

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

FLÁVIO DE SOUSA

A REINTERPRETAÇÃO DO VALOR DO EGOÍSMO EM NIETZSCHE

CURITIBA

2015

FLÁVIO DE SOUSA

A REINTERPRETAÇÃO DO VALOR DO EGOÍSMO EM NIETZSCHE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia (Mestrado) área de concentração Ética e Filosofia Política, da Escola Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Jelson R. Oliveira

CURITIBA

2015

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central

S725r
2015 Sousa, Flávio de
A reinterpretação do valor do egoísmo em Nietzsche / Flávio de Sousa ;
orientador, Jelson R. Oliveira. – 2015.
174 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná,
Curitiba, 2015
Bibliografia: f. 170-174

1. Egoísmo. 2. Ética. 3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 4.
Filosofia. I. Oliveira, Jelson, 1973-. II. Pontifícia Universidade Católica do
Paraná. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDD 20. ed. – 100



PUCPR
GRUPO MARISTA

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Escola de Educação e Humanidades
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

ATA Nº. 133/PPGF – DEFESA DE DISSERTAