o do livre-arbítrio.

Afastando-se um pouco dos aspectos estruturais do segundo capítulo, e nos aproximando da temática do nosso trabalho, veremos também que Nietzsche articulou em *Para a história dos sentimentos morais*, uma hipótese que pode ser entendida como radicalmente oposta à tese que Paul Rée articulou em seu escrito sobre *Origem dos sentimentos morais*, no

que se refere à origem da moralidade. É no aforismo 96 que se pode notar o deslocamento do problema da proveniência da moral das esferas polarizadas do *egoísmo* versus *não-egoísmo* como estrutura fundante das noções de bom e mau, para uma outra estrutura em que as noções de obediência, mando, tradição e costume exercem o papel principal. O argumento de Nietzsche pode ser expresso nos seguintes termos: “ser moral, morigerado, ético significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida. (...) ‘Egoísta’ [*Egoistische*] e ‘não-egoísta’ [*Unegoistische*] não é uma oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela” (HH, 96, *tradução modificada*).

A consideração de Nietzsche pela “origem” da moral se distancia daquela articulada por Paul Rée por dois motivos: o primeiro é a consideração pelo costume, e não pela oposição “egoísmo” e “não-egoísmo” como fonte dos valores morais, e o segundo motivo é mais sutil, pois diz respeito ao posicionamento crítico e ao estilo explicativo que Nietzsche assume. É certo que nesta época (1876-1878) os dois pensadores compartilhavam um projeto em comum, qual seja, “a tentativa de construir um relato naturalista e sistemático sobre o fenômeno da moralidade” (LEITER, 2005, p. 3), contudo, podemos observar que o resultado comum desse empreendimento “foi produto de uma compreensão distinta do programa de pesquisa, um naturalismo metodológico que levará, no decorrer do tempo, a diferenças cada vez mais acentuadas entre os dois autores” (ITAPARICA, 2013, p. 68). Enquanto Rée se preocupa em dar sequência às teses darwinistas se apropriando, sobretudo, “dos resultados já garantidos pela teoria da evolução” (ITAPARICA, 2013, p. 69), de modo a aplicá-los no estudo dos sentimentos morais, por seu turno, Nietzsche se apropriará dos métodos proposto pelo naturalismo, isto é, métodos não apenas no sentido de métodos experimentais, mas também como estilos de explicação e entendimento.¹⁷⁵

Acrescenta-se ainda, que Paul Rée pretendeu compreender a moralidade a partir do ponto de vista naturalista oferecendo uma descrição de forma distante e imparcial. Enquanto que Nietzsche assume como tarefa não apenas explicar a origem e o desenvolvimento da moral como fizera Rée, mas ele quis também assumir o papel de crítico e legislador,¹⁷⁶ isto é, a pretensão de reformar a cultura e indicar os caminhos para uma cultura superior. Esses traços (do filósofo-legislador) se faz presente desde os seus primeiros escritos e se estendem até aos últimos.

¹⁷⁵ Cf. LEITER, 2005, p. 6 e ITAPARICA, 2013, p. 68.

¹⁷⁶ Cf. HH, 94.

Como já afirmamos *A origem dos sentimentos morais* de Paul Rée e o *Humano, demasiado humano* de Nietzsche respiram de uma mesma atmosfera, e é natural também que se percebam certas semelhanças entre os seus escritos, sobretudo, se observarmos os temas e os problemas por eles tratados. Ambos concordam nesse período que não haveria um senso moral inato capaz de determinar a valoração de bem e mal: para Rée e Nietzsche os conceitos de bem e mal são convenções cuja base é critério de utilidade.¹⁷⁷ Seria o próprio princípio da utilidade que firmaria as bases sobre as quais se constrói toda moralidade humana.

Essa hipótese sobre a origem da moral é uma das semelhanças básicas compartilhadas pelos dois pensadores e é sustentada por Rée durante todo o curso de sua vida, já Nietzsche a mantém apenas entre os anos 1878 a 1882. Já em *Aurora* Nietzsche começa a suspeitar das falsas conclusões extraídas da ideia de utilidade no se refere aos estudos sobre as origens: “tendo-se demonstrado a suprema utilidade de uma coisa, nada se fez ainda para explicar suas origens [*Ursprünge*]: ou seja, com a utilidade não podemos tornar compreensível a necessidade de existência” (A, 37), embora seja esse o juízo que predominava no âmbito das ciências, inclusive, essa a posição sustentada por ele próprio em *Humano, demasiado humano*.¹⁷⁸ Nessa época, Rée e Nietzsche sustentavam, portanto, em termos gerais que a moralidade não passava de um cálculo utilitarista e que não existiria um mal ou um bem em si mesmo, visto que cada ação não é boa e má em si. E a intenção desse argumento é deslegitimar a validade dos pressupostos ontológicos e metafísicos que até então haviam caracterizado os conceitos de bem e de mal.

Nietzsche ao descentralizar a hipótese de origem da moralidade na oposição criada por Rée em torno do “egoísmo” e “não-egoísmo”, elabora outra explicação para a origem da moralidade que tem a sua primeira formulação em *Humano, demasiado humano* no aforismo

¹⁷⁷ Cf. Fornari (2008). Segundo a autora, no período de *Humano, demasiado humano* Nietzsche examina, portanto, com Paul Rée – o amigo que considera um “inglês” pela aberta adesão ao darwinismo e pelas suas simpatias científicas – a possibilidade de uma origem utilitária da moral. Nessa época, a Nietzsche não parecia, de fato, implausível a ideia de uma derivação da tábua dos valores morais de um cálculo utilitário das necessidades – antes de tudo o manter-se em vida –, com uma referência necessária a determinações primordiais como o prazer e a dor. Partilhando em grande parte as avaliações antropológicas de Rée sobre a sinonímia originária de bom e útil, e solicitado também pelas considerações darwinianas sobre o instinto social e parental desenvolvidas em *A origem do homem*, “Nietzsche não exclui, nesta fase, que a moral pertença às estratégias conservadoras, cristalizando atos finalizados numa utilidade comum e transformados em automatismo do exercício e do hábito” (p. 108).

¹⁷⁸ Segundo Fornari (2008, p. 113), é graças às leituras que Nietzsche faz de Spencer a propósito da dinâmica dos impulsos, que este se obriga a corrigir a hipótese formulada na época de *Humano, demasiado humano* segundo a qual as ações conotadas como boas seriam aquelas selecionadas na origem com base na sua utilidade. O argumento de Fornari se apoia no fragmento póstumo de 1880, em que Nietzsche diz: “O essencial não são os motivos esquecidos e o hábito de determinados movimentos – como eu supunha no passado. São, antes, os instintos, que não têm uma finalidade, de prazer e desprazer” (KSA 9, 6[366], p. 291). Desse modo, abre-se o caminho para a hipótese “de que é precisamente o instinto a determinar irresistivelmente um modelo moral, embora numa direção que não é unívoca” (FORNARI, 2008, p. 114).

96 (citado acima) e uma importante ampliação argumentativa no aforismo 9 de *Aurora*. Esses dois textos podem ser lidos em consonância com um fragmento de outono de 1883 em que ele se dedica a discutir as teses de Rée, marcando seus próprios posicionamentos. No texto se pode ler:

Minhas diferenças com Rée: oposição fundamental entre a vinculação [*Gebundenheit*] a uma tradição [*Herkommen*] e o livramento dela – não o “egoísta” [*Egoistisch*] e o “não-egoísta” [*Unegoistisch*]. Falta-lhe a visão histórica da extraordinária diferença dos quadros de valoração do bem. (...) Eu combato a ideia de que o egoísmo seja prejudicial e censurável: eu quero dar ao egoísmo a boa consciência. Eu afirmo que o instinto de rebanho [*Heerden-Instinkt*] é, originalmente, o mais forte e poderoso: que o agir individual (não-agir-de-acordo-com-a-tradição) foi percebido como mau” (KSA 10, 16[15], p. 503).

Essa passagem oferece o escopo do nosso objetivo na presente seção, que é o de caracterizar o contraste entre Nietzsche e Rée a propósito da relação entre egoísmo e o seu contrário. Neste trecho o filósofo esclarece qual é o seu propósito com o egoísmo que é *dar-lhe boa consciência*, mas não sem antes efetuar um deslocamento fundamental para o problema da moral. Trata-se, em síntese, de um posicionamento já afirmado em obras anteriores, de que as tábuas de valores têm sua origem não na oposição “egoísta e não-egoísta”, mas antes na oposição fundamental entre a vinculação a uma tradição e o livramento dela, isto é, entre ser obediente ao costume e ser lhe insubordinado. Portanto, ser moral ou amoral não significaria necessariamente ser não-egoísta ou egoísta, e sim ser servil aos usos ou lhes ser avesso. Em suma, trata-se do abandono da ideia dos graus de utilidade como geradores de tábuas de valores.

Outro aspecto a ser destacado no texto supracitado diz respeito à noção de instinto de rebanho ou *Heerden-Instinkt*. A nosso ver, o uso desse conceito é um dos instrumentos mais potentes da análise nietzschiana dos valores morais, ou seja, é ele que permite compreensão de fenômenos morais enquanto sintomas ou manifestações de instintos. E dada à classificação dos vários tipos históricos de moral e a comparação entre os exemplares, tarefa com a qual Nietzsche se compromete inicialmente desde *Aurora*, se torna possível inferir que tipos de instintos governam imperativamente em cada modelo moral.¹⁷⁹ Ora, se o egoísmo é tido como prejudicial e censurável por muitas tradições morais, isso se dá porque existem instintos as impulsionam sub-repitiçamente, a saber, é um o instinto de rebanho que se faz mais forte do

¹⁷⁹ Cf. Fragmento Póstumo do Outono de 1880 em que se pode ler: “Eu proponho-vos um modelo: se vos interessar, deveis imitá-lo. Não são os fins, mas a satisfação de um instinto já existente que nos constrange a esta ou àquela moral. Não a razão! Senão ao serviço de um instinto” (KSA 9, 6[108], p. 221).

que o agir individual. Por essa razão que a negação do egoísmo pode ser entendida como consequência da instauração da má-consciência do rebanho no indivíduo. Perceba-se que, podemos lançar mão do aprofundamento destas questões sem recorrer ao instrumental utilitarista.

Além dessas questões, Nietzsche identifica outra falha na análise de Paul Rée que seria uma falta de visão histórica do quadro de variações dos valores e da noção do Bem. Essa crítica, de certo modo já se encontra explicitada desde o segundo aforismo de *Humano, demasiado humano*, em que ele denuncia o defeito hereditário dos filósofos: “todos os filósofos têm em comum o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. (...) Falta de sentido histórico é o defeito hereditário de todos os filósofos” (HH, 2). Esse mesmo posicionamento crítico também é desenvolvido, quase dez anos depois em *Para a genealogia da moral*, quando ele se refere aos historiadores da moral, dizendo: “infelizmente é certo que lhes falta o próprio *espírito histórico*, que foram abandonados precisamente pelos bons espíritos da história! Todos eles pensam, como é velho costume entre filósofos, de maneira *essencialmente* a-histórica; quanto a isso não há dúvida” (GM I, 2).

É a partir dessa perspectiva histórica da elaboração dos conceitos e valores, cultivada por Nietzsche desde 1878, que se torna possível afirmar que a *crença* de que o egoísmo é prejudicial e censurável, bem como a crença de que o desinteresse seja o critério de toda ação dotada de valor moral, seria um erro funesto cultivado por parte dos filósofos. Estes, ao se proporem analisar as origens da moral, acabam por imprimir os valores e os preconceitos de sua cultura e seu tempo imaginado que eles sempre estiveram presentes na natureza humana. É o que acontece com Paul Rée ao postular como um fato a existência dos impulsos egoístas e não-egoístas como constituintes naturais da essência humana. É a ele, enquanto representante de uma tradição filosófica, que se dirige a assertiva do aforismo dois de *Humano, demasiado humano*: “o filósofo, porém, vê ‘instintos’ [*Instincte*] no homem atual e supõe que estejam entre os fatos inalteráveis do homem, e que possam fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral” (HH, 2).

Nesse ponto também se encontra a crítica de Nietzsche à tese central do pensamento de Paul Rée. Visto que, como constatamos anteriormente na exposição de suas teses, o entendimento da natureza humana se encontra fundamentado na ideia da dualidade dos impulsos *egoístas* e *não-egoístas*. Em decorrência disso, toda ação humana buscaria atender ou o egoísmo inerente em cada indivíduo, ou ao não-egoísmo também constituinte de natureza humana, mas que fora herdado dos antepassados por ser uma característica favorecedora da continuidade da espécie. Sendo que a origem da moralidade, bem como das noções de bom e

mau, estariam condicionadas à percepção das vantagens do agir não-egoísta e pela preocupação desinteressada para com o próximo. Portanto, a tarefa da moral, segundo essa perspectiva seria exercer coerção sobre os comportamentos egoístas: e o comportamento egoísta é, nessa acepção, o pior inimigo da moral. Tal como vimos, esse é o posicionamento de Schopenhauer, em *Sobre o fundamento da moral*, e é também a posição de Paul Rée, em *Origem dos sentimentos morais*.

No aforismo 96 de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche além de articular a tese da origem da moralidade como desdobramento da vinculação do indivíduo a uma tradição, ele também tece uma consideração sobre as noções de “bom” e “mau”, de fundo marcadamente utilitário, assim como fizera Rée, embora se possa perceber também o esforço de Nietzsche para se afastar desse modelo explicativo. “Bom”, escreve Nietzsche, “é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral, conforme seja (por exemplo, exerce a vingança quando exercê-la faz parte do bom costume, como entre os antigos gregos)” (HH, 96). Aquele que procede de acordo com os costumes, “é denominado bom porque é bom ‘para algo’; mas como, na mudança dos costumes, a benevolência, a compaixão e similares sempre foram sentidos como ‘bons para algo’, como úteis, agora sobretudo o benevolente, o prestativo, é chamado de ‘bom’” (HH, 96). Por sua vez, “mau [*böse*] é ser ‘não-moral’ (imoral), praticar o mau costume, ofender a tradição, seja ela racional ou estúpida; especialmente prejudicar o próximo foi visto como nas leis morais das diferentes épocas como nocivo, de modo que hoje a palavra ‘mau’ nos faz pensar sobretudo no dano voluntário ao próximo” (HH, 96). Ora, com isso Nietzsche indica para a origem das noções de “bom” e “mau” como algo muito diferente da oposição monolítica “egoísta” (mau) e “não-egoísta” (bom), para então questionar os pressupostos da ideia de moralidade vinculada a uma tradição que teria como função específica a preservação da comunidade. Então, a moral surge como a obediência a um conjunto de costumes, hábitos, regras e crenças responsáveis pela manutenção da comunidade, sendo assim, tudo aquilo que represente uma ameaça ao *status* da comunidade é considerado como perigoso e imoral. Nisso, “não importa[ria] saber como *surgiu* a tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma *comunidade*, um povo” (HH, 96). Nisso teria errado os historiadores e genealogistas da moral.

Para ilustrar essa questão, podemos nos deslocar de *Humano, demasiado humano* para o contexto de *Para a genealogia da moral*, especificamente no segundo aforismo da primeira dissertação, em que Nietzsche denuncia, além da falta de sentido histórico dos historiadores da moral, evidência também o caráter grosseiro dos “cientistas da moral”, mesmo quando se trata

de investigar a origem do conceito e do juízo “bom”. Em síntese este seria o pronto de vista dos genealogistas: “Originalmente” – assim eles decretam – “as ações não egoístas foram louvadas e consideradas boas por aqueles aos quais eram feitas, aqueles aos quais eram *úteis*; mais tarde foi *esquecida* essa origem do louvor, e as ações não egoístas, pelo simples fato de terem sido *costumeiramente* tidas como boas, foram também sentidas como boas – como se em si fossem algo bom” (GM I, 2). Nesta assertiva são evidenciados todos os traços típicos da idiossincrasia dos psicólogos ingleses: temos aí “a utilidade”, “o esquecimento”, “o hábito” e por fim “o erro”, tudo servindo de fundamento “a uma valoração da qual o homem superior até agora teve orgulho, como se fosse um privilégio do próprio homem. Este orgulho *deve* ser humilhado, e esta valoração desvalorizada: isso foi feito?” (GM I, 2). Ora, diz Nietzsche, “para mim é claro, antes de tudo, que essa teoria busca e estabelece a fonte do conceito ‘bom’ [*gut*] no lugar errado: o juízo ‘bom’ [*gut*] não provém daqueles aos quais se fez o ‘bem’ [*Güte*]!” Pois, “foram os ‘bons’ [*die Guten*] mesmos, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons, ou seja, de primeira ordem, em oposição a tudo que era baixo, de pensamento baixo, e vulgar e plebeu” (GM I, 2). Daí decorre toda a teoria nietzschiana da origem da oposição “bom” e “ruim” tendo como referência uma estirpe senhorial em sua relação com uma estirpe baixa. E o que é mais importante do ponto de vista do problema do egoísmo, é que “devido a essa providência [nobre versus não-nobre], já em princípio a palavra ‘bom’ *não* é ligada necessariamente a ações ‘não-egoístas’ [*unegoistische Handlungen*], como quer a superstição daqueles genealogistas da moral” (GM I, 2), em especial Paul Rée, a quem Nietzsche faz aqui uma referência indireta.¹⁸⁰

No referido contexto, Nietzsche problematiza as hipóteses sobre a origem dos valores “bom” e “ruim” a partir de dois argumentos complementares. Já apresentamos o primeiro argumento, que está contido na acusação de que o processo descrito pelos historiadores da moral carece de sentido histórico, isto é, eles pretenderam contar a história da origem dos valores de maneira a-histórica, portanto, “historicamente insustentável” (GM I, 3). O segundo argumento diz respeito ao contrassenso psicológico que a hipótese sobre a origem do juízo de valor “bom” sofre em si mesma. Basta lembrar que para Paul Rée a utilidade da ação não-egoísta (*unegoistische*) seria a causa da sua aprovação, e esta causa teria sido *esquecida*. Nietzsche parte do seguinte questionamento: “como é *possível* tal esquecimento? A utilidade dessas ações teria deixado de existir? Ao contrário: essa utilidade foi experiência cotidiana em todas as épocas, portanto algo continuamente enfatizado; logo, em vez de desaparecer da

¹⁸⁰ Indicamos aqui a nossa nota 21 na página 12 e 13 sobre o uso do termo *unegoistische* como uma pista para identificar a interlocução de Nietzsche com Paul Rée.

consciência, em vez de tornar-se olvidável, deveria firmar-se na consciência com nitidez sempre maior” (GM I, 3). Contra os argumentos de Rée são contrapostos os argumentos de Herbert Spencer¹⁸¹, que embora Nietzsche julgue como uma explicação errada, em tese ela seria “bem mais razoável” e “psicologicamente sustentável” (GM I, 3) do que a de Rée. De acordo com Spencer então, que estabelece o conceito “bom” como essencialmente igual a “útil”, “conveniente”, de modo que “nos conceitos ‘bom’ e ‘ruim’ a humanidade teria sumariado e sancionado justamente as suas experiências *inesquecidas* e *inesquecíveis* acerca do útil-conveniente e do nocivo-inconveniente”. “Bom” seria, “segundo essa teoria, o que desde sempre demonstrou ser útil: assim pode requerer validade como ‘valioso no mais alto grau’, ‘valioso em si’” (GM I, 3).

Essas explicações, de acordo com Nietzsche, apesar de certa coerência psicológica, grande difusão e adesão por parte dos “cientistas” modernos, estariam todas, sem exceção, no

¹⁸¹ Como se sabe, Nietzsche não ignorava as novidades filosóficas que circulavam pela Europa. Através de Lange e Hartmann, ele toma contato com o positivismo e com o evolucionismo darwiniano, com o qual partilha o assunto científico, mas do qual intui as suas dramáticas consequências no plano psicológico. Fornari (2008) no artigo “O filão spenceriano na mina moral de *Aurora*” mostra que muitos são motivos pelos quais Nietzsche se defronta com os escritos de Herbert Spencer. Dado que ele reconhecia o valor paradigmático de cifra da modernidade dos “ingleses” enquanto precursores de uma filosofia mais científica, atenta aos fatos e particularmente moderna, que serve a Nietzsche como uma espécie de antídoto contra o caráter idealista, romântico e tradicionalmente metafísico da filosofia alemã. É nesse registro que o empirismo radical e o naturalismo da filosofia ultramarina passam a ser articulados por Nietzsche com a intenção de “invalidar toda e qualquer consolação metafísica e de dissipar qualquer ilusão antropocêntrica” (p. 107). Paul Rée é um dos primeiros a fazer uma ponte entre o empirismo “inglês” e um empreendimento relacionado à moral, e como mostramos, Rée (em *Origem dos sentimentos morais*) e Nietzsche (em *Humano, demasiado humano*) examinam a possibilidade de origem utilitária da moral. Este último, como indica Fornari (2008), partilhando em grande parte as avaliações antropológicas de Rée “sobre a sinonímia originária de bom e útil, e solicitado também pelas considerações darwinianas sobre o instinto social e parental desenvolvidas em *A origem do homem*” (p. 108), não exclui, nesta fase, que a moral pertença às estratégias conservadoras, cristalizando atos finalizados numa utilidade comum e transformados em automatismo do exercício do hábito. Portanto, ao aprofundar seus estudos nesse sentido, no fim de 1879, Nietzsche se confronta com Spencer e “com a sua proposta de um fundamento da moral a ser encontrado na história evolutiva da espécie” (p.108). Conforme a autora, Spencer via por todo o lado, no universo, um caminho do simples ao complexo, do homogêneo ao heterogêneo, com o conseqüente aperfeiçoamento dos organismos ditado pela própria natureza como sua finalidade e regulado pelas leis da evolução, isto é, aquilo que se constitui como moral se deve entender por “bom”. Nietzsche, embora admitindo definir como “bom” aquilo que serve um fim, é cético desde o início acerca da possibilidade de determiná-lo univocamente. Fornari diz que precisamente no dia seguinte ao início da leitura de *Die Tatsachen der Ethik* (de Spencer) Nietzsche abre o caderno NV1 com uma série de perguntas prementes sobre qual possa ser, na ótica do moralista, a “melhor conduta”: “Como se deve agir? De modo a conservar-se o mais possível o indivíduo? Ou a conservar o mais possível a raça? Ou a conservar o mais possível uma ultra-raça? (Moralidade dos animais) Ou de modo a conservar-se a vida em geral? Ou de modo a conservar as espécies de vida superior? Os interesses destas diferentes esferas divergem” (KSA 9, 1[4], p. 9). Para Nietzsche, Spencer é um “exaltador do finalismo da seleção” que acredita saber quais são as circunstâncias favoráveis ao desenvolvimento de um ser orgânico, e em que direção vai se movendo a humanidade. Spencer defende que na natureza se assiste a uma progressiva adaptação de órgãos e funções, com a finalidade óbvia de incrementar e conservar a vida, finalidade próxima e remota do processo evolutivo. E como afirma Fornari (2008, p. 110), esta afirmação contém uma implícita admissão de valor que Nietzsche não está disposto a justificar. Pois, a ideia de que bom seria aquilo que tende para o prolongamento da vida em toda a sua extensão implica não apenas o preconceito de que existe uma direção na qual o ser humano deve se desenvolver, mas sobretudo, uma admissão prévia de sentido acerca deste absolutamente não “óbvio valor dos valores, a vida” (KSA 9, 6[105], p. 220), cuja indagação genealógica estaria ainda toda por fazer.

caminho errado. Já “a indicação do caminho *certo*” diz ele, “me foi dada pela seguinte questão: que significam exatamente, do ponto de vista etimológico, as designações para “bom” cunhadas pelas diversas línguas?” (GM I, 4). Nesse contexto da *Genealogia* ele principia sua análise da proveniência dos valores fazendo uso de seus conhecimentos histórico-filológicos. A “constatação” genealógica é que em diversas línguas as designações para “bom” remetem “à mesma *transformação conceitual* – que, em toda parte, ‘nobre’, ‘aristocrático’, no sentido social, é o conceito básico a partir do qual necessariamente se desenvolveu ‘bom’, no sentido de ‘espiritualmente nobre’, ‘aristocrático’, de ‘espiritualmente bem-nascido’, ‘espiritualmente privilegiado’” (GM I, 4). Esse desenvolvimento da noção de “bom”, teria sempre ocorrido em “paralelo àquele outro que faz ‘plebeu’, ‘comum’, ‘baixo’ transmutar-se finalmente em ‘ruim’” (GM I, 4). Ou seja: trata-se da retomada de uma das origens possíveis para a noção de “bom” que se situa nas esferas dos nobres, e que teria o seu reverso na esfera dos não-nobres. Esses últimos veriam em toda manifestação de força de origem nobre, um sinônimo para “ruim”, isto é, ruim para si e para o seu grupo.

Importante destacar que a hipótese nietzschiana do surgimento dos valores “bom” e “mau” tem sua primeira formulação em *Humano, demasiado humano* no aforismo 45. E o aforismo 96 (da mesma obra) pode ser interpretado como um desdobramento das hipóteses contidas no texto sobre a dupla história do bem e do mal (*Doppelte Vorgeschichte von Gut und Böse*), que passaremos a explicar na sequência. Para Nietzsche, no referido contexto, “o conceito de bem [*gut*] e mal [*böse*] tem uma dupla pré-história [*Vorgeschichte*]: primeiro, na alma das tribos e castas dominantes. (...) Depois, na alma dos oprimidos, dos impotentes” (HH, 45). Ou seja: “quem tem o poder de retribuir o bem [*Gutes*] com o bem [*Guten*], o mal [*Böses*] com o mal [*Bösem*], e realmente o faz, ou seja, quem é grato e vingativo, é chamado de bom [*gut*]; quem não tem poder e não pode retribuir é tido por mau [*schlecht*]” (HH, 45). Assim, “sendo bom [*Guter*], o homem pertence aos “bons” [*Guten*], a uma comunidade que tem sentimento comunal, pois os indivíduos se acham entrelaçados mediante o sentido da retribuição”, e “sendo mau [*schlechter*], o homem pertence aos “maus” [*schlechten*], a um bando de homens submissos e impotentes que não têm sentimento comunitário. Os bons [*Guten*] são uma casta; os maus [*schlechten*], uma massa como o pó. Durante algum tempo, bom [*gut*] e mau [*schlecht*] equivalem a nobre e baixo, senhor [*Herr*] e escravo [*Sclave*]” (HH, 45). Para os indivíduos nobres possuidores de um senso de comunidade pautados no critério da retribuição os inimigos se apresentam não como maus, e sim bons porque sabem retribuir. Aos indivíduos não-nobres qualquer outro homem é considerado hostil, inescrupuloso, explorador, cruel, astuto, seja ele nobre ou baixo.

A partir dessa articulação é que Nietzsche deduz que o surgimento dos valores “bom” e “mau” tem sua origem não na consideração pelas consequências e nem pelos motivos das ações, “mas fundamentalmente em uma dupla origem, entre homens superiores e entre homens inferiores, sendo ‘ruim’ não aquele que é prejudicial, mas aquele que é desprezível” (ITAPARICA, 2013, p. 71). Disso se segue que a questão central do surgimento das valorações não está na relação entre egoísta e não-egoísta, mas entre seguir ou não uma tradição. E neste cenário a psicologia nietzschiana exerce um papel fundamental na compreensão do egoísmo, pois ela evidencia que os motivos pelos quais os homens se submetem à tradição ou à moral são sempre egoístas, mesmo quando julgam não ser.

Nietzsche retoma as teses acima explicitadas (a do aforismo 45 e 96), em *Aurora* aforismo 9, forjando o *Conceito da moralidade do costume*¹⁸², que passará a caracterizar de modo profundo o seu entendimento sobre a moral. No referido texto, o filósofo articula o seguinte axioma: “moralidade não é outra coisa (e, portanto, *não mais!*) do que obediência a costumes, não importa quais sejam; mas costumes são a maneira *tradicional* de agir e avaliar. Em coisas nas quais nenhuma tradição manda não existe moralidade; e quanto menos a vida é determinada pela tradição, tanto menor é o círculo da moralidade” (A, 9). Nesse sentido, o “homem livre é não-moral [*unsittlich*], porque em tudo quer depender de si, não de uma tradição [*Herkommen*]: em todos os estados originais da humanidade, ‘mau’ significa o mesmo que ‘individual’, ‘livre’, ‘arbitrário’, ‘inusitado’, ‘inaudito’, ‘imprevisível” (A, 9).

Nesse cenário, a tradição é caracterizada como “uma autoridade superior, a que se obedece não porque ordena o que é útil, mas porque *ordena*” (A, 9) simplesmente. E o que sustenta a obediência à tradição seriam, originalmente, a superstição e medo do castigo divino. E para Nietzsche essa obediência cega a uma autoridade superior, ou mesmo sobrenatural, independentemente dos interesses do indivíduo, é o que marca a moralização dos costumes. De acordo com o costume e sua exigência por obediência, os indivíduos devem observar os preceitos prescritos e sacrificar-se pelo bem da comunidade sem pensar em si mesmo como indivíduo. Em tempos passados, em que o poder do costume e o sentimento de moralidade reinavam imperiosos por sobre os homens, “cada ação individual, cada modo de pensar individual provoca[va] horror” (A, 9). De modo que se torna impossível “calcular o que

¹⁸² Remetemos aqui à nota correspondente a tradução do termo *Sittlichkeit der Sitte* elabora por Rubens Torres Filho na versão *Obras incompletas* de Nietzsche: “*Eticidade* ou *moralidade*, duas palavras que perderam a referência ao significado original de *costume*, que têm por base (*ethos* em grego, *mos* em latim). O texto alemão, ao dizer *Sittlichkeit der Sitte*, o evoca muito mais diretamente – é que a língua não perdeu totalmente a memória dessa ligação, tanto que *Ética* se diz *Sittenlehre* (doutrina dos costumes) e já Kant reservava a fundamentação da moral para uma “metafísica dos costumes” (nota do tradutor, p. 159).

justamente os espíritos mais raros, mais seletos, mais originais da história devem ter sofrido pelo fato de serem percebidos como maus e perigosos, por *perceberem a si próprios assim*” (A, 9). Sob o domínio da moralidade do costume, diz o filósofo: “toda espécie de originalidade adquiriu má consciência; até o momento de hoje, o horizonte dos melhores tornou-se ainda mais sombrio do que deveria ser” (A, 9).

Esses dois textos (HH, 96 e A, 9) expressam de modo preciso a hipótese de Nietzsche sobre a origem da moralidade fundada na relação indivíduo e comunidade/costume/tradição. O que pode ser notado é que na transição de um texto para o outro, isto é, de *Humano, demasiado humano* para *Aurora* o peso das explicações utilitaristas regride paulatinamente. Mas vale lembrar que mesmo em *Humano, demasiado humano* a compreensão de Nietzsche a propósito da questão *utilidade* destoa daquela adotada pela tradição e que Paul Rée dá continuidade. Em última instância, essa perspectiva moral se definiria como sendo aquela que busca sacrificar o indivíduo em favor da felicidade da comunidade e da maioria –, e isso porque parte da crença de que a moralidade teria como função a preservação do grupo.

Contudo, resta saber *como e em que condições* se instauraram essa realidade valorativa, isto é, como foi possível que apenas o modo de valoração altruísta passasse a ser considerado como o modo de valorar em si? Ou ainda, *como e em que condições* se pensou ser possível deduzir os valores de “bom” e “ruim” do polo opositor “egoísmo” e “não-egoísmo”? Quando se tornou admissível a ideia de moralidade como sinônimo de benevolência, compaixão, amor pelo outro? Essas questões tornaram-se profundamente relevantes para Nietzsche no sentido de análise conjuntural da condição filosófica moderna, de modo que ele esboçou mais de uma resposta para o problema. É sobre essa ótica que devemos analisar um conjunto de aforismos, em especial o aforismo 95 de *Humano, demasiado humano*, cujo título é “Moral do indivíduo maduro”; o 131 e 132 de *Aurora* que falam, respectivamente, da *moda moral moderna* e das *últimas ressonâncias do cristianismo na moral*, sendo que ambos podem ser complementados com o aforismo 148, intitulado justamente como “Perspectiva distante”, texto esse que encerra o segundo capítulo da obra.

No primeiro texto (HH, 95) o filósofo parte da constatação de um problema relacionado à condição moral atual, e elabora uma perspectiva de saída, de superação do problema identificado. Ele acredita que a prática do sacrifício do indivíduo em proveito da utilidade geral, seria uma prática que se encontra em transição, e que reservaria para o indivíduo um novo estatuto. É o que pode ser notado na seguinte passagem: “– até agora a impessoalidade foi vista como a verdadeira característica da ação moral; e demonstrou-se que no início foi a consideração pela utilidade geral que fez todas as ações impessoais serem louvadas e

distinguidas” (HH, 95). Mas, não estaria iminente uma significativa transformação dessa maneira de ver, “agora que cada vez mais se percebe que justamente na consideração mais *peçoal* possível se acha também a maior utilidade para o conjunto; de modo que precisamente o agir estritamente pessoal corresponde ao conceito atual de moralidade (entendida como utilidade geral)?” (HH, 95). Ora, com essa questão Nietzsche está considerando que o desenvolvimento da moral atingiu certo estágio (provisório, porque a moral não seria algo estático) em que o indivíduo “age conforme a *sua* medida das coisas e dos homens, ele próprio define para si e para os outros o que é honroso e o que útil;¹⁸³ torna-se o legislador das opiniões, segundo a noção cada vez mais desenvolvida do útil e do honroso” (HH, 94), mas ainda nesse ponto o homem “vive e age como indivíduo coletivo” (HH, 94). O que está em questão, fundamentalmente, é questionamento do papel da moralidade na constituição dos indivíduos e no entendimento que estes elaboram sobre si mesmos.

Para Nietzsche, a moral se torna problema a partir do momento em que ela instaura dispositivos de cerceamento das características e dos pendores mais individuais, e em contrapartida estimula no indivíduo o desenvolvimento das características gregárias favorecedoras do interesse da maioria. “Sem dúvida”, diz Nietzsche, “todos nós sofremos ainda com a pouquíssima atenção dada ao que é pessoal em nós; ele está mal desenvolvido – confessemos que dele subtraímos violentamente nosso interesse, sacrificando-o ao Estado, à ciência, ao carente de ajuda, como se fosse a parte ruim, que tivesse de ser sacrificada” (HH, 95). Além de apresentar uma crítica a esse papel coercitivo da moral, Nietzsche aprofunda seus argumentos em outra direção para afirmar que é mais vantajoso no sentido moral “fazer de si uma *pessoa inteira* e em tudo quanto se faz ter em vista o seu próprio *bem supremo*” (HH, 95), do que dividir-se entre as agitações e atos compassivos em favor dos outros. Trata-se apenas de saber o que se entende por *vantagem própria*, e a aposta de Nietzsche em *Humano, demasiado humano* é que os indivíduos maduros seriam suficientemente capazes de distinguir entre os próprios interesses e os da coletividade. Vejamos como se desdobra a argumentação de Nietzsche em *Aurora*, a partir da identificação de um *modus operandi* da moral, isto é, a

¹⁸³ A percepção do que seria o útil e o honroso são entendidos por Nietzsche no aforismo 94 como estágios anteriores na evolução moral do homem: “O primeiro sinal de que o animal se tornou homem ocorre quando seus atos já não dizem respeito ao bem-estar momentâneo, mas àquele duradouro, ou seja, quando o homem busca a *utilidade*, a *adequação a um fim*: então surge o livre domínio da razão. Um grau mais elevado se alcança quando ele age conforme o princípio da *honra*, em virtude do qual ele se enquadra socialmente, sujeita-se a sentimentos comuns, o que o eleva bem acima da fase em que apenas a utilidade entendida pessoalmente o guiava: ele respeita e quer ser respeitado, ou seja: ele concebe o útil como dependente daquilo que pensa dos outros e daquilo que os outros pensam dele” (HH, 94).

configuração de “uma moda moral moderna” (*Die moralischen Moden*) que guardaria ainda vestígios flagrantes de valores típicos do cristianismo.

Os aforismos 131 e 132 de *Aurora* podem ser interpretados como complementares. No primeiro (131 intitulado *As modas morais*), Nietzsche retoma a ideia central do segundo aforismo do capítulo (98 cujo título é *Mudança da moral*). A tese de que “há uma contínua transformação e elaboração da moral” (A, 98) funciona como um axioma a partir do qual ele passa a trabalhar na comparação entre tipos de morais, destacando sua hierarquia de valores, e evidenciando suas variações ao longo tempo. Esse pressuposto é responsável pela ideia de que vivemos sobre a égide de uma moda moral. Mas, como Nietzsche chega a esta conclusão? O princípio é o da comparação de espécies de valores. É o que se pode ler, por exemplo, em *Aurora*: “os grandes prodígios da moralidade antiga, como Epicuro, por exemplo, nada sabiam da glorificação do pensar em outros, do viver para outros, que é agora habitual”. “De acordo com a nossa moda moral, eles teriam de ser chamados imorais, pois lutaram com todas as forças *por seu ego e contra* a empatia com os outros (sobretudo com seus sofrimentos e suas fraquezas morais)” (A, 131). O que distinguiria e caracterizaria a moda moral moderna seria, portanto, sua inclinação ao desprezo pelas qualidades individuais e fortalecimento de qualidades comunitárias.

Como é problematizado no aforismo 132, nos tempos hodiernos, soa como natural a ideia de que “somos bons apenas mediante a piedade”, portanto, “é preciso, então, que haja alguma piedade em todos os nossos sentimentos”. “É o que diz a moral de hoje!” Constata Nietzsche. No entanto, “de onde vem isso? Que o indivíduo de ações simpáticas, desinteressadas, sociais, de utilidade geral, seja visto agora como o homem *moral*” (A, 132). E a suspeita a propósito da origem da referida concepção de “homem moral” é formulada de modo hipotético. Tal maneira de se avaliar “é talvez o efeito e a mudança mais amplos que o cristianismo produziu na Europa: embora não tenham constituído sua intenção nem sua doutrina” (A, 132). O que ele quer dizer é que, mesmo que se possa atribuí ao cristianismo à geração e a promoção de afecções simpáticas e desinteressadas, estas no início não passavam de um interesse secundário, na margem de uma “crença fundamental, bastante oposta, estritamente egoísta, no ‘uma só coisa é necessária’, na absoluta importância da eterna *salvação pessoal*” (A, 132). À medida que, gradualmente diminui a força da crença na prioridade da salvação pessoal e dos dogmas que a fundamenta, desloca-se para primeiro plano a crença secundária no “amor”, no “amor ao próximo”, em sintonia com a enorme prática da misericórdia eclesiástica. Assim teria surgido, portanto, a consideração pelos valores essenciais à modernidade. Ou seja: “quanto mais o indivíduo se desprendia dos dogmas, tanto mais

buscava como que a *justificação* desse desprendimento em um culto do amor aos homens” (A, 132). E nesse processo, importava “não ficar atrás do ideal cristão, mas *sobrepujá-lo*, quando possível”, e este “foi um secreto agulhão para todos os livres-pensadores franceses, de Voltaire a Auguste Comte” (A, 132). “Esse último”, diz Nietzsche, “com sua célebre fórmula moral *vivre pour autrui* [viver para o outro], superou os cristãos em cristianismo. Schopenhauer, em terras alemãs, e John Stuart Mill, em terras inglesas, deram a maior celebridade à doutrina das afecções simpáticas e da compaixão, ou da utilidade para os outros como princípio da ação” (A, 132), mas eles próprios foram apenas um eco dos ideais cristãos.

Também no cenário político as “doutrinas brotaram com ímpeto poderoso em toda parte, simultaneamente nas mais finas e mais grosseiras formas, aproximadamente a partir da época da Revolução Francesa, e todos os sistemas socialistas puseram-se, como que automaticamente, no solo comum dessas doutrinas” (A, 132). E Nietzsche reforça a crítica já exposta no início do primeiro livro de *Aurora* sobre o *preconceito dos eruditos* em que se lê: “é um juízo correto, por parte dos eruditos, que em todos os tempos os homens acreditaram *saber* o que é bom e mau, louvável e censurável. Mas é um preconceito dos eruditos achar que *agora sabemos mais* do que em qualquer tempo” (A, 2). Nos dias de hoje, diz Nietzsche, “talvez não haja, preconceito em que se acredite mais do que este: de que se *sabe* o que realmente constitui a coisa moral” (A, 132). Agora “parece que *faz bem* a todos ouvir dizer que a sociedade está em vias de *adequar* o indivíduo às necessidades gerais e que *a felicidade e ao mesmo tempo o sacrifício o indivíduo* está em sentir-se um membro útil e um instrumento do todo”. Mas ocorre que “no presente hesita-se muito em relação a onde buscar esse todo, se num Estado existente ou a ser fundado, na nação, numa fraternidade de povos ou em novas e pequenas comunidades econômicas. Acerca disso há agora muitas reflexões, dúvidas, lutas, muita paixão e agitação” (A, 132). Porém, surpreendente e bem soante “é a concordância em exigir que o *ego* negue a si mesmo, até adquirir novamente, na forma da adequação ao todo, seu sólido círculo de direitos e deveres — até haver se tornado algo inteiramente novo e diverso” (A, 132). Seja admitido ou não, o que se pretende é nada menos que “uma radical transformação, uma debilitação e anulação do *indivíduo*”, por essa razão não se cessa de “enumerar e denunciar tudo de mau e hostil, de esbanjador, dispendioso, luxuoso, na forma da existência individual até o momento”. O que se espera é “uma administração mais econômica, mais segura, mais equilibrada, mais uniforme, se houver apenas *corpos grandes e seus membros*”. Nesse sentido, “é visto como *bom* tudo o que, de algum modo, corresponde a esse impulso formador de corpo e membros, e a seus impulsos auxiliares, esta é a *corrente moral fundamental* de nosso tempo; empatia

individual e sentimento social aí se conjugam” (A, 132) no estabelecimento de uma tábua de valores.

A evidenciação dessa corrente moral que para Nietzsche em *Aurora*, caracterizaria de modo preciso o seu tempo, pode ser alargada se a contrastarmos com um trecho da primeira dissertação de *Para a genealogia da moral*. No referido texto, ao refletir sobre *como* e *em que condições* a crença de que seria a oposição entre egoísmo e não-egoísmo responsável pela origem dos valores bons e ruins, o filósofo chega a conclusões próximas àquelas de *Aurora*, só que trabalhando na dinâmica dos impulsos e dos instintos. O filósofo diz: “é somente com um *declínio* dos juízos de valor aristocráticos que essa oposição ‘egoísta’ e ‘não egoísta’ se impõe mais e mais à consciência humana – é, para utilizar minha linguagem, o *instinto de rebanho*, que com ela toma finalmente a palavra (e *as palavras*)” (GM I, 2). E mesmo então demora muito, “até que esse instinto se torne senhor de maneira tal que a valoração moral fique presa e imobilizada nessa oposição (como ocorre, por exemplo, na Europa de hoje: nela, o preconceito que vê equivalência entre ‘moral’, ‘não egoísta’ e ‘*désintéréssé*’ já predomina com a violência de uma ‘ideia fixa’ ou doença do cérebro)” (GM I, 2). Ao pressupor a existência de um instinto que impulsiona como que atavicamente a geração e o consenso acerca de determinados ideais morais, Nietzsche mostra o quanto a escolha dos mais altos valores ideais são conduzidos por instintos básicos e não por uma racionalidade lógica, e menos ainda por qualquer necessidade natural. Seriam, portanto, os instintos que incitam às afecções simpáticas ou ao bem-estar, os responsáveis tanto pela geração dos sentimentos morais, quanto pela sua posterior justificação filosófica ou científica por meio de conceitos morais.¹⁸⁴

A justificação ou fundamentação de valores morais já existentes é, para Nietzsche, o procedimento típico de filósofos como Kant, Schopenhauer ou até mesmo Paul Rée. É o que se poderia deduzir, por exemplo, do fragmento 1884 em que se lê: “as morais de Kant, de Schopenhauer, partem já, sem notar, *de um cânone moral*: a igualdade dos seres humanos, e

¹⁸⁴ A diferença entre *sentimentos morais* e *conceitos morais* é formulada em *Aurora* aforismo 34: “Claramente”, diz Nietzsche, “os sentimentos morais são transmitidos deste modo: as crianças percebem, nos adultos, fortes inclinações e aversões a determinados atos, e, enquanto macacos natos, *imitam* essas inclinações e aversões. Depois em sua vida, quando se acham plenas desses afetos aprendidos e bem exercitados, acham questão de decência um ‘Por quê?’ posterior, uma espécie de fundamentação para as inclinações e aversões. Mas essas ‘fundamentações’ nada têm a ver com a origem ou o grau do sentimento: o indivíduo apenas acomoda-se à *regra* de que, enquanto ser racional, precisa ter razões para ser a favor ou contra, razões apresentáveis e aceitáveis” (A, 34). Neste sentido, “a história dos sentimentos morais é muito diferente da história dos conceitos morais. Aqueles são poderosos *antes* da ação, estes *depois* da ação, em vista da necessidade de pronunciar-se sobre ela” (A, 34). Sabendo disso, vale recordar do empreendimento de Paul Rée, cujo título já é uma indicação de que se busca *A origem dos sentimentos morais*, e não dos conceitos morais. Também o segundo capítulo de *Humano, demasiado humano* é uma “contribuição” a história dos sentimentos morais. A distinção entre conceitos e sentimentos morais é fundamental para a crítica de Nietzsche que passa a compreender todo o empreendimento dos “cientistas da moral” como justificação do próprio fato moral que eles são.

que aquilo que é moral para um teria de ser também para os outros. Mas isso já é a *consequência de uma moral*, talvez uma bastante problemática”. Assim, “também a rejeição do egoísmo pressupõe já um cânone moral: por que é ele rejeitado? Por que ele é *sentido* como rejeitável. Mas isso já é o *efeito* de uma moral, e não de uma que já tenha sido muito repensada” (KSA 11, 25[437], p. 128). E essa moral é a “moralidade *efetiva* do ser humano na vida do seu corpo e cem vezes maior e mais refinada do que foi toda a moralização conceitual” (KSA 11, 25[437], p. 128). O que está em questão, é a percepção dos níveis de atuação dos impulsos e de interiorização de valores morais que têm como referência as necessidades dos seus depositários. Todas essas questões, portanto, não teriam se tornado perceptível aos historiadores da moral devido a sua insensibilidade para os jogos dos impulsos e das forças cegas que os direcionam e condicionam, sendo que essa falha comprometeria suas conclusões sobre a história da criação dos valores. Não por acaso, Nietzsche criticamente denomina a história dos sentimentos morais como a história de uma série de erros acumulados como, por exemplo, o erro do livre-arbítrio e o erro das ações não egoístas.¹⁸⁵

Em síntese, não faltam nos escritos de Nietzsche hipóteses ou reformulações de hipóteses sobre *como* e *em que condições* se instauraram a “moda moral”, isto é, um tipo ou traço comum no modo de se valorar e emitir juízos sobre ações humanas na modernidade, que se torna perceptível segundo uma perspectiva histórica fisiopsicológica. E dentro desta perspectiva é que se insere também a percepção do modo como o egoísmo foi considerado pelos historiadores da moral. Ou seja, ele foi compreendido como parte perigosa ou vergonhosa das coisas humanas e que deve ser extirpado tendo em vista um ideal de humano e de humanidade, que de acordo com a perspectiva nietzschiana estaria minado por “erros intelectuais” (A, 148).

Diante da apresentação dessa situação problemática dos valores, o aforismo 148 de *Aurora*, intitulado como “Perspectiva distante” apresenta um prognóstico significativo. Nesse texto, se pode ler: “se apenas forem morais, como se definiu, as ações que fazemos pelo próximo e somente pelo próximo, então não existem ações morais! Se apenas forem morais – segundo outra definição – as ações que fazemos com livre-arbítrio, então não existem ações morais!” Ora, “o que, então, é isso que tem esse nome [ações morais], que de todo modo existe e pede explicação?” (A, 148) Para Nietzsche estes “são os efeitos de alguns erros intelectuais” (A, 148). E supondo que nos libertássemos desses erros, que seria das “ações morais”? Ora, diz o filósofo, “em virtude desses erros, até hoje atribuímos a algumas ações um valor maior alto do que o que têm: nós as distinguimos das ações ‘egoístas’ e das ‘não-livres’” (A, 148). E se agora

¹⁸⁵ Cf. HH, 39 e A, 148.

“tornamos a juntá-las a estas, como temos de fazer, *diminuímos* certamente o seu valor (o sentimento de seu valor), e isso abaixo da medida razoável, pois as ações ‘egoístas’ e ‘não-livres’ tiveram avaliação muito baixa até o momento, devido à suposta diferença intrínseca e profunda”. Então “elas serão realizadas com menor frequência a partir de agora, porque passarão a ser menos valorizadas? – Inevitavelmente! Ao menos por um bom tempo, enquanto a balança do sentimento de valor estiver sob a reação de erros passados!” (A, 148). Mas, “a nossa contrapartida”, afirma Nietzsche, “é que restituímos aos homens a boa coragem para as ações difamadas como egoístas e restauramos o *valor* das mesmas – *roubamos delas a má consciência!* E, como até hoje foram as mais frequentes, e em todo o futuro continuarão a sê-lo, retiramos a todo o quadro das ações e da vida a sua *má aparência!*” (A, 148). Pois “não mais se considerando mau, o homem deixa de sê-lo!” (A, 148). Para entendermos a contrapartida nietzschiana diante dessas constatações, passaremos à última seção desta pesquisa, em que analisaremos a relação entre egoísmo e inocência.

* * *

No percurso desta pesquisa insistimos em demonstrar os múltiplos debates que Nietzsche travou em torno do problema do egoísmo, tendo como referência, pensadores expressivos como Schopenhauer e Paul Rée, que sintetizariam em suas filosofias as características paradigmáticas da modernidade, sobretudo, no diz respeito à importância e ao valor de uma moral da compaixão e altruísta. Enfatizamos, sobretudo, àquelas análises de caráter fisiopsicológico e histórico, em que o filósofo diagnostica criticamente o consenso em torno do que seria a moral em si, bem como denuncia os erros e os contrassensos em que essa tendência se fundamenta. Outra chamada importante, diz respeito à evidenciação do sintomático acordo quanto ao não valor do egoísmo e valorização de ações desinteressadas. Diante dessa realidade, instala-se a pergunta: por que em nossa tradição o egoísmo goza de tão pouco prestígio? Ou ainda, por que razão moralidade e imoralidade se definem, respectivamente, enquanto altruísmo e egoísmo?

Esse tipo de problema levou Nietzsche a concluir pela existência de um senso moral ou uma moda moral (*moralischen Moden*) (A, 131) dominante, que seria a expressão das necessidades instintuais do homem de rebanho, a partir do qual se estabeleceu uma determinada tábua de valores, em que moral corresponde a não-egoísta, portanto bom, e imoral equivale a egoísta, portanto mau. Como afirmamos, na seção anterior, o esforço de Nietzsche consistiu em evidenciar os erros “dos cientistas” da moral (como Paul Rée e os genealogistas ingleses),

crentes de que seria a partir do par oposição entre egoísmo e não-egoísmo (ou no caso de Schopenhauer entre compaixão e egoísmo), que se derivaria os supremos valores de bem e mal (cuja origem esquecida, por sua vez, estaria na noção de “bom” e “ruim” segundo os graus de utilidade) como organizadores universais dos princípios morais. O deslocamento do polo opositor entre egoísmo e não-egoísmo é um passo importante na consideração nietzschiana da proveniência da moral. Vale repetir o que Nietzsche disse em *Humano, demasiado humano*, isto é, que “egoísmo” e “não egoísmo” não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim o fato de estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela.¹⁸⁶ Portanto, o que está em questão é o poder do costume e da tradição, ou seja, é aquilo que mais tarde será chamado de *instinto de rebanho*¹⁸⁷, quando Nietzsche deixa tentar apenas descrever a história dos sentimentos morais, e passa a pensar em termos de uma fisiologia da moral.¹⁸⁸

Com exceção de poucas variações, o que chamamos aqui de reinterpretação do valor do egoísmo, consiste em uma redeterminação conceitual do que se entendia por egoísmo, em que se estabelece um jogo de comparações entre os vários sentidos que a noção de egoísmo adquiriu ao longo da história. E nessa comparação é possível constatar que a única variável importante é o modo como cada grupo ou indivíduo interpretou o próprio egoísmo. Mas, em se tratando de Nietzsche, isso não é tudo. Existe ainda o aspecto interpretativo e criativo envolvido nesse processo de análise das condições históricas de avaliação, que dialoga com os estados psicológicos gerados pela compreensão do significado do egoísmo e do seu valor. O filósofo obviamente sabe que as condições históricas de valoração negativa do egoísmo não podem ser simplesmente mudadas, o que pode ser mudado e superado é o modo ilusório como cada indivíduo compreende a si próprio enquanto egoísta.

2.2 O EGOÍSMO E O EGO COMO FICÇÃO

A reinterpretação do egoísmo em Nietzsche não se dá de modo completo e abruptamente; ela obedece a estágios diferenciados. Neste segundo capítulo optamos por

¹⁸⁶ Cf. HH, 96

¹⁸⁷ Por exemplo em fragmentos de 1881 como (KSA 9, 11[343], p. 574) e alguns aforismos de *A gaia ciência*, 50, 116, 117, 296).

¹⁸⁸ Como afirma Fornari (2008), se em *Humano, demasiado humano* Nietzsche havia delineado uma história descritiva, quase uma narração dos sentimentos morais na sua evolução cultural e social, é de fato apenas no início dos anos 80 que começa a abandonar-se a reflexões acerca de uma possível “fisiologia da moralidade”. É com Spencer, e com os autores que pertencem a uma constelação análoga (como Fouillée e Espinas, com quem se confronta aproximadamente no mesmo período), que se precisará em Nietzsche a ideia de uma derivação fisiológica da moral das imperiosas diretivas dos instintos (p. 105/6).

privilegiar os usos estratégicos do egoísmo por parte de Nietzsche dando enfoque às questões suscitadas pela moralidade, sobretudo, a moral da compaixão como aquela que tem por objetivo principal combater às motivações egoístas, promovendo deste modo a superação das diferenças individuais que se apresentam como obstáculos para a convivência humana.

A superação das diferenças individuais e promoção da igualdade entre os homens se revela como sendo o objetivo abrangente da moral, tal como se pode observar no caso de Schopenhauer. Ou seja, o imperativo ético que todos os moralistas tentaram justificar e que é exigido de modo uníssono por todos os sistemas morais como máxima é a do “não causar mau a ninguém, mas antes ajudar a todos os que precisarem”.¹⁸⁹ Como bem lembra Araldi (2012), quando se trata da compaixão, para Nietzsche “a questão não é mais investigar o valor das ações não egoístas [como faz Schopenhauer], mas mostrar que a ética da compaixão é uma interpretação falsa de certos fenômenos. Todas as ações humanas seriam egoístas, pois visam ao domínio, à intensificação do sentimento de prazer pessoal” (p.168).

Nietzsche toma para si, como demonstramos até aqui, o caminho radicalmente oposto aos objetivos propostos pela moral da compaixão, de modo que até se poderia interpretar a questão da reabilitação do valor do egoísmo como uma resposta a Schopenhauer e ao problema da moral. Contudo, como já salientamos no início do capítulo esse aspecto de contraposição da questão do egoísmo não representa toda a sua realidade, nela ainda podem ser vinculadas toda a problemática da individualidade e construção de um sentido filosófico próprio para a existência.

Como se pode notar o argumento de defesa e de reinterpretação do egoísmo compõe por vezes estratégias de desestabilização do plano ideológico da moralidade através da crítica. E na presente seção trataremos de outro uso estratégico do egoísmo, só que desta vez com implicações profundas no âmbito da própria definição do egoísmo segundo o sentido nietzschiano, vinculado à crítica da noção de sujeito, que se tornou por sua vez o centro da discussão da filosofia moderna, e que em Nietzsche sofre uma guinada significativa. Assim, se verá que uma reinterpretação do egoísmo não ocorre sem que haja também uma ressignificação do que se entende por *ego*, isto é, por “eu”, por subjetividade e corporeidade. É o que sugere uma porção de textos de Nietzsche, a começar pelo póstumo de 1884: “Egoísmo! Mas ninguém ainda perguntou: *de qual ego* se trata! Cada um coloca sem querer, porém, o *ego* como igual ao *ego* de qualquer um. Essas são as sequelas das teorias de escravo do *suffrage universel* [sufrágio universal] e da ‘igualdade’” (KSA 11, 25[287], p. 85).

¹⁸⁹ Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p. 72.

Nota-se que a problematização do egoísmo é seguida por um estranhamento ao que podemos formular da seguinte maneira: de qual *ego* se trata quando se pensa de uma reinterpretação do egoísmo no sentido nietzschiano? É certo que Nietzsche encara como ilusória a ideia de que subsiste como pressuposto uma igualdade entre homens. É contra a ideia de igualdade que o egoísmo se levanta. Ele vem justamente ressaltar a diferença fundamental entre os organismos, e realçar as suas condições particulares de existência. Ora, assim como a questão da reinterpretação do egoísmo não se faz sem antes perpassarmos pela problemática da individualidade, do mesmo modo não se poderia pensar o egoísmo e a individualidade desvinculados do problema do sujeito ou da subjetividade. Ainda mais quando se pode encontrar nos escritos de Nietzsche afirmações convincentes de que seria a negação do egoísmo uma variante do desprezo do homem pelo ego, isto é, desprezo por si mesmo.

Assim, a problematização da negação do egoísmo vem também contestar vertentes da filosofia moderna, que concebem um ego unitário, um eu indivisível fundado na consciência. Tais concepções seriam para Nietzsche figuras fictícias, meros efeitos de superfície, meras aparências de subjetividade, assim como seriam aparentes as figuras do egoísmo delas emergente.

O aforismo 105 de *Aurora*, cujo título é *O egoísmo aparente [Der Schein-Egoismus]* funciona como uma peça fundamental para entendermos, de modo conciso, a colocação do problema que doravante passaremos a analisar. No texto se lê:

A grande maioria dos homens, não importa o que pensem ou digam do seu “egoísmo”, nada fazem durante a vida por seu *ego*, mas apenas pelo fantasma de *ego* que sobre eles formou-se nas mentes à sua volta e lhes foi comunicado – em consequência, vivem todos numa névoa de opiniões impessoais e semipessoais e de valorações arbitrarias, como que poéticas, um na mente do outro, e essa mente em outras: um estranho mundo de fantasmas, que sabe mostrar uma aparência tão sóbria! Essa névoa de opiniões e hábitos cresce e vive quase de forma independente das pessoas que envolve; dela depende o enorme efeito dos juízos universais sobre o “homem” — todos esses homens desconhecidos de si próprios acreditam na exangue abstração “homem”, ou seja, numa ficção; e toda mudança realizada nessa abstração pelos juízos de indivíduos poderosos (como príncipes e filósofos) influi extraordinariamente e em medida irracional sobre a grande maioria — tudo pela razão de que nenhum indivíduo dessa maioria é capaz de contrapor à pálida ficção universal um *ego* real, a ele acessível e por ele examinado, e assim aniquilá-la. (A, 105).

Duas questões podem ser deduzidas do texto de *Aurora*: a primeira diz respeito ao desprezo e repúdio pelo egoísmo, e depois, a crítica ao estatuto do *ego*. É certo que Nietzsche se tornou um dos mais importantes críticos do ideário de subjetividade moderna¹⁹⁰, mas poucos

¹⁹⁰ A esse respeito conferir especialmente Wotling (2011), Benoit (2011), Giacoia (2011) e Araldi (2011).

comentadores ressaltaram a importância da sua crítica à constituição do sujeito como fonte para se pensar a questão do egoísmo.¹⁹¹ Talvez esse distanciamento se deva ao efeito vertiginoso que causa o paradoxo de sua obstinada recusa do ego e a apologia do egoísmo; mas seria essa uma contradição aparente? De acordo com seus argumentos, como se verá a seguir, se torna possível pensar em um egoísmo sem o *ego*, isto é, desvinculado do ideário moderno sobre o eu e, por conseguinte, de modo inovador pensar numa subjetividade sem sujeito, ou seja, desprovido de noções como consciência e liberdade da vontade.

O texto supracitado (*Aurora*, 105) revela claramente o que Nietzsche considera ser a construção do *ego*: uma espécie de fantasma, de ilusão que se forma de modo involuntário a partir de informações impessoais e semipessoais e que é comunicado aos sujeitos sob a forma de identidade. E dessa névoa de opiniões que formam o *ego* se derivam os juízos universais sobre o que é “o homem”, ou seja, trata-se de uma ficção geradora que dá origem a outras ficções. O erro básico desse enredo, de acordo com Nietzsche, está na crença infantil na realidade de um *ego* enquanto unidade fundamental e conhecedora do mundo, ou ainda enquanto substrato a partir do qual seria possível construir conhecimento seguro sobre o mundo.

No final do aforismo 105 de *Aurora* Nietzsche fala de uma contraposição ao pálido *ego*, que ao contrário daquela ficção universal, seria um *ego real*, acessível ao indivíduo e por ele examinado, de modo que seria possível aniquilar a crença no *ego* ficcional. Ainda que, em termos genéricos seja essa a proposta de Nietzsche, não fica suficientemente claro no contexto de *Aurora* 105 por que o *ego* é rejeitado, e nem o que significa um *ego real*. De igual modo não fica claro também em que sentido, essa mudança na concepção de subjetividade seria importante para se pensar o egoísmo.

Sobre esses aspectos problemáticos da crítica à noção de sujeito traçaremos a seguir algumas considerações, e para tanto, a nossa análise se concentrará nos textos que inauguram o último período dos escritos de nietzschianos, isto é, *Assim falou Zaratustra* e *Para além de bem mal* que melhor ilustram o empreendimento do filósofo.

A constituição do eu sujeito se torna problemática para Nietzsche, porque ela estaria fundamentalmente imersa em erros de caráter lógico, metafísico e psicológico¹⁹², que conduzem de modo equívoco à definição do “Eu” enquanto unidade simples da consciência. Como se sabe os fundamentos para a construção do edifício do saber moderno foi afiançado por Descartes, no dualismo substancial da *res cogitans* e da *res extensa*, com a descoberta da

¹⁹¹ A exceção nesse cenário é Wotling (2009) com seu artigo *O egoísmo contra o ego: a paixão do desinteresse e seu sentido segundo Nietzsche*.

¹⁹² Cf. ARALDI, 2011, p. 491.

unidade simples do “eu penso”. Descartes consolidou a primeira certeza incontestável da moderna metafísica da subjetividade, eliminando a dúvida cética radical – sob cuja desconfiança houvera sido colocada a totalidade do conhecimento possível. Ora, para Descartes, a subjetividade é constituída pela unidade de duas substâncias de natureza distintas, a alma (intelecto, razão, consciência, mente) e o corpo (substância material). Sendo que na fórmula *cogito ergo sum* (penso, logo sou) se expressaria a consciência imediata da própria existência do eu, tal recurso seria afiançado pelo pensamento, isto é, pelo *cogito* enquanto meio “confiável” para o conhecimento de si.

Nietzsche nos adverte no fragmento póstumo de 1885: “Sejamos mais cautelosos que Cartesius, o qual ficou preso na armadilha das palavras. *Cogito* é certamente apenas uma palavra, mas ela significa algo múltiplo: algo é múltiplo e nós, grosseiramente, o deixamos escapar, na boa fé de que seja uno” (KSA 11, 40[23], p. 639). Para o filósofo, naquele célebre *cogito* se encontram: “1) pensa-se; 2) eu creio que sou eu que pensa; 3) mesmo admitindo-se que o segundo ponto permanecesse implicado, como artigo de fé, ainda sim o primeiro ‘pensa-se’ contém ainda uma crença”. Qual seja, a crença de “que ‘pensar’ seja uma atividade para a qual um sujeito, no mínimo um ‘isso’ [es] deva ser pensado – além disso, o *ergo sum* nada significa! Mas isso é fé na gramática; já são aqui instituídas ‘coisas’ e suas ‘atividades’, e nós nos afastamos da certeza imediata” (KSA 11, 40[23], p. 639).

O filósofo chama a atenção a partir desses fragmentos, para o fato de que se deveria cogitar a existência de uma vasta gama de processos se encontraria como que submersos no fazer-se processual do pensamento. E tais processos, atuariam inconscientemente e não se deixariam capturar pelo *cogito* ou pelo pensamento lógico, embora, ainda sim façam parte do “ego”. Para Nietzsche, no contexto de *Para além de bem e mal*, essa inconsequência do pensamento cartesiano conduz a construção e a manutenção de dogmas, bem como de credências tais como a “da alma, que, como a superstição do sujeito e do Eu, ainda hoje causam danos” (ABM, prefácio).

Nietzsche considera como sendo uma grande ingenuidade dos filósofos a crença de que a partir do *cogito* se poderia chegar a certezas absolutas, como fez, por exemplo, Descartes ao postular a certeza do *eu* a partir da observação de si mesmo. É o que se pode ler em um texto de *Para além de bem e mal*:

Ainda há ingênuos observadores de si mesmos que acreditam existir “certezas imediatas”; por exemplo, “eu penso”, ou como a superstição de Schopenhauer, “eu quero”: como se aqui o conhecimento apreendesse seu objeto puro e nu, como “coisa em si”, e nem de parte do sujeito nem de parte do objeto ocorresse uma falsificação. Repetirei mil vezes, porém, que “certeza imediata”, assim como “conhecimento

absoluto” e “coisa em si”, envolve uma *contradictio in adjecto*: deveríamos nos livrar, de uma vez por todas, da sedução das palavras! (ABM, 16).

As certezas imediatas seriam conclusões apresadas que envolvem não apenas falsificações, por parte do “sujeito cognoscente” na relação com seu objeto, mas revelam também a crença trivial que permeia todo postulado. Alimentando, desse modo, a ideia de que conhecer seria conhecer até o fim. Tal crença é, como afirma Nietzsche, um preconceito popular, que o povo pode acreditar, mas que não deve satisfazer o filósofo. Aquele “‘eu penso’ pressupõe que eu *compare* meu estado momentâneo com outros estados que em mim conheço, para determinar o que ele é: devido a essa referência retrospectiva a um ‘saber’ de outra parte, ele não tem para mim, de todo modo, nenhuma ‘certeza’ imediata” (ABM, 16). No lugar dessa certeza imediata, o filósofo se depara com muitas questões da metafísica, que constituem verdadeiras questões de consciência para o intelecto, e nesse ponto, sob pena de não recair no dogmatismo ele deve perguntar-se: “‘De onde retiro o conceito de pensar? O que me dá o direito de falar de um Eu, e até mesmo de um Eu como causa, e por fim de um Eu como causa de pensamento?’” (ABM, 16).

Com essas questões, Nietzsche coloca em suspeição a metafísica da subjetividade, sugerindo que o *ego* não seria propriamente a causa do pensamento, pois, acreditar nisso, seria acreditar numa superstição lógica. E quanto à superstição dos lógicos, ele diz: “nunca me cansarei de sublinhar um pequeno fato que esses supersticiosos não admitem de bom grado – a saber, que um pensamento vem quando ‘ele’ quer, e não quando ‘eu’ quero; de modo que é um *falseamento* da realidade efetiva dizer: o sujeito ‘eu’ [*ich*] é a condição do predicado ‘penso’ [*denke*]” (ABM, 17). Ora, mas se o sujeito “eu” não é condição para o “pensar”, então seria o “eu” predicado do “pensar”? Seria o “eu” uma invenção do pensamento? Se assim o for, quem pensa o “eu”?

A esse respeito, Nietzsche escreveu: “Isso pensa [*Es denke*]: mas que este ‘isso’ [*es*] seja precisamente o velho e decantado ‘eu’ [*ich*] é, dito de maneira suave, apenas uma suposição, uma afirmação, e certamente não uma ‘certeza imediata’” (ABM, 17). E desenvolve sua argumentação no seguinte sentido:

E mesmo com “isso pensa” já se foi longe demais; já o “isso” contém uma *interpretação* do processo, não é parte do processo mesmo. Aqui se conclui segundo o hábito gramatical: “pensar é uma atividade, toda atividade requer um agente, logo –”. Mais ou menos segundo esse esquema o velho atomismo buscou, além da “força” que atua, o pedacinho de matéria onde ela fica e a partir do qual atua, o átomo; cérebros mais rigorosos aprenderam finalmente a passar sem esse “resíduo de terra”, e talvez um dia nos habituemos, e os lógicos também, a passar sem o pequeno “isso” (a que se reduziu, volatizando-se, o velho e respeitável Eu) (ABM, 17).

Como se pode notar, a crítica de Nietzsche busca deslegitimar não só a crença no “Eu” enquanto substância causadora do pensar, mas também procura tornar evidente o equívoco infantil de se conceber o “Eu” enquanto um átomo fundado na consciência, ao qual serviria como base segura para o edifício do conhecimento. De acordo com a crítica nietzschiana, o chamado, “eu sujeito”, não seria mais do que um efeito do pensamento. O que está fundamentalmente em jogo aqui é o processo de *identificação* da subjetividade, do “eu”, na célebre proposição “eu penso” com a unidade simples da consciência, que para Nietzsche seria uma superstição, cuja unidade é apenas verbal e não uma certeza imediata. A esse respeito comenta Giacoia (2011), que “o ‘eu’ sujeito, cujo efeito psicológico se apresenta na forma da consciência de si subjetiva, é, no fundo, resultado do processo intelectual de conceber e julgar – portanto, para Nietzsche, um *efeito de superfície*, induzido pelo incontornável enraizamento lógico, gramatical do pensamento racional” (p. 428).

Note-se que a intenção da crítica de Nietzsche ao revelar a superficialização da constituição do “sujeito”, deixa como saldo a subjetividade completamente fragmentada. A crítica coloca em cheque tanto o dualismo substancial, que entende o homem cindido em *res cogitans* e *res extensa*, quanto à crença metafísica na unidade sujeito fundamentado fundada na consciência. Por tanto, por meio do questionamento radical, se chega à conclusão de que o sujeito substancial cartesiano não é um princípio, mas uma ficção travestida de autoconsciência. Contudo, essa denúncia é apenas o ponto de partida para a criação filosófica nietzschiana: contra a metafísica da subjetividade que acredita na unidade do “eu”, ele articulará outra concepção de subjetividade mais ampla, que compreende o nosso *si mesmo* (o que nos faz sujeitos) como algo infinitamente complexo e múltiplo.

Como em certa ocasião disse Zaratustra: “Por trás dos teus pensamentos e sentimentos, irmão, há um poderoso soberano, um sábio desconhecido – ele se chama Si-mesmo [*Selbst*]. Em teu corpo habita ele, teu corpo é ele. Há mais razão em teu corpo do que em tua melhor sabedoria” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*). Assim se manifesta Zaratustra contra os desprezadores, indicando que para além da crença no *ego* enquanto unidade consciente alocado no intelecto (razão) ou na alma (ou espírito), que configuraria de qualquer modo uma unidade simples, existe ainda uma nova forma de subjetividade. Uma subjetividade sem sujeito; uma que se configura como o inverso daquela antiga subjetividade do *cogito* para quem o corpo era apenas algo secundário; uma subjetividade que compreenda o corpo como um *ego real* (no sentido de *Aurora* § 105), isto é, um “si-corporal” prenhe de multiplicidade e sabedoria.

Com isso devemos nos perguntar contra Nietzsche, embora, com boa vontade de compreendê-lo: qual o alcance efetivo da sua crítica da metafísica do sujeito, na medida em que quando ela avança para a desestabilização de um fundamento (*o cogito*, o “eu” sujeito), ela acaba por colocar um outro em seu lugar (*Selbst*, o corpo, um Si-mesmo)? Seria a inversão nietzschiana da subjetividade o fracasso da crítica da metafísica do sujeito? Ou ainda, se nos perguntarmos com Araldi (2011): “se o eu é uma unidade apenas útil e fictícia, se é apenas uma outra palavra para o sujeito e para o indivíduo, que oculta o processo efetivo e fundamental das forças e do pensamento, por que Nietzsche ainda mantém uma noção mais fraca de unidade, de organização das forças próprias de um si-mesmo (*das Selbst, der Einzelne*)?” (p. 489-490).

Se para respondermos a essas questões seguíssemos Heidegger, seria então possível concluir que a inversão nietzschiana da subjetividade do *cogito* para *Selbst* consumaria ou levaria a termo o projeto metafísico no âmbito da subjetividade já que compreende o sujeito enquanto vontade de poder.¹⁹³ Contudo, se interpretarmos a inversão nietzschiana não como a tentativa de um golpe fatal à metafísica do sujeito, mas como uma incursão derrisória, como sugere Blaise Benoit (2011), então poderíamos entender a crítica como meio para uma reorientação da relação entre si e o mundo, e não como uma tentativa inelutável de se colocar numa posição de exterioridade com a metafísica por meio da crítica. Tratar-se-ia de uma reorganização do plano da subjetividade sobre bases mais palpáveis, e menos dogmática possível.

Benoit (2011) assegura que, quando Nietzsche diz ser o ego apenas uma ficção ou quando sugere que o sujeito tenha somente unidade verbal, ele está cômico de que “uma ficção não existe sem efeitos bem reais, se examinarmos de perto sob a ótica de fazer advir uma civilização elevada a partir de uma renovada ligação com o corpo” (p. 448). Nessa perspectiva, o sujeito voltado em si mesmo “se superaria em um ‘si corporal’ fecundo, todo atravessado pela alteridade e fundamentalmente afirmador” (BENOIT, 2011, p. 448/9). É o que se pode ler no fragmento póstumo de 1885, no qual Nietzsche explica que ao tomar o *corpo* (*Leibe*) e a fisiologia (*Physiologie*) como ponto de partida, nós obtemos “a correta representação do tipo de nossa unidade do sujeito, a saber, como governantes no ápice de uma comunidade [...], do mesmo modo, da dependência desses governantes com relação aos governados e às condições de hierarquia e divisão do trabalho, como possibilidade simultânea das singularidades e do

¹⁹³ Cf. Benoit, 2011, e também Heidegger, 2007, p. 195.

todo” (KSA 11, 40[21], p. 638).¹⁹⁴ Ou seja, a inversão nietzschiana¹⁹⁵ não pode ser compreendida como um reducionismo ao corpóreo, sob pena de mal interpretá-la. Portanto, devemos reconhecer-lhe o devido valor na constituição de uma subjetividade e, sobretudo, atentar-se para a relação hierárquica entre a multiplicidade de impulsos que fazem o eu. Pois, a correta representação do tipo de unidade que é o sujeito é garantida pelo corpo na medida em que ele oferece uma valiosa semiótica para a compreensão dos processos que formam o humano em sua complexidade.

O corpo, tal como Nietzsche o entende tem muito pouco de semelhança com a concepção incutida pela tradição: ele não é apenas a *res extensa* como sugerira Descartes, e nem é a prisão do espírito como pensara o platonismo e o cristianismo, e muito menos o contrário da racionalidade. O corpo passa a ser entendido como a grande razão, e como condição necessária para a grande saúde enquanto pressuposto afirmador da vida. Desse modo, surge do seio da crítica à metafísica do sujeito uma nova compreensão de subjetividade que é essencialmente não dualista e não substancialista, para o qual o corpo se apresenta como referencial múltiplo. E como veremos, Zaratustra é o arauto dessa nova configuração da subjetividade nietzschiana, que tem como foco a tanto a superação do idealismo subjetivo quanto a superação dos valores cultivados pelos desprezadores do corpo.

É em *Assim falou Zaratustra* que se pode ler o discurso contra os desprezadores do corpo: “Aos desprezadores do corpo desejo falar. Eles não devem aprender e ensinar diferentemente, mas apenas dizer adeus a seu próprio corpo – e assim, emudecer” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*).¹⁹⁶ Rompendo com a hierarquia imposta pelo idealismo cartesiano do *cogito*, Zaratustra diz: “corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra

¹⁹⁴ Ou ainda “Partir do corpo e utilizá-lo como fio condutor – o corpo é um fenômeno muito mais rico, que permite observações mais inequívocas. A crença no corpo é melhor estabelecida do que a crença no espírito” (KSA 11, 40[15], p. 634).

¹⁹⁵ A inversão da subjetividade pode ser aqui entendida como uma variante da transvaloração dos valores, já que ela enseja o processo a partir do qual não se reconhece mais a subjetividade definida a partir da consciência, ou da razão, ou do intelecto como núcleo isolado na constituição do sujeito. Todavia, a inversão nietzschiana da subjetividade não encerra o ego no corpóreo pura e simplesmente sob a forma da inversão, Nietzsche transvalora o valor do corpo, isto é, ele redefine o corpo ao reinterpretá-lo como grande razão.

¹⁹⁶ Ou ainda: “Aos desprezadores do corpo tenho algo a dizer. O fato de desprezarem constitui o seu prezar. O que foi que criou o prezar e o desprezar, o valor e a vontade? O Si-mesmo criador criou o prezar e o desprezar, criou para si o prazer e a dor. O corpo criador criou para si o espírito, com uma mão de sua vontade. Ainda em vossa tolice e desprezo, vós, desprezadores do corpo, atendeis ao vosso Si-mesmo. Eu vos digo: vosso próprio Si-mesmo quer morrer e se afasta da vida. Já não é capaz de fazer o que mais deseja: — criar para além de si. Isso é o que mais deseja, isso é todo o seu fervor. Mas ficou tarde demais para isso: — então vosso Si-mesmo quer perecer, desprezadores do corpo! Vosso Si-mesmo quer perecer, e por isso vos tornastes desprezadores do corpo! Pois não mais sois capazes de criar para além de vós. E por isso vos irritais agora com a vida e a terra. Há uma inconsciente inveja no oblíquo olhar do vosso desprezo. Não seguirei vosso caminho, desprezadores do corpo! Não sois, para mim, pontes para o além do homem!” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*).

para um algo no corpo. O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor” (ZA, *Dos desprezadores do corpo*). Ora, com isso podemos perceber que de modo algum esse rompimento provocado pela inversão nietzschiana cai um irracionalismo, assim como também não incorre em reducionismo materialista.

O corpo ao ser redefinido e apresentado como grande razão se revela como um fenômeno muito mais rico e complexo para o qual noções como alma, espírito e consciência não se mostram como entidades alocadas no corpo a que se atribui uma superioridade, mas sim como produções do próprio corpo, que merecem a devida consideração apenas enquanto um algo no corpo: “Instrumento de teu corpo é também tua pequena razão que chamas de ‘espírito’, meu irmão, um pequeno instrumento e brinquedo de tua grande razão. ‘Eu’, dizes tu, e tens orgulho dessa palavra. A coisa maior, porém, em que não queres crer – é teu corpo e sua granderazão: essa não diz Eu, mas faz Eu. (ZA, *Dos desprezadores do corpo*). Na condição de granderazão o corpo adquire primazia no discurso filosófico não mais na posição de antagonismo, corpo-alma, corpo-razão, mas ele se torna a verdadeira figura da racionalidade que não apenas diz o Eu, mas que realmente faz o Eu.

O corpo como grande razão, como *Si-mesmo* [*Selbst*] é o responsável não apenas pela organização¹⁹⁷ dos impulsos mais básicos do humano, mas na condição de fio condutor ele empreende a uma verdadeira desestabilização do primado da consciência como faculdade exclusiva no estabelecer julgamentos, ou como atributo que diferencia a espécie humana das demais espécies. O Si-mesmo é para Nietzsche aquele que atua para além do estado consciente, embora nunca de maneira irracional: “pois nós poderíamos pensar, sentir, querer, recordar, poderíamos igualmente ‘agir’ em todo sentido da palavra: e não obstante nada disso precisaria ‘entrar na consciência’ (como se diz figuradamente)” (GC, 354).

O Si-mesmo guardaria em todas as circunstâncias a complexa realidade do sujeito, sejam os processos conscientes ou inconscientes ele é o responsável em todos os casos pelos

¹⁹⁷ A esse respeito Giacoia, 2011: “O corpo é inequivocamente unidade, não, porém, unidade simples, mas unidade de organização. As relações complexas de aliança e oposição entre células, tecidos, órgãos e sistemas fornecem uma espécie de base analógica para a representação de um outro modo de subjetivação, cujo modelo pode ser dividido por analogia com as unidades viventes que, no organismo, permanentemente surgem e morrem; isso mostra o sujeito como alma mortal, como pluralidade a que não pertence o atributo da eternidade” (p. 434). Com essa compreensão nietzschiana do sujeito teríamos ainda dois ganhos epistemológicos consideráveis: “em primeiro lugar, não é necessário renunciar ao conceito de alma; em segundo lugar, o conhecimento fisiológico que temos do corpo e das funções orgânicas constitui um território muito mais firme do que a antiga superstição da alma substancial, que afinal se revelou uma ilusão induzida pela atuação inconsciente de categorias lógico-gramaticais” (435). Benoit, 2011, também concorda que “o si corporal é em um sentido uma unidade, mas uma unidade aberta, ou atravessada pela alteridade, a tal ponto que a unidade proposta continua sendo um paliativo ou uma comodidade da linguagem” (p.460).

juízos de valor, pelo pensar, pelo sentir, por tudo aquilo que ingenuamente atribuímos dicotomicamente a algumas “faculdades” privilegiadas ou mesmo órgãos diretores. “O mais importante”, diz Nietzsche é que ao tomarmos o corpo como fio condutor “entendamos o fator dominante e seus subalternos como *a mesma espécie*, todos sentindo, querendo, pensando – e que nós, por toda parte onde vemos ou adivinhamos movimento no corpo, aprendamos a concluir haver aí uma pertinente vida subjetiva invisível” (KSA 11, 40[21], p. 638). Carecemos, pois de um substancial alargamento das nossas capacidades perceptivas, que devem estar despertas para os movimentos no corpo, na medida em que o “movimento é um simbolismo para o olho; ele aponta que algo foi sentido, desejado, pensado” (KSA 11, 40[21], p. 638).¹⁹⁸ Portanto, torna-se condição para o entendimento de Si mesmo um franco diálogo com o corpo e atenção aos mínimos sinais de alteração. O caminho da autorreflexão nos moldes tradicionais se revela pouco promissora uma vez que interpretar a si mesmo de modo falso pode ser vantajoso. Como alerta Nietzsche, questionar diretamente “o sujeito sobre o sujeito e toda a autorreflexão do espírito tem aí seus perigos: pois interpretar falsamente a si mesmo poderia ser útil e importante para suas atividades. Por isso questionamos ao corpo e recusamos o testemunho dos sentidos aguçados: mas, quando se quer, damos um jeito de ver se os próprios subalternos podem se relacionar conosco” (KSA 11, 40[21], p. 638). Nesse fragmento póstumo de 1885 encontra-se a chave para se entender o que significa o Si mesmo: ele habita o corpo, ele é o corpo, um corpo que não se tem, mas que se é; um inesgotável recurso para a interpretação e experimentação, cujo testemunho é muito mais sincero do que supusera a tradição.

Como vimos, é inegável que a crítica de Nietzsche ao sujeito culmine na completa deposição de um tipo de sujeito e de um tipo subjetividade especificamente cultivado pela tradição filosófica moderna. O saldo da sua crítica é o delineamento de novas condições para a configuração de uma subjetividade na forma do *Selbst*, um Si mesmo, que implicaria, por sua vez, em um novo modo de relacionar-se consigo e com o mundo. O *Selbst* enquanto unidade organizadora de impulsos e enquanto grande razão é o caminho indicado na formulação

¹⁹⁸ Ao interpretar essa passagem Giacoia explora de modo muito profícuo a noção de movimento corpóreo como uma espécie de semiótica, “todo movimento”, diz ele, “voluntário ou involuntário, deve ser cuidadosamente auscultado, como sintoma de que algo foi processado, assimilado, vivido, sentido, querido, pensado, ainda que não tenha recebido uma formulação em termos de signo de comunicação, ou seja, ainda que não tenha aflorado à superfície da consciência” (2011, p. 436). Interessante notar a esse respeito todo o cuidado e atenção que tinha Nietzsche com tudo o que dizia respeito às “coisas próximas” (OS, 16), ao corpo e toda uma dietética como “alimentação, lugar, clima, distração, toda a casuística do egoísmo – são inconcebivelmente mais importantes do que tudo o que até agora tomou-se como importante” (EH, *Por que sou tão inteligente*, 10). Poderíamos entender toda essa casuística do egoísmo, todo esse cuidado para consigo como a arte de levar o *ego* caso a caso, isto é, a capacidade articular o Si mesmo em todas as circunstâncias como primeva de experiências e conhecimentos.

nietzschiana. Quando Nietzsche disse no fragmento póstumo de 1887 que “o ‘sujeito’ é tão somente uma ficção”, e que “o ego de que se fala quando se critica o egoísmo não existe de forma alguma” (KSA 12, 9(108), p. 398), devemos considerar que ele estava se referindo aos limites de uma tradição filosófica tipicamente cartesiana de caracterização do sujeito.

Com isso, Nietzsche assinala, sim, o fim de um tipo de sujeito. Que seria, em última instância, o sujeito da tradição cindido em *res cogitans* e *res extensa*. Mas ele não estaria com isso delineando a impossibilidade de que se poder falar em um sujeito. Tanto isso é verdade que, se observarmos a configuração do *Selbst* ou do Si-mesmo, cujo reduto organizador das pulsões é o corpo, ou se analisarmos ainda, num outro registro, que é o da *vontade de potência*¹⁹⁹ ou *vontade de poder*, em que o sujeito é compreendido enquanto uma instância volitiva interpretante e interpretada das múltiplas forças que o circundam e que nele se organizam, veremos que essas configurações não escapam dos seus próprios limites, que é o de serem também elas interpretações de uma dada realidade, cujo substrato não é outra coisa senão múltiplas interpretações. Devemos considerar as vantagens que se obtêm com essa nova possibilidade de configuração interpretativa do sujeito, que está situada para além da simples legitimação da análise fisiopsicológica nietzschiana, pois essa nova reconfiguração permite observar com alguma precisão de onde emanam as raízes dos nossos juízos de valores e quem comanda em profundidade.

Nesse sentido, podemos voltar àquela questão inicial: quando se pensa na reinterpretação do egoísmo em Nietzsche, de que *ego* se trata? É certo que não se trata do *ego* tradicional, do “eu sujeito”, que tem na consciência a sua unidade e existência garantida. Quer nos parecer, que devemos considerar o aforismo 105 de *Aurora* (citado na página 54) como peça chave desse problema: nele Nietzsche atribui o desprezo dos homens ao egoísmo como resultado de uma má compreensão do seu próprio *ego*, ou seja, tratar-se-ia da crença em um *ego aparente* que, em última instância, é forjado a partir de percepções alheias e que compõe

¹⁹⁹ Almeida (2012) em sua obra *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito* inscreve a problemática do sujeito na filosofia de Nietzsche no registro da vontade de potência. Para o autor (p. 312) a vontade de potência, a interpretação e a questão do sujeito – ou do fim do sujeito estão intrinsecamente ligados. Após indicar esse entrelaçamento conceitual, o autor argumenta: “Afinal de contas, quem interpreta senão um sujeito que fala, e portanto, significa, denomina e simboliza a partir e através de uma imbricação e de entrelaçamento de pulsões que, elas mesmas não cessam de se significar e de se superar, na repetição e na diferença” (p. 312). Em outra passagem, Almeida define de maneira mais propositiva o sujeito em Nietzsche: “o sujeito nietzschiano é sujeito na medida mesma em que ele exprime um pulular de forças e de relações de forças que, elas próprias, não cessam de se incluir e de se excluir, de se superar e de se recriar, de se repetir e de recomeçar, mas na diferença e no querer-mais” (p. 314). Essa é, sem dúvida, uma das definições possíveis do sujeito nietzschiano. Contudo, ela se torna problemática se não considerarmos, sobretudo, as características da superação e da recriação (mesmo que provisória) da noção de sujeito. É preciso considerar a tentativa de reorganização do sujeito enquanto uma unidade múltipla, isto é, enquanto um múltiplo de pulsões organizado na unidade corporal (o corpo como grande razão) que, como disse Zaratustra na passagem *Dos desprezadores do corpo*, faz o “Eu”.

uma figura espectral e ilusória, e que seria comunicado de volta ao indivíduo fazendo com que este acredite ser realmente sua aquela imagem de *ego*²⁰⁰, – afinal ela sabe se mostrar uma aparência bastante sóbria.²⁰¹ Nessa imagem aparente de *ego*, estaria fundamentada toda uma tradição filosófica e moral, que acredita ser possível que o *ego* negue a si mesmo, que *ego* aja sem o *ego*, em suma, que o *ego* não seja egoísta.

Mas de que *ego* se trataria, afinal? Ora, trata-se de um *ego* fictício, fundado na consciência e na razão, para o qual ações desinteressadas e altruístas constituem uma realidade factual. A factualidade das ações desinteressadas tem o seu fundamento na ideia de que é possível agir sem o interesse, sem egoísmo, mas aí não se questiona, sob hipótese alguma, a existência mesma de um *ego*, portanto, em termos morais a tradição recorreu a negação do egoísmo a partir da crença em uma natureza do *ego*, dotado de uma intencionalidade absurda que poderia negar a si mesmo.

Nietzsche, por sua vez, parte da negação do *ego* tradicionalmente definido, para a afirmação do egoísmo (não qualquer egoísmo), isto é, um egoísmo sem *ego*, na mesma proporção em que se defende uma concepção de subjetividade sem “um sujeito”, isto é, uma subjetividade do Si mesmo. Trata-se, portanto, de uma crítica disruptiva contra toda forma de idealismo moral que se engana tanto sobre o egoísmo quanto sobre o *ego*. Muito oportunamente Patrick Wotling (2009) frisa que: “Nietzsche, ainda que critique a compreensão moral *ego*, produto quimérico do preconceito atomista, defende, paradoxalmente, o egoísmo, um egoísmo sem *ego* – paradoxalmente em aparência, visto que ele se atém, de fato, a repensar de maneira original o *ego* como resistência à pressão gregária, em prol do desabrochar das singularidades” (p. 270). Pensar o *ego* como resistência à pressão da moral gregária significa pensar *ego* na fórmula do Si mesmo como ponto múltiplo de emergência do egoísmo, isto é, um Si mesmo corporal encerrado em um egoísmo desprovido de intenção (portanto inocente), ao qual não é possível negar sem que esta negação mesma represente uma recusa das próprias condições de existência em que se encontra. E nesse sentido, uma recusa de si mesmo representa, na perspectiva de Nietzsche, um sintoma de declínio das forças fisiológicas e da vontade.

²⁰⁰ O *ego* aqui na medida em que é tratado como fruto de uma construção comunitária passa a ter sua existência condicionada também pela própria origem da consciência, isto é, a consciência entendida, sobretudo, como não pertencente a existência individual (*Individual-Existenz*) do humano, mas como aquilo que é de natureza comunitária e gregária (*Gemeinschafts- und Herden- Natur*) nele, e que, por consequência, se desenvolveu apenas em ligação com a utilidade comunitária e gregária. Cf. *A gaia ciência* § 354.

²⁰¹ Cf. (A, 105). Se a imagem do *ego*, ou *ego* aparente é ilusório isso não significa também que seus efeitos não sejam bem reais. Deve-se ter em mente o papel da ilusão e do autoengano como parte constituinte importante no humano. É certo que, também se deve medir as consequências e as implicações dessas ilusões e erros da razão na formulação de juízos e valores que se pretendam universais, ao que parece Nietzsche centra as suas críticas de modo bastante enfático nesse último aspecto de modo a evidenciá-los.

Assim como salienta Wotling (2009) torna-se, portanto, necessário pensar um egoísmo sem *ego*, quer dizer, reconhecer, antes de tudo, o caráter múltiplo da pessoa, do pretense “sujeito”, e recusar a tendência metafísica que leva sempre reduzir o múltiplo à unidade. Não há egoísmo do *ego*, mas, em contrapartida, há deveras em todo vivente “interesses” fundamentais que não são nada mais do que as necessidades constringentes que se exprimem através das pulsões, organizando e guiando a vida e o agir desse vivente; é a isso que se refere a fórmula “torna-se o que se é”. De maneira que, igualmente, negar o egoísmo resulta em denegar ao vivente seu caráter vivo, posição fundamentalmente contraditória, do mesmo modo que, praticamente, procurar bloquear a satisfação desses interesses fundamentais só pode ser a expressão de uma forma particular de necessidade do vivente, legível, segundo as análises nietzschianas, como um voltar-se da vida contra ela mesma, portanto, como uma forma de vida que exige, para manter-se ainda, procurar, afinal seu próprio aniquilamento. Defender os direitos do egoísmo comprova-se, assim, em Nietzsche, visar algo completamente outro com relação a uma procura medíocre e fácil de satisfações terra a terra. É, ao contrário, educar-se na primeira virtude do filósofo: impor-se o rigor de uma disciplina pulsional a serviço da independência.

2.3. O EGOÍSMO COMO LEI DA PERSPECTIVA

*Rollt' ich mich rundes Rollesfass
Nicht um mich selbst ohn Unterlass,
Wie hielt' ich's aus, ohne anzubrennen,
Der heissen Sonne nachzurennen?
(KSA 3, *Sternen-Egoismus*, p. 359)²⁰²*

Analisaremos na presente seção algumas das formulações relativas aos usos do termo egoísmo (*Egoismus*, *Selbstsucht*) nos escritos de Nietzsche, isto é, aquela que se encontra desenvolvida no terceiro capítulo de *A gaia ciência*, na qual se insinua a afirmação de que seria o egoísmo “a lei da perspectiva no âmbito das percepções” (GC, 162). É necessário, pois, que se considere o sentido da enunciação dessa hipótese, visto que ela tem contra si algumas contradições aparentes. Tendo isso em vistas, analisaremos a hipótese do egoísmo como “um ver perspectivo”, com o intuito de compreender em que sentido se poderia dizer que para

²⁰² “Se, recipiente redondo, eu não rodasse / Em volta de mim mesmo sem parar, / Como aguentaria correr atrás / do sol ardente sem me queimar?” Trad. Paulo César de Souza

Nietzsche o egoísmo é compreendido como “a lei da perspectiva”, uma vez que o próprio percurso deste trabalho demonstra que esse conceito sofre expressivas reformulações.

2.3.1 A hipótese do egoísmo como “um ver perspectivo”

Dois textos de Nietzsche são indispensáveis para que se compreenda a hipótese do egoísmo como lei da perspectiva e as implicações a ela vinculadas. O primeiro, se trata do aforismo 162 de *A Gaia Ciência*, obra publicada em setembro de 1882 e reeditada em 1887, ocasião na qual se acrescenta o quinto e último capítulo. O trecho a que nos referimos se encontra, pois, no terceiro capítulo, que além de servir como elo entre diferentes partes da obra, também reflete a multiplicidade de questões com as quais se ocupa o filósofo. No que se refere ao egoísmo, há constantes reelaborações críticas de modo a culminar na formulação inédita: “O egoísmo [*Egoismus*] é a lei da *perspectiva* no âmbito do sentimento, segundo a qual o que está próximo parece grande e pesado; e, à medida que se afastam, todas as coisas decrescem no tamanho e no peso”²⁰³. Essa é uma das raras sentenças, em obra publicada, em que o filósofo se dedica em definir o egoísmo, de modo evidentemente assertivo, ao ponto de suscitar algum estranhamento. As razões são muitas, primeiro, porque Nietzsche não assume, ao contrário de outras passagens, um posicionamento em relação ao que é afirmado; isso nos conduz à impressão de certa neutralidade e distanciamento em relação àquilo que se quer definir, pressupondo que haja uma intenção dessa natureza no referido texto. Depois, podemos constatar a ausência da vinculação, bastante frequente durante esse período, entre moral e egoísmo. E, por último, mas não menos importante, encontramos a associação improvável entre egoísmo e a locução “*perspectivische Gesetz der Empfindung*”, cuja tradução convencional seria algo como “lei da perspectiva no âmbito do sentimento”. O aforismo, em seu conjunto encerra muitas dificuldades para qualquer tradutor. Encontra-se aqui o exemplo da hipótese (infame) segundo a qual qualquer tentativa de tradução implicará em uma interpretação e uma traição. Paulo César de Souza, ao nosso ver optou por trair na língua de saída para preservar o estilo na língua de chegada, o que não é absolutamente um despropósito, embora sua opção possa provocar certas ambiguidades (ou ensejar o nascimento de projetos de pesquisas). Na sua versão para a língua inglesa Walter Kaufmann²⁰⁴ procede de modo semelhante, tornando “o egoísmo

²⁰³ Egoismus. – Egoismus ist das *perspectivische Gesetz der Empfindung*, nach dem das Nächste gross und schwer erscheint: während nach der Ferne zu alle Dinge an Grösse und Gewicht abnehmen (KSA 3, FW 162, p. 498).

²⁰⁴ “Egoism.- Egoism is the law of perspective applied to feelings: what is closest appears large and weighty and as one moves farther away size and weight decrease” (NIETZSCHE, 1974, p. 199).

a lei da perspectiva aplicada aos sentimentos”. Uma opção interessante é a versão de Josefina Nauckhoff²⁰⁵, que diz ser “o egoísmo a perspectivística lei dos sentimentos [...]”, estratégia louvável por deslocar “o perspectivístico” da condição de substantivo e mantê-lo como adjetivo de “*Gesetz* [lei]”, tal como no alemão.

Soma-se no quadro das complicações, o fato de que os tradutores citados acima são unânimes em verter *Empfindung* por “sentimentos” (*feeling*), opção questionável do ponto de vista do alcance semântico implícito nessa passagem, que poderia ser potencializada se utilizássemos o substantivo “percepção” ao invés de “sentimento”. Há algumas justificativas que podem ser apresentadas. O ponto de partida é o próprio texto, afinal *Empfindung* tem por sinônimo *Wahrnehmung*, *Eindruck*, *Sensation* e *Apperzeption*, e, optar em verter *Empfindung* por “sentimentos” é simplesmente recorrer ao sentido mais usual para abalizar as possibilidades de significação. Outro fator que poderia justificar a transposição de *Empfindung* para “percepção” se encontra, pois, no modo como os termos são dispostos no aforismo, isto é, a própria relação que se quer estabelecer entre egoísmo, o elemento perspectivístico e a flutuação valorativa daquilo que se coloca diante de um determinado campo de visão. Todos esses elementos sugerem uma abrangência que apenas a noção de “sentimento” não comporta, pois se trata de uma variação da “faculdade” da percepção. Não constitui nosso interesse inserir uma dualidade entre sentimento e racionalidade, mas é necessário supor que num dado conjunto, “a percepção” é o elemento múltiplo, capaz de englobar uma variação de sentimentos, sem limitar-se a eles, participando, outrossim, das instâncias decisórias no humano. Dito isso, teríamos a seguinte alternativa para o aforismo 162 de GC: “o egoísmo é a perspectivística lei da percepção, segundo a qual o que está próximo parece grande e pesado; e, à medida em que se afastam, todas as coisas decrescem no tamanho e no peso”. Esse deslocamento sutil produz um efeito considerável na interpretação da sentença, visto que podemos compreender o egoísmo de pelo menos duas maneiras distintas: como lei da perspectiva no âmbito da percepção e como perspectivística lei da percepção. A diferença está entre ser lei, isto é, reger, condicionar o funcionamento das perspectivas, e, ser função, ou seja, ser regido, condicionado pelo exercício das perspectivas. Nossa hipótese é que essas duas vias não são refratárias.

Alguns anos após a publicação de *A gaia Ciência* Nietzsche retoma a ideia central do aforismo 162 e acrescenta novos elementos, frutos de suas novas descobertas, à sua definição precedente de egoísmo. Se trata, todavia, de um fragmento inédito datado do verão/outono de 1884, no qual se pode ler: “*Egoísmo* como o ver e o julgar perspectivísticos de todas as coisas

²⁰⁵ “Egoism. - Egoism is the *perspectival* law of feeling according to which what is closest appears large and heavy, while in the distance everything decreases in size and weight” (NIETZSCHE, 2007, p. 134)

com a finalidade da conservação: todo ver (o fato de que em geral algo é percebido, este escolher) já é um valorar, um aceitar, em oposição a uma rejeição e a um não querer ver” (KSA 11, 26[71], p. 167)²⁰⁶. Esses dois textos sinalizam, ao nosso ver, um deslocamento fundamental na compreensão nietzschiana do egoísmo. Este último, em verdade complementa e alarga, como nenhuma outra passagem, o aforismo 162 da *Gaia Ciência*. Em ambas as passagens Nietzsche não se utiliza do recurso da oposição com vista a explicitar o conteúdo do conceito, como ocorre em outros contextos, tal como já indicamos. Importante notar que a determinação da noção de egoísmo descreve fenômenos semelhantes, cujo elo se encontra presente na ideia de perspectiva. Nas duas passagens o elemento perspectivístico é aquilo mesmo que define egoísmo para Nietzsche. Egoísmo torna-se, nesse contexto, o sinônimo da perspectividade constituinte de todos os seres. É nesse sentido que o termo “lei” presente no 162 de *GC* deve ser compreendido.

É importante, dizer, pois que termo *Gesetz* é frequentemente utilizado por Nietzsche e, na *Gaia Ciência*, o seu alcance semântico não parece sugerir nada incomum, visto que *Gesetz* não é pensada somente como um conjunto de normas e regras categóricas que exercem coação, *Zwang*, sobre determinados fenômenos e cuja observância é obrigatória. Contudo, pode haver implícito nesse termo muitas implicações morais, de modo que é sensato seguir as próprias orientações do filósofo a esse respeito: “tomo cuidado para não falar de ‘leis’” (KSA 11, 36[18], p. 559), escreve Nietzsche num fragmento póstumo, no qual se desenvolvem anotações sobre a dinâmica dos processos orgânicos e químicos. É claro que se está a discorrer sobre *chemischen Gesetzen*, mas é, em todo caso, instrutivo notar que o filósofo compreende que nessa expressão (lei) habita “uma trava moral”. Portanto, quando ele menciona “lei”, tratar-se-ia “muito mais de uma constatação de relações de poder absoluta: o mais forte torna-se senhor sobre o mais fraco, até o ponto justamente em que esse não consegue impor o seu grau de autonomia – aqui não há nenhuma misericórdia, nenhuma consideração, nem ainda menos uma atenção a ‘leis!’” (KSA 11, 36[18], p. 559). Sendo assim, se quisermos seguir essa advertência quanto à carga moral suscitada pelo termo *Gesetz*, então devemos restringir seu campo de significado a “uma constatação de relações de poder absoluta”, em que se evidencia a lógica do domínio, da posse e da subjugação. Resta saber, portanto, se essa compreensão do termo “lei” pode ser transplantada para aqueles textos que tratam do egoísmo.

²⁰⁶ *Egoismus* als das perspektivische Sehen und Beurtheilen aller Dinge zum Zweck der Erhaltung: alles Sehen (daß überhaupt etwas wahrgenommen wird, dies Auswählen) ist schon ein Werthschätzen, ein Acceptiren, im Gegensatz zu einem Zurückweisen und Nicht-sehen-wollen (KSA 11, 26[71], p. 167).

Observemos, pois, que o primeiro caso, isto é, no aforismo 162 de GC, o termo *Gesetz*, por ser literal, nomeado, torna-se justamente o termo mais ambíguo, na medida em que supomos como improvável haver qualquer “lei” no âmbito do egoísmo, muito menos no âmbito das perspectivas. No entanto, é justamente nessa direção aparentemente paradoxal que Nietzsche está a apontar. O que se quer dizer com essa passagem é que todo o funcionamento do nosso aparelho perceptivo se apresenta como condicionado, restringido pela organicidade daquilo mesmo que somos, portanto, o que percebemos “se perto ou longe”, se “grande ou pesado”, se “importante ou sem valor” depende sempre, em última instância, da perspectiva. Ora, toda perspectiva define-se a partir de um lugar, de uma posição no tempo e no espaço, portanto, necessita de um campo de visão. Aqui, o “egoísmo” passa ser concebido para além do sentido moral, como uma afronta a ela, torna-se, ao nosso ver, o nome utilizado por Nietzsche para designar o funcionamento das perspectivas. É nesse sentido que egoísmo é uma “lei”. Ele é a lei que orienta, rege, governa as perspectivas porque nossa percepção não funcionaria de outra forma. Afirmar, portanto, que *o egoísmo é a lei perspectivística da percepção*, significa dizer que ele é *uma* necessidade constringente, que ele é aquilo que condiciona o modo como nossa cognição se relaciona com os objetos do mundo, regulando o modo com ele se apresentam nós.

Nesse sentido, é ilustrativo mencionar aqui o que filósofo já havia dito no aforismo 117 de *Aurora*, cujo título se chama “Na prisão”, texto que expressa a inquietação diante do caráter perspectivo, limitado e humanamente falho de todas as percepções: “— Minha vista, seja forte ou fraca, enxerga apenas a uma certa distância, e neste espaço eu vivo e ajo, a linha deste horizonte é meu destino imediato, pequeno ou grande, a que não posso escapar. Assim, em torno a cada ser há um círculo concêntrico, que lhe é peculiar” (A, 117). De modo semelhante, diz ele, “o ouvido nos encerra num pequeno espaço, e assim também o tato” (A, 117). É, portanto, de acordo com esses horizontes, nos quais, “como em muros de prisão, nossos sentidos encerram cada um de nós, que medimos o mundo, que chamamos a isso perto e àquilo longe, a isso grande e àquilo pequeno, a isso duro e àquilo macio: a esse medir chamamos ‘perceber’ — e tudo, tudo em si é erro!” (A, 117). Ora, “conforme a quantidade de experiências e emoções que nos são possíveis em média, num momento determinado, cada qual mede a sua vida, breve ou longa, pobre ou rica, plena ou vazia: e segundo a vida média humana medimos a de todas as demais criaturas — e tudo, tudo em si é erro!” (A, 117). Se a nossa visão “fosse cem vezes mais aguda para as coisas próximas, o ser humano nos pareceria monstruosamente comprido; sim, pode-se imaginar órgãos que fariam percebê-lo como imensurável”. Por outro lado, “poderia haver órgãos constituídos de tal forma que sistemas solares inteiros parecessem contraídos e ajuntados como uma única célula: e, para seres de conformação oposta, uma célula do corpo

humano poderia apresentar-se como um sistema solar, em movimento, construção e harmonia” (A, 117). Os hábitos de nossos sentidos “nos envolveram na mentira e na fraude da sensação: estas são, de novo, os fundamentos de todos os nossos juízos e ‘conhecimentos’ — não há escapatória, não há trilhas ou atalhos para o mundo real! Estamos em nossa teia, nós, aranhas, e, o que quer que nela apanhemos, não podemos apanhar senão justamente o que se deixa apanhar em nossa teia” (A, 117).

Há nos textos posteriores ao período no qual Nietzsche publica *Aurora*, uma série notável de experimentos que seguem na mesma linha da conclusão do aforismo 117, acima mencionado. O que está em questão não é apenas o caráter perspectivo dos nossos modos de percepção do mundo, mas também os mecanismos através dos quais atribuímos valores aos acontecimentos sociais e históricos aos quais nos encontramos vinculados. Nesse sentido, Nietzsche escreve: “nós chamamos uma propriedade de ‘má’ em um animal e encontramos, contudo, sua condição existencial aí! Para o animal, trata-se de seu ‘bem’ – ele é *saudável e forte* aí, em sinal disto! – Portanto: denomina-se algo ‘bom’ ou ‘mau’ em comparação *conosco*, não para si! Isto é o fundamento de ‘bom’ e ‘mau’ é egoísta. Isto é, o egoísmo do *rebanho* (KSA 11, 25[495], p. 144). Em sendo assim, é fundamental que se reconheça o domínio do aspecto gregário das produções de valores. Assim, é importante identificar suas ambiguidades e prejuízos no processo de sua atribuição. Se bem percebermos, “todo o útil é *pela força* também um pouco prejudicial em relação a outras coisas”. Mesmo o “‘bom homem’ é visto por apenas um lado”. Se julgado à distância, este mesmo “bom homem” seria “um homem de rebanho, fraco e fácil de enganar e arruinar, além disso de espírito obediente, não criativo” (KSA 11, 25[495], p. 144). Ora, seriam estes os únicos efeitos colaterais da adoção dessa perspectiva moral? Nietzsche conduz às últimas consequências o pensamento sobre os efeitos perniciosos do caráter hegemônico da moral e no modo como ele produz, por exemplo, o niilismo²⁰⁷.

Voltemos para o tema do egoísmo como condição perspectivística da percepção, isto é, do egoísmo como fundamento epistemológico. Nietzsche explora, como dissemos acima, a hipótese do egoísmo como algo presente não apenas no âmbito dos seres orgânicos. No fragmento do verão/outono de 1884, ele justifica a escolha desse objeto de estudo da seguinte

²⁰⁷ Em fragmento póstumo de 188, Nietzsche explora diretamente a relação entre egoísmo e niilismo, apontando para a diminuição do apreço moral pelo primeiro como uma consequência do segundo: “A consequência *niilista* (a crença na ausência de valor) como decorrência da estimativa moral de valor: *perdemos o gosto pelo egoístico* (mesmo depois da compreensão da impossibilidade do não-egoístico); – *perdemos o gosto pelo necessário* (mesmo depois da compreensão da impossibilidade de um *liberum arbitrium* e de uma “liberdade inteligível”). Vemos que não alcançamos a esfera em que pusemos nossos valores – com isso a outra esfera, em que vivemos, *de nenhum modo ainda* ganhou em valor: ao contrário, estamos *cansados*, porque perdemos o *estímulo principal*. “Foi em vão até agora!” (KSA 12, 7[8], p. 293).

forma: “onde não há nenhum erro, esse reino encontra-se mais elevado: o inorgânico [*Unorganische*] como a espiritualidade desprovida de individualidade. A criação orgânica [*das organische Geschöpf*] tem seu ângulo de visão [*Seh-Winkel*] a partir do *egoísmo* [*Egoismus*], a fim de se conservar” (KSA 11, 26[37], p. 157)²⁰⁸. Dessas impressões, o filósofo extrai duas implicações emblemáticas: primeiro, “só se pode pensar até o ponto em que pensar serve à conservação”; segundo, “um processo de crescimento duradouro, geração e etc.” (KSA 11, 26[37], p. 157). Fazem coro a tais consequências outras anotações do mesmo período, na qual se pode ler: “É improvável que nosso ‘conhecimento’ devesse alcançar um ponto para além daquilo que é rigorosamente suficiente para a conservação da vida. A morfologia nos mostra como os sentidos e os nervos, assim como o cérebro se desenvolvem em relação com a dificuldade de alimentação (KSA 11, 36[19], p. 559). Algumas notas mais adiante, Nietzsche retorna à questão das formas, dos limites dos motivos da percepção, em um texto intitulado precisamente como *A crença nos sentidos*: “Se ela [a crença nos sentidos] é um fato fundamental de nosso intelecto, ela retira, indo ao encontro deles, o material bruto, que ela *interpreta*” (KSA 11, 34[55], p. 437). Desse modo, o comportamento em relação ao material bruto oferecido pelos sentidos “não é considerado *moralmente*, guiado pela intenção da verdade, mas como que por uma vontade de dominação, de assimilação, de alimentação” (KSA 11, 34[55], p. 437). E isso leva ao passo seguinte, isto é, a constatação de que “nossas funções constantes são absolutamente egoístas, maquiavélicas, não possuem qualquer hesitação e são refinadas” (KSA 11, 34[55], p. 437). Ademais, elas seriam impelidas ao extremo segundo à lógica do comandar e do obedecer e, para que se possa obedecer completamente, o órgão particular teria muita liberdade.

O impulso para a alimentação é investigado por Nietzsche justamente por figurar entre umas das mais evidentes tendências egoísticas para a conservação dos seres. Em suas anotações privadas, o filósofo constata, que “o mais fraco se impõe ao mais forte, por necessidade de alimento” (KSA 11, 36[21], p. 560). Em alguns casos, quando possível, “os mais vulneráveis buscam refúgio nos fortes, se unificando com eles, porque não querem perecer; ao contrário, no crescimento, eles se dividem em dois e em mais. Quanto maior é o ímpeto para a unidade, tanto mais se tem o direito de concluir pela fraqueza; quanto maior o ímpeto por variedade, diferença, decomposição interior, tanto mais força se faz presente” (KSA 11, 36[21], p. 560).

²⁰⁸ Nesse mesmo sentido, observe-se a já citada passagem de 1884: “Mesmo no reino do inorgânico, só a sua vizinhança é levada em consideração para um átomo de força; as forças a distância se equilibram. Aqui se encontra o cerne do perspectivístico e a razão pela qual um ser vivo é inteiramente ‘egoísta’” (KSA 11, 36[20], p. 560).

Nietzsche desenvolve sua reflexão em estreita conformidade com sua perspectiva sobre a disputa e o equilíbrio das forças: “o impulso para se aproximar – e o impulso para repelir são o elo no mundo inorgânico tanto quanto no orgânico. Toda a cisão é um preconceito! A vontade de poder em toda e qualquer combinação de força [*Der Wille zur Macht in jeder Kraft-Combination*], resistindo ao mais forte, abatendo-se sobre o mais fraco, é mais correta. N.B. Os processos como ‘essência’” (KSA 11, 36[21], p. 560). A compreensão entre as disputas entre forças é o principal elemento para compreender a ligação entre o inorgânico e o orgânico: “A ligação do inorgânico e do orgânico precisa residir na força repulsiva, que todo átomo de força exerce. Seria preciso definir a vida como uma forma duradoura do processo das constatações de força, nas quais os diversos combatentes crescem, por sua vez, de maneira desigual” (KSA 11, 36[22], p. 560). Até que ponto, mesmo na obediência, “se encontra uma contrariedade; o poder próprio não é de modo algum abandonado. Do mesmo modo, há no comando uma admissão de que o poder absoluto do opositor não é vencido, incorporado, dissolvido. ‘Obedecer’ e ‘comandar’ são formas da arte da luta” (KSA 11, 36[22], p. 560). Todas essas reflexões sobre o impulso para a conservação, para alimentação, sobre o conflito e equilíbrio de forças presentes nas esferas do orgânico e do inorgânico corrobora, em nossa interpretação, para a hipótese defendida na presente pesquisa, isto é, de que o egoísmo é concebido por Nietzsche como elemento epistemológico regulador. Ora, se o egoísmo condiciona perspectivas, traçando um vínculo entre tudo o que entra em nosso campo de visão (nossa percepção) e aquilo que favorece a intensificação de nosso poder, promovendo as nossas chances de conservação no próprio ser, ele (o egoísmo), por se tratar do modo como se torna possível perceber o mundo ao entorno, também diz respeito a uma certa estética.

A esse respeito é fundamental o que Nietzsche desenvolve em um fragmento póstumo entre o verão de 1886 e o outono de 1887, no qual se esboça a “tentativa de aproximar a estética da ética não egoísta” (KSA 12, 5[99], p. 226). O filósofo procura (*Versucht*) evidenciar a “falsificação [estética] essencial” da moral cujo procedimento é “eliminação do ‘eu’”, isto é, da instância referenciada da percepção, ao modo de “uma exclusão [...] do sentido meramente constatador, cognoscente” (KSA 12, 5[99], p. 226), transportando para o seu lugar o “sujeito puro, ‘puro espelho do objeto’”. Em contrapartida, escreve Nietzsche, “o objeto, na consideração estética, é inteiramente falsificado” e o “‘sujeito’ do conhecimento: [é] puramente desprovido de vontade, de dor, de tempo” (KSA 12, 5[99], p. 226). Essa falsificação moral (que se pretende não egoísta, portanto, já orientada moralmente desde seu cerne) da “estética da percepção” implica na também na falsificação do valor do conhecimento. Assim é, porque “a vontade que o *sublinha* (e elimina o resto), que serve a ele como um objeto” permite “que ele

[o conhecimento] se satisfaça e se harmonize consigo mesmo”. Nisso se observa que “imaginação” promove “retificação do mundo, no qual nós mesmos nos afirmamos em nossa necessidade mais íntimas” (KSA 12, 5[99], p. 226) e que o pensamento, operando por “simplificação, destaque do típico”, elimina “todos os fatores nocivos” relativos ao nosso intuito, gozando “junto à subjugação por meio da inserção de um sentido” (KSA 12, 5[99], p. 226). Desse modo, “o espectador estético permite uma subjugação, e faz o contrário daquilo que, de resto, ele faz em relação àquilo que vem de fora – ele expõe sua desconfiança, nenhuma defensiva – um estado de exceção: *o acolhimento confiante, venerando e amoroso*” (KSA 12, 5[99], p. 226).

No aforismo 107 de *Humano, demasiado humano*, cujo título, *Irresponsabilidade e inocência* (*Unverantwortlichkeit und Unschuld*), mostram as conclusões da hipótese nietzschiana sobre condição humana, isto é, tanto em meio à natureza, quanto diante de suas próprias ações em sociedade, veremos que implicitamente encontra-se o processo re-interpretativo e inocentador dos valores menos prestigiados culturalmente como é o caso, por exemplo, do egoísmo e da vaidade. No referido texto, Nietzsche ao trabalhar com a possibilidade de se compreender o homem e suas ações como absoluta necessidade, nos dá como resultado as noções de irresponsabilidade e inocência. Isso, para Nietzsche não é apenas um ideal a ser atingido, mas é a consequência necessária da correção de uma série de erros, a começar pela ideia ilusória da existência de uma vontade livre, somando-se ainda, a do erro oriundo do sentimento de culpa e da responsabilidade.

Superar a má consciência do homem diante da própria condição inevitavelmente egoísta é a tarefa que Nietzsche assume a partir do pressuposto da necessidade, que por sua vez, tem como prerrogativa romper qualquer separação entre, de um lado, o homem possuidor de vontade livre, e de outro, a natureza e caracterizada pela absoluta necessidade. Como afirma ele, “tal diferenciação é um erro” (HH, 102), pois “não acusamos a natureza de imoral quando ela nos envia uma tempestade e nos molha; por que chamamos de imoral o homem nocivo? Porque neste caso supomos uma vontade livre, operando arbitrariamente, e naquele uma necessidade” (HH, 102). O grande erro da racionalidade seria, portanto, supor para o humano uma origem distinta do restante da natureza. E Nietzsche pretendeu levar até as últimas consequências o fato de que o humano não estaria desvinculado da natureza, e que assim como tudo na natureza se dá necessariamente, também com o homem não seria diferente. Esse é do

desdobramento do “novo conhecimento” que diz: “tudo é necessidade” (HH, 107), e que também “tudo é inocência” (HH, 107).

Em *Humano, demasiado humano* a aposta nietzschiana é de que a consequência produzida pelo “conhecimento da necessidade” seria a criação de possibilidades do surgimento de tipos sábios e inocentes, com o detalhe, conscientes da própria inocência (*unschuld-bewussten*). Isso implica no comprometimento em aprofundar não apenas o conhecimento sobre a necessidade de tudo o que existe e da irresponsabilidade decorrente desse fato, mas também implica na luta contra a má consciência, que significa o estar consciente da culpa. A produção do sentimento de culpa, no caso do egoísmo, é explicada por Nietzsche em *Aurora* a partir da identificação dos erros do arbítrio livre e da suposição de ações não egoístas (A, 148). Desse modo, reinterpretar o valor do egoísmo, significa restituir “aos homens a boa coragem para as ações difamadas como egoístas” e restaurar “o valor das mesmas”, roubando “*delas a má consciência*” (A, 148). Não é de modo diferente que deveríamos interpretar a passagem de 1883 onde se lê: “Eu combato a ideia de que o egoísmo seja prejudicial e censurável: eu quero dar ao egoísmo a boa consciência” (KSA 10, 16[15], p. 503). Ora, se seguirmos as implicações exigidas pelos textos desse período, veremos que reinterpretar o valor do egoísmo significa superar no nível conceitual e psicológico, o entendimento e o sentimento que em várias circunstâncias o tornam culpável e indesejável, ou seja, reinterpretar um valor é também um valorar. Isso nos conduz a constatação de que toda crítica de um conjunto valores não pode ser absolutamente neutra, pois se orienta por critérios nutridos por valores.

Também Zaratustra, o arauto nietzschiano da superação dos valores, pôs na balança o egoísmo e o sopesou humanamente bem. Na terceira parte de *Assim falou Zaratustra*, na seção intitulada como “Dos três males” (*Von den drei Bösen*), o personagem descreve um sonho no qual ele pesa o mundo, e este se apresenta como “uma coisa humanamente boa”, embora “tanta coisa ruim se tenha falado dele”. O sonho serve como inspiração a Zaratustra, que decide imitar o feito noturno durante o dia colocando “na balança as três coisas mais ruins e sopesá-las humanamente” (ZA, *Dos três males*, 1). Zaratustra diz: “quais são, no mundo, as três coisas mais bem amaldiçoadas? Essas eu porei na balança. *Volúpia* [Wollust], *ânsia de domínio* [Herrschaft], *egoísmo* [Selbstsucht]: essas três foram até agora as mais bem amaldiçoadas e mais terrivelmente caluniadas e aviltadas – essas três vou agora sopesar humanamente bem” (ZA, *Dos três males*, 1). E sopesar humanamente bem significa o mesmo que avaliar segundo o sentido humano ou sentido da terra.

Se a volúpia é considerada “aguilhão e estaca para todos os desprezadores do corpo que vestem cilício, e amaldiçoada como ‘mundo’ por todos os trasmundanos” (ZA, *Dos três males*,

1), quando avaliada segundo os critérios (balança) de Zaratustra, e se torna “para os corações livres, inocência e liberdade”, ela se torna também a “felicidade edênica na terra, a transbordante gratidão de todo futuro ao presente”. Se a ânsia de domínio (*Herrschaft*) é “tição e açoite dos mais duros entre os duros de coração; o horrendo martírio reservado ao mais cruel; a sombria chama das fogueiras que vivem” (ZA, *Dos três males*, 1), quando bem analisada, deixa entrever que “nada há de malsão e sôfrego em tal desejar”, pelo contrário, a ânsia de domínio (*Wollust*) pode ser entendida como uma “virtude dadivosa” (*Schenkende Tugend*)²⁰⁹ na medida em que ela “sobe sedutoramente aos puros e solitários” e pinta “bem-aventuranças no céu da terra”. E o mais importante, “aconteceu então – em verdade, pela primeira vez! – que sua palavra beatificasse [*selig pries*] o egoísmo [*Selbstsucht*]” (ZA, *Dos três males*, 1). No entanto, o egoísmo que Zaratustra glorifica ao “sopesar humanamente bem” não é qualquer tipo de egoísmo, e sim um tipo específico, que para ser bem entendido devemos recorrer à seção *Da virtude dadivosa* (*Von der schenkenden Tugend*) na primeira parte de *Assim falou Zaratustra*, analisado em nosso primeiro capítulo enquanto estratégia de recriação da noção de egoísmo. Na seção sobre a virtude, Zaratustra declara sagrado um egoísmo de tipo sadio, que se contrapõe “ao egoísmo dos doentes, o egoísmo doente” (ZA, *Da virtude dadivosa*, 1) que “fala de um corpo enfermo”, e que diz: “Tudo para mim”.

Na seção *Dos três males*, o egoísmo louvado por Zaratustra é também “o sadio, inteiro egoísmo que brota de uma alma poderosa” (ZA, *Dos três males*, 1), a que pertence “o corpo elevado, o corpo bonito, vitorioso, animador, em redor do qual tudo se torna espelho: O corpo flexível e convincente, o dançarino cujo símbolo e epítome é a alma que se compraz em si. O prazer-consigo [*Selbst-Lust*] desses corpos e almas chama a si mesmo ‘virtude’ [*Tugend*]”. E a virtude do prazer-consigo, que nada mais é do que a completa ausência do sentimento de culpa ou da má consciência, só pode ser alcançada na medida em que ela se caracteriza enquanto expressão de poder de um corpo sadio, que organiza em si a multiplicidade de impulsos. Nesse sentido, podemos observar a importância que as distinções empreendidas por Zaratustra entre os dois tipos de egoísmos, que se dá a partir de pressupostos fisiológicos, isto é, um tipo sadio

²⁰⁹ “Virtude dadivosa” ou “virtude que doa” é o nome da seção que finaliza a primeira parte de *Assim falou Zaratustra*. A propósito dessa referência cruzada, Julião (2001) afirma que “virtude que doa” (na primeira parte da obra) é “o nome pelo qual Zaratustra nomeia a vontade de poder” (na terceira parte da obra). No entanto, vale destacar que Nietzsche não utiliza a expressão “Wille zur Macht” na seção *Dos três males*, mas sim “Herrschaft”, expressão que pode ser traduzida por “desejo de domínio” ou “ânsia de domínio” como faz Paulo Cesar de Souza na edição da Cia. Das Letras. O fato é que o sentido é mesmo. Trata-se da problematização da vontade exagerada de domínio do outro, que pela tradição tem um sentido doentio, mas que Zaratustra diz não haver nada de malsão nessa vontade. A vontade de poder, como bem lembra Julião “é uma nova virtude que confere o sentido e o significado da Terra. Zaratustra ensina um novo bem e um novo mal: ‘Poder é essa nova virtude; um pensamento dominante e circula em torno dele uma alma inteligente: um sol dourado e em torno dele circula a serpente do conhecimento’” (p. 113).

e outro doentio. Porque, a partir desse ponto, se pode deduzir que é tão importante saber quais são as estratégias empreendidas na construção ativa de novos significados para egoísmo, quanto saber a que tipo de egoísmo Nietzsche está se referindo.

Nos últimos escritos de Nietzsche podemos encontrar um aprofundamento do argumento cujas bases é uma certa compreensão da fisiologia do comportamento humano, ao modo de uma fisiologia social, amparada por uma psicologia também fisiológica, na qual sugere-se uma determinação do agir. As determinações dos modos de agir é prerrogativa da moral. Nietzsche assume como tarefa investigar as condições de elaboração e de disseminação dos valores morais, apontando para as sutilezas e contradições que as constituem. Entre as suas muitas estratégias, uma é recorrente, e consiste na oposição de conceitos com valores opostos. No fragmento póstumo de outubro de 1888, intitulado *Nós, hiperbóreos*, o filósofo comenta sobre o alcance de seus esforços críticos, transmutados em suas obras e no seu estilo, que se articulam como parte de um arsenal de guerra contra as pretensões da moral e dos moralistas. Nietzsche mobiliza contra os defensores da moral perspectivas que ele denomina como imoralistas, “para além do bem e do mal”. Ele justifica o uso dessa oposição do seguinte modo: “tenho necessidade desses fortes conceitos opostos, da *força iluminadora* desses contraconceitos, a fim de lançar luz sobre aquele abismo de leviandade e mentira que se chamou até hoje de moral” (KSA 13, 23[3], p. 603). Seria em função dessa posição privilegiada, como que fora da moral, que permite a Nietzsche compreendê-la como “a forma mais perversa da vontade de mentira, a Circe propriamente dita da humanidade: aquilo que a estragou”, que fez homem, como ser moral, o “*mais desvantajoso para si mesmo*” (KSA 13, 23[3], p. 603). A razão dessa “profanação” enquanto humanidade é que a “antinatureza” teria sido louvada e defendida como um ideal supremo, que “ensina a desprezar os mais baixos instintos da vida”, que avalia como mau, como egoísmo “a mais profunda necessidade de que a vida cresça” (KSA 13, 23[3], p. 603). Ora, Nietzsche faz ver que a moral se torna um abismo perigoso, quando faz da sua meta o declínio do homem, quando transforma a “contrariedade aos instintos”, “ausência de si mesmo” a “perda da gravidade”, a “despersonalização”, “amor ao próximo” como mais supremo valor, isto é, em “*valores em si*” (KSA 13, 23[3], p. 603). Diante dessa constatação, muitas das suas reflexões soam como um alerta contra a tirania moral e o declínio do destino do homem: “‘o homem bom’ é uma coisa perigosa, um sinal de esgotamento – um egoísmo que está se tornando fraco e extenuado” (KSA 11, 25[510]).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo da presente pesquisa consistiu em investigar as variações do problema do egoísmo na filosofia de Nietzsche. Analisamos, ao longo de suas obras publicadas e fragmentos póstumos, os experimentos teóricos que envolvem a noção de egoísmo, dando ênfase para as formas mais recorrentes, isto é, enquanto *Egoismus* e *Selbstliebe* de modo a compreender as principais implicações no desenvolvimento da crítica de Nietzsche aos fundamentos da moralidade ocidental. Constatamos em nossa investigação que o tema do egoísmo em parte dos escritos de Nietzsche assume variadas configurações e reelaborações na medida mesma em que o seu pensamento se desdobra, se ocupa, muda de perspectiva sobre assuntos diversos. O egoísmo não constitui um conceito unitário na filosofia de Nietzsche. Acreditamos que as constantes reformulações semânticas do egoísmo não fazem de seu pensamento uma expressão do individualismo perspectivista. Nietzsche não é um defensor intransigente do egoísmo como um mero contravalor em relação ao altruísmo. É importante dar-se conta de que ao pensar o egoísmo como a lei da perspectiva e como o ver e o apreciar perspectivísticos, próprio de todo vivente, Nietzsche evidencia a contradição epistêmica na qual se fundamentam as exigências da moral ocidental. Essa exigência constitui o paradoxo de um eu desprovido de si mesmo, de um sujeito que, em seu agir e pensar, deve abstrair-se precisamente de si próprio.

Estruturamos a presente investigação em duas partes complementares. Primeiro, argumentamos que as considerações de Nietzsche acerca do egoísmo se encontram, mesmo que pela via da oposição crítica, vinculadas à tradição do amor-próprio (*Selbstliebe*, *Eigentliebe*, *self-love*, *amour-propre*, *philautia*), cujas formulações, em sua pena, passam a ser tratadas sob o signo comum do *Egoismus*, embora esse mesmo termo, por seu parentesco originário com o solipsismo, faça referência às discussões sobre os limites do conhecimento. Na segunda parte, investigamos a crítica de Nietzsche à concepção de egoísmo, enquanto seu pensamento se apropria, aprofunda e supera as teses de interlocutores, delineando, deste modo, aspectos da natureza do egoísmo que se tornam dignos de serem filosoficamente cultivados. Por fim, considerando a distinção precedente, bem como as contínuas reformulações do conceito em questão, analisamos os elementos de uma concepção perspectivista de egoísmo em sua simbiótica dependência das flutuações conceituais próprias da filosofia de Nietzsche.

Vale lembrar, ao fim desse percurso que nossa pesquisa não pretendeu esgotar as implicações do problema do egoísmo nos escritos de Nietzsche. Há muito por ser investigado,

sobretudo no que se refere aos textos do último período e os temas fundamentais como o niilismo e a vontade de poder. A hipótese analisada aqui não pretende produzir uma versão hegemônica sobre o problema do egoísmo na filosofia de Nietzsche. Nietzsche escreve que o egoísmo não é um princípio do qual se possa extrair consequências. O egoísmo não é um princípio nem moral e nem epistêmico, mas argumentamos com Nietzsche: o egoísmo é um fato constatável. Em sendo um fato, podemos colocá-lo em relação com muitos outros eventos. Nietzsche mesmo converte seus escritos numa espécie de laboratório pessoal e, ao investigarmos os usos da noção de egoísmo, encontramos as evidências dos mais radicais experimentos, entre eles, vale a pena destacar a tentativa de compreender a si a mesmo, retrospectivamente no *Ecce Homo*, como uma obra-prima do egoísmo. Se trata, portanto, de um último experimento do investigador, cujo olhar volta-se para a história de como veio a tornar-se o que se é e, como que diante de um espelho, contempla o reflexo de si. Parece ser diante de um acontecimento semelhante que Nietzsche vê-se motivado a narrar, de si para si, portanto, autobiograficamente, como veio a tornar-se o que se é. É assim que o egoísmo se torna uma lei perspectivística da percepção de si próprio, do outro e do mundo.

Nietzsche soube perceber que também há perspectivas que condicionam o egoísmo. Sim, por isso, é fundamental ir para além do egoísmo, no sentido de relativizar o seu valor. Questionar o egoísmo significar indagar sobre a natureza do egoísta, afinal o egoísmo não possui um valor em si. Ele é a designação de um modo de agir no mundo. Perguntar sobre o valor significa perguntar-se sobre as perspectivas que condicionam o egoísmo e buscar a superação do risco das perspectivas niilistas e decadentes.

APÊNDICE I

STIRNER E NIETZSCHE

I

Neste apêndice procuramos responder a seguinte questão: para além da proximidade temática e de alguns históricos mal-entendidos, há uma relação possível entre aquilo que Max Stirner afirma sobre o egoísmo e as teses de Nietzsche?

Alguns esforços foram conjugados para compreender as diferenças e proximidades entre o pensamento desses dois filósofos.²¹⁰ A verdade é que a maioria das tentativas pouco se deteve estritamente sobre a natureza conceitual dessa relação, aqui por nós considerada em termos de possibilidade. A questão *Nietzsche e Stirner* se traduz em termos basicamente polêmicos, marcados por certo ressentimento por parte daqueles que defendem o pensamento original de Stirner. Nesse debate a grande questão, portanto, foi, e, é se Nietzsche leu ou não *O único e sua propriedade* (*Der Einzige un sein Eigentum* – 1844). Diante desta questão, há àqueles que defendem Nietzsche da acusação de plágio, e, naturalmente existem os acusadores. Dito isso, nosso interesse aqui é passar ao largo desta referida polêmica litigiosa, dada a sua dimensão e caráter insolúvel, para analisar outras questões de alcance mais específico. O nosso objetivo é expor alguns elementos que tornariam possível uma aproximação entre Max Stirner (1806-1856) e Nietzsche (1844-1900) tendo como ponto de inflexão o estatuto do egoísmo, isto é, a maneira como cada pensador concebe e articula os sentidos do conceito em questão. Importa saber, portanto, como é concebida a natureza do egoísmo, as suas regras e a partir de que recursos os filósofos possibilitam a sua compreensão.

No que diz respeito a Stirner, é incontestável a centralidade da ideia de egoísmo na sua obra. Esse conceito é o ponto de partida e ponto de chegada de toda a sua argumentação. Em Nietzsche, o egoísmo não ocupa a centralidade absoluta de suas obras, embora muito dos seus argumentos estejam vinculados de alguma maneira. Os argumentos de Nietzsche, que se desdobram sobre o egoísmo, na grande maioria dos casos, têm como tema relativo a moral e os costumes, embora não se limite a tais questões. Apresenta-se como razoável, para quem lê *O único e sua propriedade* e as obras de Nietzsche posteriores a 1876, isto é, *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A Gaia ciência*, que os dois filósofos tendem a conceber ao egoísmo e à liberdade dos indivíduos como valores positivos. Isso termina por implicar no modo como ambos se posicionam frente ao tema da moral, o direito e o Estado. Não obstante, uma análise

²¹⁰ LÉVY, 1904; SCHIERECK, 1981; CARUS, 1911; LASKA, 2002; HEMAN, 1906.

mais aproximada pode revelar que, embora Stirner e Nietzsche empreguem o vocábulo alemão *Egoismus*²¹¹, o significado que eles desejam imprimir são distintos.

Stirner elabora duas definições para o egoísmo. Quando, por exemplo, diz que todo ato é egoísta, entende, inicialmente, por essa afirmação que há sempre um laço entre o sujeito que age e seu ato. Mesmo aqueles que se sacrificam por uma ideia, sacrificam-se por sua ideia; cada um de nós só age, a bem da verdade, por amor a si. Todavia esse egoísmo é na maioria das vezes inconsciente: o homem sempre busca seu bem, mas crê dever servir seres superiores; imagina que se sacrifica absolutamente sem perceber que o próprio sacrifício é só uma satisfação do egoísmo²¹². Stirner chama o homem, por essa razão, de egoísta involuntário. Insistindo nessa primeira definição de egoísmo, Stirner tem, sobretudo, a intenção de libertar o homem das ilusões religiosas.

Esta primeira definição de egoísmo conferida por Stirner também se encontra em Nietzsche. Em *Humano*, aforismo 57, cujo título é *a moral como autodividição do homem*, podemos ler: “um bom autor, que realmente põe o coração no seu tema, desejará que alguém apareça e o anule, que exponha o mesmo tema de modo mais claro e responda inteiramente as questões nele contidas”. A jovem apaixonada “pretende que a devota fidelidade de seu amor seja testada pela infidelidade do amado”. O soldado “deseja cair no campo de batalha por sua pátria vitoriosa: pois na vitória de sua pátria também triunfa seu maior desejo”. Não obstante, “a mãe dá ao filho aquilo de que ela mesma se priva, o sono, a melhor comida, às vezes sua saúde, sua fortuna”. No entanto, pergunta-se o filósofo: “— Mas serão todos esses estados altruístas?” Ora, “serão *milagres* esses atos da moral, já que, na expressão de Schopenhauer, são ‘impossíveis e contudo reais’?” E Nietzsche continua seu argumento, “Não está claro que em todos esses casos o homem tem mais amor a *algo de si*, um pensamento, um anseio, um produto, do que a *algo diferente de si*, e que ele então *divide* seu ser, sacrificando uma parte à outra?” Ora, “— *A inclinação por algo* (desejo, impulso, anseio) está presente em todos os

²¹¹ No que se refere aos termos, Stirner, assim como Nietzsche, emprega todas as variantes disponíveis em língua alemã para se referir ao egoísmo. Observemos o seguinte caso: “O cristão não é mais do que um homem dos sentidos que, sabendo da existência do sagrado e tendo consciência de que o ofende, vê em si um pobre pecador: a sensualidade, consciencializada como “culpabilidade” [*Sündlichkeit*], é pura consciência cristã, é o cristão em estado puro. E se agora os modernos deixam de falar de “pecado” [*Sünde*], de “culpabilidade” [*Sündlichkeit*], e se em vez disso é o “egoísmo” [*Egoismus*], “a obsessão de si” [*Selbstsucht*], “o interesse pessoal” [*Eigennützigkeit*], etc., o que os ocupa, se se traduziu demônio por “monstro humano” [*Unmenschen*] ou “homem egoísta” [*egoistischen Menschen*], será que o cristão está menos presente do que antes? Não continuam aí a velha dicotomia entre bem e mal, um juiz acima de nós (o homem), uma missão, a missão de fazer de si um homem? Se já não se lhe chama missão, mas “tarefa” ou “dever”, esta mudança de nome está correcta, porque “o homem” não é, como Deus, um ser pessoal que pode “chamar” - mas, tirando o nome, tudo ficou na mesma (STIRNER, 2004, p.262).

²¹² STIRNER, 2004.

casos mencionados; ceder a ela, com todas as consequências, não é, em todo caso, ‘altruísta’” (HH, 57).

Nietzsche escreverá, ainda, no aforismo 133 de *Humano*, em relação ao desejo de redenção entre os cristãos: “um ser que fosse capaz apenas de ações altruístas é mais fabuloso do que o pássaro Fênix; não seria sequer imaginável, porque num exame rigoroso o conceito de "ação altruísta" se pulveriza no ar”. “Jamais um homem fez algo apenas para outros e sem qualquer motivo pessoal; e como *poderia* mesmo fazer algo que fosse sem referência a ele, ou seja, sem uma necessidade interna (que sempre teria seu fundamento numa necessidade pessoal)? Como poderia o *ego* agir sem ego?” (HH, 133).

Após o exposto, é possível observar certa semelhança argumentativa entre Nietzsche e Stirner. Mas vale ressaltar que o objetivo final difere. E isso, porque Stirner quer pregar o egoísmo consciente. E a base para esse escopo é a demonstração de que todo ato é inconscientemente egoísta. Nietzsche, em seu segundo período de produção, busca sobretudo refutar a moral e a teologia metafísica. Ele quer provar, contra Schopenhauer, que os atos desinteressados não são milagres, atos simultaneamente impossíveis e reais. Ele quer demonstrar que é preciso renunciar à teologia apologética que, desde Schleiermacher, preocupa-se mais em conservar a religião cristã do que explicar os fenômenos religiosos. Nietzsche, procura, portanto, analisar o que se passa na alma dos cristãos, para encontrar uma interpretação livre de representações mitológicas. É como psicólogo que Nietzsche estuda o egoísmo, de modo que parece mais razoável aos pesquisadores de sua filosofia procurar as influências sobre a origem de suas teorias relativas ao egoísmo, nas obras dos psicólogos da época, do que propriamente na obra de Stirner.

Para Stirner, o egoísmo seria uma regra da ação; para Nietzsche, seria antes de tudo um objeto de ciência. Quando, por exceção, Nietzsche aconselha preocupar-se, de início, com o interesse pessoal, as razões que apresenta não têm em absoluto nada de comum com os argumentos de Stirner. Enquanto Stirner, com efeito, estima que toda preocupação com o interesse geral é enganoso, Nietzsche (pelo menos no *Humano*) parece considerá-la como provada; e, isto porque haveria certa harmonia preestabelecida entre o interesse pessoal e o interesse geral, de sorte que é precisamente a conduta rigorosamente pessoal que melhor responde à nossa concepção corrente da moralidade fundada no interesse geral.

Há, por sinal, em *O único e sua propriedade*, uma segunda definição do egoísmo que é mais original do que a primeira. De acordo com essa hipótese, minha conduta não deve apenas ser egoísta no sentido que todos os meus atos devam concernir conscientemente a meus fins pessoais; ela deve ainda ser realmente minha obra, no sentido que deve manifestar a autonomia

do eu criador. Stirner considera que é a autonomia (*Selbstbestimmung*) que faz a dignidade do homem; ele não deve sofrer a influência nem de um objeto, nem de uma pessoa, deve ser o criador de si mesmo. O homem egoísta, no sentido vulgar do termo (*der Selbstsüchtige*) quer possuir o objeto de seu desejo; ele não busca dar-se a si mesmo uma certa forma, modificar-se a si próprio; permanece tal como é. O homem que é amiúde transformado por seu amor, pois apaga em si tudo que não convém ao objeto amado; ele é, portanto, em certo sentido, seu próprio criador; mas depende do outro; adapta-se ao outro; ainda é passivo. O homem livre, ao contrário, não realiza senão sua própria vontade. Homem egoísta é apenas uma criatura, um objeto natural; o homem que ama já é uma obra, mas só o homem livre é uma obra original. Assim, o amor é mais nobre que o egoísmo vulgar, mas é inferior à liberdade, à autonomia, ao egoísmo superior que é essencialmente ativo e exclui todo sacrifício de si.

Nietzsche, assim como Stirner, distingue três fases na história da moralidade²¹³, na qual o sujeito passaria por três fases: na primeira, age por interesse pessoal; na segunda, leva em conta o outro; na terceira, graças a uma espécie de síntese das duas concepções primitivas ele é seu próprio legislador. Todavia, se observarmos bem, esse paralelismo aparente permite avaliar melhor toda a distância que separa a doutrina de Stirner daquela de Nietzsche, pois, a bem da verdade, os dois filósofos buscam o progresso moral em direções opostas. Segundo Stirner, o homem realmente livre se reconheceria por dois signos: de um lado ele não depende mais do outro, e, por outro lado, modifica-se incessantemente. Essas duas condições implicam-se, por sinal, pois, se o egoísta involuntário se sacrifica pelo outro, é porque crê transformar-se e superar-se fugindo de si mesmo. Nesse sentido ele escreve: “se és ligado a teu passado, se és forçado a repetir hoje o que disseste ontem, se não podes rejuvenescer em cada instante, tu te sentes acorrentado como um escravo e fixo como a morte. Por isso buscais incessantemente alcançar o refrescante minuto do futuro que te liberta do presente. O criador que está em ti não quer deixar-se imobilizar pela criatura efêmera” (STIRNER, 2004, p. 19). Essa tendência que leva o criador a superar a cada instante suas criaturas chama-se em Stirner, ora instinto de dissolução, ora instinto de fruição. Em nome dessa tendência, Stirner exclui toda preocupação com o objeto e todo objetivo fixo. O homem não tem nem dever, nem vocação; ele só tem de fatigar-se, consumir-se; a vida, assim como a luz, arde ao se consumir.

Aos olhos de Nietzsche, ao contrário, o homem superior se reconhece precisamente pelo fato de que, de um lado, consideraria o interesse geral e durável, e, por outro, teria uma tarefa. Ou seja: o progresso da humanidade como a consequência de propor aos homens fins

²¹³ Cf. HH, 94: As três fases da moralidade até agora.

ecumênicos. O próprio Nietzsche a impõe a si mesmo esta tarefa: conduzir o homem para além de si mesmo. Nesse sentido, importaria pouco saber como se vive, porque o essencial seria saber o porque se vive, a sua razão última. Assim, para os homens vindouros o símbolo de uma bela conduta humana seria perceptível como uma linha que aponta para o seu objetivo inquestionável. Outrossim, enquanto Stirner busca tornar o sujeito independente de todo objeto exterior e quer que o criador se mostre a cada instante superior aos fins provisórios a que se impôs, destruindo, desse modo, essas criaturas efêmeras, Nietzsche propõe ao sujeito, primeiro, confundir sua causa com aquela da humanidade, e, depois, engaja-o a permanecer fiel ao dever que nasceu e amadureceu nele, ainda que tivesse de morrer para fazer viver o fruto de suas entranhas.

Em suma, é interessante notar que em Stirner a afirmação do egoísmo próprio conduz, inevitavelmente, à negação do egoísmo dos outros. Esse processo pressupõe um desvelamento das intenções egoísta que nos cerceiam, e, que não são as nossas intenções e nem nossas causas. Isso implica descobrir a própria causa. Tornar-se causa de si mesmo significa inventar os próprios ideais, e, tornar-se causa de nada, mas de um nada além de si mesmo. O conduzir-se para consciência da vacuidade que se é, na filosofia de Stirner, constitui um movimento necessário. Assim, “o nada que sou, não o é no sentido de vacuidade, mas antes o nada criador, o nada a partir do qual eu próprio, como criador, tudo criou” (STIRNER, 2004, p. 12).

Subjaz na obra de Stirner e de Nietzsche uma perspectiva contrária à prescrição moral, segundo a qual ao egoísmo dispensa-se a reprovação, pois este necessita ser afirmado, com ressalvas quando ao tipo de egoísmo que se é afirmado. Stirner e Nietzsche podem ser identificados como filósofos que radicalizam a crítica à moral do altruísmo e da compaixão como as heranças da tradição judaico-cristãs, cujo efeito é a produção de um deslocamento do ego. Em termos de procedimento, ambos oferecem, provocativamente, um tipo de resposta que produz contrassenso, justamente por ser contrária ao senso estabelecido. Ou seja: se há uma valorização e uma afirmação do altruísmo no âmbito da moral, e, como desdobramento, há também uma valorização dos impulsos não egoístas que promovem a sociabilidade, então, Stirner e Nietzsche buscam desenvolver instrumentos que, além de críticos, possam servir de contraste, como é o caso da afirmação do egoísmo e do indivíduo.

A afirmação do egoísmo e do indivíduo não é gratuita e possui registros muito particulares nas suas filosofias. Stirner elabora, assim como Nietzsche, uma distinção entre tipos de egoísmos, pressupondo a existência de um movimento ou transição entre eles. Stirner falará sobre egoísmo involuntário e egoísmo criador. Por egoísmo involuntário, ele entende uma certa alienação de si, ou, falta de consciência de si enquanto potência criadora. O egoísta

involuntário é o egoísta inconsciente, que imagina que se sacrifica absolutamente sem perceber que o próprio sacrifício é só uma satisfação do egoísmo. Isso porque, segundo Stirner, há sempre um laço entre o sujeito que age e seu ato, de modo que mesmo aqueles que se sacrificam por uma ideia, o fazem por reconhecerem nela sua propriedade; cada um de nós só age, a bem da verdade, por amor a si.

Por egoísmo criador, Stirner entende a tomada de consciência diante daquilo que se é, ou, que se deseja ser enquanto projeto livre. De acordo com essa hipótese, minha conduta não deve apenas ser egoísta no sentido que todos os meus atos devam concernir conscientemente a meus fins pessoais; ela deve ainda ser realmente minha obra, no sentido que deve manifestar a autonomia do eu criador. Stirner considera que é a autonomia (*Selbstbestimmung*) que confere a dignidade do homem; ele não deve sofrer a influência nem de um objeto, nem de uma pessoa, deve ser o criador de si mesmo. O homem egoísta, no sentido vulgar do termo (*der Selbstsüchtige*) quer possuir o objeto de seu desejo; ele não busca dar-se a si mesmo uma certa forma, modificar-se a si próprio; ele permanece tal como é. Podemos dizer que o modificar-se a si próprio, ou, permanecer tal como é, são mais do que indicadores de um universo de possibilidades para o ser; ela é a ambígua condição a partir da qual o tornar-se adquire efetividade.

E, é apenas ao homem que essa exigência se impõe como um dever ser, como um realizar-se, pois, como afirma Stirner, “no caso do animal, a sua essência não é missão, isto é, um conceito a realizar-se. O animal realiza-se vivendo, ou seja, dissolvendo-se, dissipando-se. Não reclama para si ser ou devir *outra coisa* para além daquilo que é”. Ser aquilo que se é, em Stirner, pressupõe um movimento e um rompimento em direção ao tornar-se. Isso pode ser constatado quando ele afirma que “a situação original do homem não é a do isolamento ou da solidão, mas a da sociabilidade”, e, que “a sociedade é o nosso *estado natural*”, sendo que o tornar-se egoísta representa o rompimento em direção ao tornar-se único.

Além disso, Stirner e Nietzsche insistem, cada um ao seu modo, no caráter “único” do indivíduo. O próprio título da obra de Stirner demonstra que todo o seu sistema é fundado sobre a noção da singularidade do Eu proprietário. Além disso, não é despropositada a sua crítica contra o humanismo pós-hegeliano, sobretudo de Bruno Bauer, que pregava a anulação da diferença entre cristãos e judeus, e, que argumentava em favor do ideal da dignidade do homem e dos direitos comuns. Para Stirner, importa não reduzir o elemento da diferença entre os homens, isto é, de reduzi-los a um tipo único, mesmo em ocasiões em que se sobressaia o conflito; para ele interessa justamente o contrário: acentuar a diferença: “um judeu e um cristão assemelham-se em demasia; eles só se batem porque não estão de acordo em relação à religião.

Ora, cada homem, deveria considerar-se como absolutamente distinto de seu vizinho, como único da cabeça aos pés” (STIRNER, 2004, p. 166). Mais adiante, ele afirmará de modo ainda mais assertivo: “Nada há de comum entre os homens senão sua absoluta desigualdade; e ainda é preciso, para reconhecer esse caráter comum da disparidade, admitir uma comparação” (STIRNER, 2004, p. 167). Essa comparação, à qual se refere Stirner, torna-se um instrumento crítico cuja função é legitimar o estatuto da diferença e não da igualdade. Desse modo, a diferença torna-se a condição para a descoberta da identidade, da singularidade do único.

A singularidade é para Stirner uma qualidade própria, a qual ele denomina como sendo o Único. Uma singularidade própria é antes uma instância tangível pela linguagem que luta contra a exasperação do que é não-eu. Ela torna-se mais um objeto, ou, condição que se deseja conquistar, do que algo que se vive ordinariamente. A singularidade seria um tipo de abstração elabora na medida em que refletimos sobre aquilo que nos tornamos. Ela é sempre um desejo rebelde em direção à diferença. Por isso, na filosofia de Stirner, a singularidade tem como pressuposto uma conquista e, não sendo, portanto, a condição natural na qual se encontram os objetos no mundo.

O único é, para Stirner, indefinível porque os predicados não podem esgotar o conteúdo do sujeito, isto é, os nomes comuns não teriam o poder de abarcar a originalidade daquilo que existe. O próprio termo “único” (*Eigen*), que constitui um elemento importante na construção de sua obra, já seria uma expressão imperfeita, porque o Único seria apenas um nome para algo que se é, mas sem dar conta de definir totalmente aquilo que se é. Aquilo que se é, no limite, apenas pode ser assinalado pela linguagem de modo imperfeito. Aqui se revela um dos espectros da originalidade do pensamento de Stirner, que consiste em extrair desse nominalismo o argumento contra o aprisionamento da personalidade na linguagem.

Se a negação do altruísmo, e, a compreensão do indivíduo no seu aspecto “único” possibilita, com algumas reservas, alguma aproximação entre Nietzsche e Stirner, o mesmo parece não acontecer com a noção de história. Nietzsche não compartilha da mesma filosofia da história que Stirner. Este último, assim como a tradição da esquerda hegeliana, vê na história um processo contínuo. As eras da humanidade corresponderiam às idades do indivíduo. Assim como cada um de nós, a humanidade também teve sua infância; ela ainda se encontra em sua juventude, mas já se aproximaria da idade adulta. Sobre esse aspecto, Stirner afirma: “a criança é o escravo dos objetos; o jovem sacrifica-se à ideia; o homem maduro é egoísta” (STIRNER, 2004, p. 19). É a partir desse ponto que podemos identificar o que seria um movimento em progresso: “a antiguidade”, afirma Stirner, “respeitava a natureza; o cristianismo venerava o espírito; a idade madura da humanidade não conhecerá mais nem ídolo nem Deus” (STIRNER,

2004, p. 19). É importante que se compreenda que essa percepção do movimento da história se torna a base da filosofia crítica de Stirner. Essa compreensão do tempo histórico permite entrever o processo de formação do interesse egoísta como resultado de um processo de esclarecimento, que é tanto a possibilidade quanto o efeito de um *devir-egoísta*.

Nos escritos de Nietzsche a afirmação ou negação do egoísmo, assim como a afirmação e negação do elemento individual oscila de valor numa cadência similar a de Stirner. Como já constatado por esta pesquisa, Nietzsche promove a quebra no conceito, isto é, reinterpreta os valores que o constitui, marca a diferença entre seu modo próprio de análise e reflexão, distanciando-se, desse modo, dos fundamentos tradicionais. Não obstante, Nietzsche emprega, posteriormente, o emprego desses mesmos conceitos semanticamente modificados, o que implica sempre em novas formas de conceber o conceito em questão. Por exemplo, Nietzsche concebe o egoísmo, no contexto da *Gaia Ciência*, como a lei da perspectiva no âmbito sentimento, segundo a qual o que está próximo parece grande e pesado; e, à medida que se afastam, todas as coisas decrescem no tamanho e peso (162). O egoísmo é pensado *enquanto a lei da perspectiva* (GC, 162) e *enquanto um ver e julgar perspectivísticos* (KSA 11, 26[71], p. 176) de todas as coisas com a finalidade de conservar-se e expandir-se. Há várias ocasiões em o filósofo ensaia ressignificações do termo, raramente ocasionando em um sentido previamente definido.

A esse respeito, é emblemático o que ocorre no *Zaratustra*, na ocasião em que se profere o discurso sobre a *Virtude dadivosa*. Nesse discurso, ocorre a distinção entre um egoísmo doentio, que busca tudo para si, e, um egoísmo saudável, que não mais deseja tudo para si, pois ele está repleto de si, e, transborda força e dádivas para todos os que estão ao seu redor. Tendo isso em vista, fica evidente que para Nietzsche nem todo egoísmo pode ser afirmado. E isso fica ainda mais claro no contexto do *Crepúsculo dos Ídolos*, em que Nietzsche discorre sobre *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 também um cânon para o valor de seu egoísmo” (CI, IX, 33). De acordo com o argumento de Nietzsche, nem todo egoísmo deve ser afirmado ou reconhecido como valoroso, mas também o próprio indivíduo que o sustenta deve ser avaliado. Em última instância não se trata do valor do egoísmo, mas do valor do egoísta que é colocado em questão, em perspectiva.

Dito isso, parece razoável que na reflexão de Nietzsche sobre o egoísmo encontremos certa abertura para pensar o egoísmo enquanto devir, assim como em Stirner, sobretudo se

tomarmos a ideia que sustenta o perspectivismo. Nietzsche também problematiza a natureza mesma daquilo que percebe e age; daquilo que ser egoísta é predicado. Em Nietzsche podemos encontrar tanto a tese de que se é, inevitavelmente egoísta, dado as características mesmas de qualquer existência. Tanto Stirner quanto Nietzsche oferecem elementos para pensarmos a hipótese do egoísmo digno de consideração enquanto um horizonte ou uma conquista possível. Ambos articulam perspectivas críticas que permitem confrontar às pretensões de fundamentação da moral em valores desinteressado. Além disso, se considerarmos o aspecto não crítico do tratamento do problema do egoísmo (pensamos aqui em Nietzsche), reconheceremos a função do cuidado egoísta na promoção do cultivo de si no enigmático processo do tornar-se o que se é.

. Para isso é indispensável como necessária para que se reconheça quem se é, ou, o que se foi até agora, para só então tornar-se aquilo que se é, tal como expresso na epígrafe do *Ecce Homo*. Quanto a estes aspectos, ainda pretendemos saber como Nietzsche compreende as condições que determinam um vir-a-ser qualquer, e que importância essas condições de produção de individuação ocupam em seu pensamento; ou, se a existência delas não ocuparia um papel tão importante, quanto à existência de qualquer unidade de forças organizada, na lógica de suas análises filosóficas. Além disso, é imperativo saber se uma vez percebidas essas condições de individuação, poderiam ser impressas a partir delas alguma modificação, a ponto de interferir intencionalmente na ideia mesma do tornar-se o que se é.

Para concluir. É natural que se aproximasse os nomes desses dois filósofos, cujas ideias opunham-se tão claramente às ideias correntes na modernidade; habituou-se a ver em Stirner um precursor de Nietzsche²¹⁴. Mas há motivo para nos questionarmos se esse hábito é justificado. De início, é verdade que Stirner teve uma influência sobre Nietzsche? É justo, em seguida, considerar suas filosofias como dois sistemas análogos e animados do mesmo espírito? É legítimo aproximar Nietzsche e Stirner, e falar de uma corrente individualista, anarquista ou imoralista?

²¹⁴ CARUS, Paul. *Max Stirner, The predecessor of Nietzsche*. *The Monist*, Vol. 21, No. 3 (July, 1911) pp. 376-397. (Accessed: 17-10-2017 in: <http://www.jstor.org/stable/27900328>)

REFERÊNCIAS

1. BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA: OBRAS DE NIETZSCHE

NIETZSCHE, F. W. *A Gaia Ciência*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2001.

NIETZSCHE, F. W. *Além do Bem e do Mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, F. W. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2011.

NIETZSCHE, F. W. *Aurora: reflexões sobre preconceitos morais*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, F. W. *Cinco Prefácios para cinco livros não escritos*. Trad. Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 1996.

NIETZSCHE, F. W. *Crepúsculo dos Ídolos: ou como se filosofa com martelo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2010.

NIETZSCHE, F. W. *Ecce Homo: como alguém se torna o que é*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. W. *Genealogia da Moral: um escrito polêmico*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, Demasiado Humano I: um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, F. W. *Humano, Demasiado Humano II: um livro para espíritos livres*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

NIETZSCHE, F. W. *O Anticristo: a maldição do cristianismo*. Trad. de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe (KSB)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1986. (8 Bänden).

NIETZSCHE, F. W. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. München/Berlin/New York: dtv/Walter de Gruyter & Co., 1988. (15 Bänden).

NIETZSCHE, F. W. *Schopenhauer como Educador*. Trad. Adriana M. S. Vaz. Campinas: FE/UNICAMP, 1999. (Anexo de tese). Mimeo.

NIETZSCHE, F. W. *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Trad. Germán Cano Cuenca. In: _____. *Obras escolhidas*. Madrid, España: Editorial Gredos, S. A., 2009.

NIETZSCHE, F. W. *Sobre Verdade e Mentira no Sentido Extra Moral*. In: NIETZSCHE, F. *Obras incompletas*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Os pensadores).

NIETZSCHE, F. *The gay science*. 2º Ed. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage Books, 1974

NIETZSCHE, F. *The gay science*. 6º ed. Translated by Josefine Nauckhoff. Cambridge: Cambridge University Press

2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA

2.1 Intérpretes de Nietzsche

ALMEIDA, R. M. *A fragmentação da cultura e o fim do sujeito*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. (Coleções leituras filosóficas).

ALMEIDA, R. M. *Nietzsche e o Paradoxo*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche como pensador político: uma introdução*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

ANSELL-PEARSON, K. *Nietzsche contra Rousseau: a study of Nietzsche's moral and political thought*. New Yourk: Cambridge University Press, 1991.

ARALDI, C. L. *Nietzsche: a ética da nobreza e o egoísmo ético*. In: AZEREDO, V. D.; SILVA JUNIOR, I. (Orgs.). *Nietzsche e a interpretação*. Curitiba, PR, São Paulo: CRV, Humanitas, 2012. p. 165-175.

ARALDI, C. L. *Nietzsche: Da crítica do sujeito à posição do indivíduo soberano*. In: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, C. L. (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 487-506.

ARALDI, C. L. *Nietzsche: do Niilismo ao Naturalismo na moral*. Pelotas: NEPFil online, 2013.

ARALDI, C. L. *Niilismo, Criação, Aniquilamento: Nietzsche a filosofia dos extremos*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora UNIJUÍ, 2004.

BEL, G. *Verdade e interpretação*. In: MARTON, S. (Org.). *Nietzsche na Alemanha*. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005.

BENOIT, B. *Nietzsche e a crítica da metafísica do sujeito: por um "si" corporal?* In: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, C. L. (Orgs.). *As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 445-467.

CARTWRIGHT, D. E. Schopenhauer's Compassion and Nietzsche's Pity. Frankfurt am Main: Schopenhauer Jahrbuch 69, 1988, p. 557-67.

CASA NOVA, M. A.: Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo. Cadernos Nietzsche, v.10, p. 27-47, 2001.

CAMPIONI, G. (Hrg.). Nietzsches persönliche Bibliothek. Berlin: Walter de Gruyter, 2003. p. 366.

D'LORIO, P. Le Voyage de Nietzsche à Sorrente. La Genese de la philosophie de l'esprit Libre. Paris: CNRS, 2012.

D'LORIO, P. Nietzsche. Philosophie de l'esprit libre: Etudes sur la genèse de Choses humaines, trop humaines. Paris: Rue d'Ulm, 2004.

DELEUZE, G. Nietzsche e a Filosofia. Rio de Janeiro: Rio Editora, 1976.

DENAT, C. Nietzsche, pensador da história? Do problema do "sentido histórico" à exigência genealógica. In: MARTON, S (Org.). Nietzsche, um "francês" entre franceses. São Paulo: Editora Barcarolla: Discurso Editorial, 2009.

DONNELLAN, B. Friedrich Nietzsche and Paul Rée: Cooperation and Conflict. Pennsylvania: Journal of the History of Ideas, Vol. 43, No. 4, Oct. - Dec., 1982, pp. 595-612.

DONNELLAN, B. Nietzsche and La Rochefoucauld. Pennsylvania: Journal of the History of Ideas, Vol. 52, No. 3, May, 1979, pp. 303-318.

FAZIO, D. M. A ética na escola de Schopenhauer: o caso de Paul Rée. Florianópolis, SC: Ethica: revista internacional de filosofia moral, Vol. 11, n. 2, p. 87-98, julho de 2012.

FAZIO, D. M. Paul Rée: um perfil filosófico. Bari: Palomar athenaeum, 2003.

FORNARI, M. C. O filão spenceriano na mina moral de *Aurora*. Cadernos Nietzsche, nº 24, 2008. p. 103-143.

FREZZATTI JR., W. A. A construção da oposição entre Lamarck e Darwin e a vinculação de Nietzsche ao eugenismo. São Paulo: Revista Scientia e Studia, v. 9, n. 4, 2011, p. 791-820.

GASSER, R. Nietzsche und Freud. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997.

GIACOIA JUNIOR, O. Metafísica e subjetividade. In: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, C. L. (Orgs.). As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 423-444.

GIACOIA JUNIOR, O. Nietzsche como psicólogo. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2001.

GIACOIA JUNIOR, O. Nietzsche x Kant: uma disputa permanente a respeito de liberdade, autonomia e dever. Rio de Janeiro: Casa da Palavra; São Paulo: Casa do Saber, 2012. p. 181.

GIACOIA JUNIOR, O. Nietzsche. São Paulo: Publifolha, 2000.

HARTMANN, E. *Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins: prolegomena zu jeder künftigen*. Berlin: Ethik, 1879.

HEMAN, F. *Der Philosoph des Anarchismus und Nihilismus*. In: Der Türmer, 9. Jg., Band I, Okt. 1906, S. 67-74.

HEIDEGGER, M. Nietzsche II. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HELLER, P. „Von den ersten und letzten Dingen“ Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von F. Nietzsche. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1972.

ITAPARICA, A. L. M. Nietzsche e Paul Rée: o projeto de naturalização da moral em *Humano, demasiado humano*. Pelotas, RS: Revista de filosofia Dissertatio, Vol. 38, verão de 2013. p. 57-77.

ITAPARICA, A. L. M. Notas sobre a naturalização da moral em Nietzsche. In: PASCHOAL, A. E.; FREZZATTI JR., W. A. (orgs.). 120 Anos de Para a Genealogia da moral. Ijuí: Editora Unijuí, 2008, p. 29-46.

JANAWAY, C. *Beyond Selflessness: reading Nietzsche's Genealogy*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2007.

JULIÃO, J. N. O ensinamento da superação em “Assim Falou Zaratustra”. (Tese de doutorado). Campinas, SP: [s.n.], 2001.

JULIÃO, J. N. Para ler o Zaratustra de Nietzsche. São Paulo: Manole, 2012.

LEITER, B. *Nietzsche on Morality*. London: Routledge, 2005.

LÖWITH, K. *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*. Paris: Calmann-Lévy, 1991.

MARTON, S. *Nietzsche: a transvaloração dos valores*. São Paulo: Moderna, 1993.

MARTON, S. *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*. 2º ed. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

MÜLLER-LAUTER, W. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2009.

Müller-Lauter, W. *Über Werden und Wille zur Macht, Nietzsche-Interpretationen I*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1999-a.

MURRAY, P. D. *Nietzsche's affirmative Morality: a revaluation based in the Dionysian world-view*. Berlin; New York: de Gruyter, 1999.

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

OLIVEIRA, J. Nietzsche e Voltaire: a propósito da dedicatória de Humano, Demasiado Humano. *Filosofia Unisinos*, 13(1):57-67, jan/apr 2012.

OLIVEIRA, J. O experimentalismo contra os idealismos nos escritos intermediários de Nietzsche. *Princípios Natal*, v.16, n. 26, jul./dez. 2009, p. 149-166.

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

OTTMANN, H. *Philosophie und Politik bei Nietzsche*. 2. verbesserte und erweiterte Auflage. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1987/1999.

PASCAL, B. *Pensamentos*. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

PASCHOAL, A. E. *A genealogia de Nietzsche*. Curitiba, PR: Champagnat, 2005.

PASCHOAL, A. E. Nietzsche: a boa forma de retribuir ao mestre. Curitiba: *Revista de Filosofia: Aurora/PUCPR*, v. 20, p. 337-350, 2008.

PASCHOAL, A. E. *Transformação conceitual: estudos sobre Nietzsche*. Rio de Janeiro: *Revista Trágica*, Vol.2, nº2, 2º semestre 2009, p.17-30.

Plaisier, A. J. *De mens in het geding. Een kritische vergelijking tussen Pascal en Nietzsche*. Zoetermeer: Uitgeverij Boekencentrum, 1996.

RÉE, P. *Basic Writings: Psychological Observations and The Origin of the Moral Sensations*. Translated and edited by Robin Small. Chicago: University of Illinois Press, 2003.

RÉE, P. *Der Ursprung der moralischen Empfindungen*. Chemnitz: Schmeitzner, 1887.

RÉE, P. *Psychologische Beobachtungen*. Berlin: Duncker, 1875.

Reiner, H. *Egoismus*. In: J. Ritter u.a. (Hrsg.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart: Schwabe & Co Verlag II, 1972, 310-313.

RICHARDSON, J. *Nietzsche's new Darwinism*. New York: Oxford University Press, 2004.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o Fundamento da Moral*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SIEMENS, H., VAN TONGEREN, P. *Introdução: o Dicionário Nietzsche*. São Paulo: *Cadernos Nietzsche* 31, 2012. p. 31-54.

SIMMEL, G. *Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

SMALL, R. *Nietzsche and Rée: a star friendship*. New York: Oxford University Press, 2005.

SPENCER, H. *The Principles of Ethics: Vol. I*. New York: D. Appleton and Company, 1896. Recurso digital: <<https://archive.org/details/principlesethic07spengoo>> Acesso: 03/10/2014.

STEGMAIER, W. A temporalização do pensamento em Nietzsche. In: _____. As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 116-135.

STEGMAIER, W. Filosofar como forma de evitar uma doutrina: orientações interindividual em Sócrates, Platão, Nietzsche e Derrida. In: _____. As linhas fundamentais do pensamento de Nietzsche: coletânea de artigos: 1985-2009. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. p. 91-115.

STEGMAIER, W. Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? interpretação contextual do § 1 do capítulo "por que sou um destino", de *ecce homo*. Marília: Trans/Form/Ação, v.34, n.1, 2011, p.173-206.

URE, M. "The Irony of Pity: Nietzsche contra Schopenhauer and Rousseau". Pennsylvania: Journal of Nietzsche Studies 32, 2006, 68-91.

VATTIMO, G. Introdução a Nietzsche. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editoria Presença, LDA, 1990.

VENTURELLI, A. Kunst, Wissenschaft und Geschichte bei Nietzsche. Berlin; New York: de Gruyter, 2003.

VIESENTEINER, J. L. O projeto crítico de inversão da compreensibilidade em Nietzsche. In: AZEREDO, V. D.; SILIVA, I., (Org.). Nietzsche e a interpretação. Paraná; São Paulo: CRV, Humanitas, 2012, v. 1, p. 197-208.

WARREN, M. Nietzsche and Political Thought. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, and London, England, 1988.

WOTLING, P. Nietzsche e o problema da civilização. São Paulo: Editora Barcarolla, 2013. (Sendas e Veredas).

WOTLING, P. O egoísmo contra o ego: a paixão do desinteresse e seu sentido segundo Nietzsche. In: MARTINS, A. (Org.) O mais potente dos afetos. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 246-272.

WOTLING, P. Uma genealogia às avessas. A metafísica da subjetividade e a metafísica como subjetividade. In: MARTINS, A.; SANTIAGO, H.; OLIVA, C. L. (Orgs.). As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 507-525.

2.2 Outras obras consultadas

ABBEY, Ruth. Descent and Dissent: Nietzsche's reading of two french moralists. 1994. Tese (doutorado em filosofia) – Faculdade de Pós-graduação e Pesquisa, Departamento de Ciência Política, Montreal, 1994.

ADELUNG, J. C. *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen*. Zweyte, vermehrte und verbesserte Ausgabe. Leipzig 1793-1801, 1970.

ADELUNG, J. C. Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen. Zweite, vermehrte und verbesserte Ausgabe. Hildesheim, New York: Georg Olms Verlag, 1970. Disponível em: <<https://bit.ly/2seK0i1>>. Acesso em: 25 de jul. 2018.

ADELUNG, J. C. Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der oberdeutschen. Zweite, vermehrte und verbesserte Ausgabe. Leipzig 1793-1801. Disponível em: <<https://bit.ly/2SDq3NH>>. Acesso em 25 jul. 2018. (tradução nossa).

AGOSTINHO, S. Cidade de Deus: volume II. 2ª Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.

ALBRECHT, M. (hrsg.) Historisches Wörterbuch der Philosophie: 13 Bände, 1971 – 2007.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Trad. António de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas, 2009.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bernheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (coleção *Os pensadores*).

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Trad. Mário da Gama Kury: Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.

ARISTÓTELES. Retórica. Trad. Manuel Alexandre Júnior. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2005.

ARISTOTLE. Nicomachean Ethics. in 23 Volumes, Vol. 19, translated by H. Rackham. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1934.

ARISTOTLE. The Politics. Trans. B. Jowett: Oxford: Clarendon Press, 2004. 2. vols. Acesso em 17/04/18: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/Aristotle_Politics_01.pdf>.

AZEREDO, Vânia Dutra de. **Nietzsche e a aurora de uma nova ética**. São Paulo: Humanitas; Ijuí: Unijuí, 2008.

BAYLE, P. *Pyrrhon*. In: _____. Dictionnaire historique et critique (tomo II). Paris: Desoer, pp. 824-825. 1697. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k50432q>>. Acesso em 30 nov. 2018.

BRANDT, R. Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Herausgegeben von Rainhard Brandt und Werner Stark. Hamburg: Felix Meiner Verlag GmbH, 1999. (Kant-Forschungen, Band 10).

CAILLÉ, A.; LAZZERI, C.; SENELLART, M. (Orgs). História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil. São Leopoldo: EDITORA UNISINOS, 2006.

CARUS, Paul. *Max Stirner: the predecessor of Nietzsche*. Oxford: Oxford University Press: The Monist, Vol. 21, No. 3, July, 1911, pp. 376-395.

CHARLES, S. Berkeley no país das Luzes: ceticismo e solipsismo no século XVIII. Dois Pontos, Curitiba, vol. 1, n. 2, p.11-33, jan/jun, 2005. Disponível em: <<https://bit.ly/2M1W2EV>>. Acesso em nov. 2018.

CHARLES, S. Las Consecuencias Soliposistas del Cartesianismo: el egoísmo metafísico. Anuario de Filosofía Cidade do México, Vol. 2, p. 53-62, 2008. passim. Disponível em: <<https://bit.ly/2C3QiFX>>. Acesso em 28 nov. 2018.

CHAUÍ, M. *Introdução*. In: SPINOZA, B. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*. Seleção e tradução de textos de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. XVII.

COMTE, A. *Catecismo positivista*. In:_____. *Curso de filosofia positiva; Discurso sobre o espírito positivo; Discurso preliminar sobre o conjunto do positivismo; Catecismo positivista*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

D’IORIO, P. Ontologia e gnoseologia nell’estate del 1881. La svolta costruttivista di Nietzsche. Paris: Studia Nietzscheana, 2014.

DONCKER, Jules De. Egoismus bzw. Selbstsucht im bürgerlichen Trauerspiel des 18. Jahrhunderts: *Eine Analyse Lessings Emilia Galotti und Lenz’ Die Soldaten aus egoistischer Sicht*. Gent: Dissertation für den Master-Abschluss, 2012.

FERRATER MORA, F. Dicionário de Filosofia, tomo II. 2ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. pp. 803-805.

FERRATER MORA, F. Dicionário de Filosofia, tomo II. 2ªed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. pp. 803-805.

FOUCAULT, M. A hermenêutica do sujeito. São Paulo: Martins Fontes, 2004. – (Tópicos).

GAUDEMAR, M. *Leibniz: uma filosofia cristã do bem público*. In.: CAILLÉ, A.; LAZZERI, C.; SENELLART, M. (Orgs). *História argumentada da filosofia moral e política: a felicidade e o útil*. São Leopoldo: EDITORA UNISINOS, 2006. p. 347.

GERRATANA, F., „Der Wahn Jenseits des Menschen Zur frühen E. von Hartmanns-Rezeptionen Nietzsches“, em *Nietzsche Studien*, 1988.

GRIMM, J., GRIMM, W. Deutsches Wörterbuch. 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig: Leipzig: Verlag von S. Hirzel, 1971. Disponível em: <<https://bit.ly/2RArn0>>. Acesso em: 25 jul. 2018. GRIMM, W.; GRIMM, J. *Deutsches Wörterbuch*. In 16 Bde. in 32 Teilbänden. Leipzig 1854-1961. Quellenverzeichnis Leipzig 1971.

HEIDEMANN, D. H. Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus. Berlin; New York: de Gruyter, 1998.

HELVÉTIUS, C. *Do Espírito*. In: CONDILLAC, É. B; HELVÉTIUS; GÉRANDO, J. Textos escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 195.

HUME, D. *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. 2^a ed. Reprinted from the posthumous edition of 1777 and edited with introduction, comparative tables of contents, and analytical index by L. A. Selby-Bigge, M. A. Oxford: Clarendon Press, 1902.

HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Valério Roden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999, p. 192.

KANT, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007, p. 74.

KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Stuttgart: Reclam/Ditzingen, 2012, p. 192.

KANT. *Crítica da razão prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986, p. 87.

LASKA, B. A. *Nietzsches initiale Krise: Die Stirner-Nietzsche-Frage in neuem Licht*. Germanic Notes and Reviews, vol. 33, n. 2, fall/Herbst 2002, pp. 109-133.

LANGHE, F. A. *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*. Iserlohn: Baedeker, 1865, p. 737.

LÉVY, P. *Stirner et Nietzsche*. Paris: Société Nouvelle de Librairie et D'Édition, 1904.

LOPES, R. "A ambicionada assimilação do materialismo": Nietzsche e o debate naturalista na filosofia alemã da segunda metade do século XIX. *Cadernos Nietzsche*, 29, São Paulo, 2011, p. 309-352.

LOPES, R. *Ceticismo e Vida contemplativa em Nietzsche*. Belo Horizonte: UFMG, 2008 (Tese de Doutorado).

MALEBRANCHE, N. *Traité de morale*. Reimprimé d'après l'édition de 1707, avec les variantes des éditions de 1684 et 1697, et avec une introduction et des notes, par Henri Joly. Paris: Ernest Thorin, 1882.

MANDEVILLE, B. *A fábula das abelhas ou vícios privados, benefícios públicos*. São Paulo: Editora Unesp, 2017, p. 205.

MANDEVILLE, B. *Free Thoughts on Religion, The Church, and National Happiness*. Facsimile da edição de 1720. New York: Scholar's Facsimiles & Reprints Delmar, 1981, p. 254
Nietzsche, F. *Digital critical edition of the complete works and letters*. Based on the critical text by G. Colli and M. Montinari, Berlin/New York, de Gruyter 1967-, edited by Paolo D'Iorio. Disponível em: <<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB>>. Acesso em 29 nov. de 2018.

O'DONOVAN, O. *The problem of self-love in St. Augustine*. New Have and London: Yale University Press, 1980.

PASCAL, B. *Carta ao Sr. e à Sra. Périer de 17 de outubro de 1651*. Apud: ARMOGATHE, J-R. Pascal e o Amor-próprio. KRITERION, Belo Horizonte, nº 114, p. 223-236, dez/2006, p. 232.

PASCAL, B. *Pensamentos*. 1ª ed. Trad. Sérgio Milliet. São Paulo: Abril Cultural, 1973, §100, p.78.

PFÄFF, C. M. *Oratio de Egoismo, nova philosophica haeresi*. Tübingen, 1722. p. 4. Disponível em: < <https://bit.ly/2Rbi0ei> >. Acesso em 28 nov. 2018.

PLATÃO. *As leis, ou da legislação e epinomis*. Trad. Edson Bini. 1ª ed., Bauru, SP: Edipro, 1999.

PLATO. *The Laws*. vol. IV. Translated into English with Analyses and Introductions by B. Jowett. In.: PLATO. *The Dialogues of Plato in Five Volumes*. 3rd edition revised and corrected (Oxford University Press, 1892).

PLATO. *The Laws*. vols. 10 e 11. Translated by R.G. Bury. In.: PLATO. *Plato in Twelve Volumes*. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd. 1968.

PLUTARCO. *Obras morais: Como distinguir um adulator de um amigo; Como retirar benefício dos inimigos; Acerca do número excessivo de amigos*. Trad. do grego: Paula Barata Dias. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2010.

REINER, H. *Egoismus*. in: J. RITTER u.a. (Hrsg.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart (Schwabe & Co Verlag), 1972, vol. II, 310-313.

ROCHA, Z. O amigo, um outro si mesmo: a Philia na metafísica de Platão e na ética de Aristóteles. São Paulo, SP: Revista de filosofia Psychê, ano X, n. 17, jan./jun.2006, p. 65-86.

ROCHEFOUCAULD, F. *Réflexions ou sentences et maximes morales*. Paris: Wentworth Press 2018.

ROCHEFOUCAULD, F. *Reflexões ou sentenças e máximas morais*. Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

ROUSSEAU, J. J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ROUSSEAU, J-J. *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*. In: _____. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ROUSSEAU, J-J. *Emílio ou da educação*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995, p. 237.

SALAGUARDA, J. “Studien zur zweiten Untseitgemässen Betrachtung“, em *Nietzsche Studien*, 1984 (13), pp.30-45.

SAVATER, F. *Ética como amor-próprio*. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

SCHIERECK, L. A. *Max Stirner's: Egoism and Nihilism*. San Diego: Faculty of San Diego State University, 1981 (Dissertação).

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. In: _____. *Sämtliche Werke in Fünf Bänden: I Band*. Erste Ausgabe. Leipzig: Grossherzog Willhelm, 1960a, p. 158-159.

SCHOPENHAUER, A. *Kleinere Schriften*. In: _____. *Sämtliche Werke in Fünf Bänden: III Band*. Erste Ausgabe. Leipzig: Grossherzog Willhelm, 1960b, §14, p. 588-589).

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. São Paulo: Editora UNESP, 2005, p. 162.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001. § 14, p. 120.

SÉNECA, L. A. *Cartas a Lucílio*. Trad. J. A. Segurado e Campos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2004.

STIRNER, M. *O único e a sua propriedade*. Trad. João Barrento. 1º ed. Lisboa: Antígona, 2004.

VOLTAIRE. *Dictionnaire philosophique*. Vol. 1. Paris: Chez l'éditeur, 1822, p. 276.

WILSON, E. E. Kant and the Selfish Hypothesis. *Social Theory and Practice*, Flórida, vol. 41, Nº. 3, p. 377-402. Disponível em: <www.jstor.org/stable/24575737>. Acesso em 25 de out. 2018.

WOLFF, C. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Halle: Georg Olms, 1719, § 2, 944. Disponível em: <<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:gbv:3:1-334175>>. Acesso em 28 nov. 2018.

WOLFF, C. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen*. Halle: Georg Olms, 1719, § 2, 944.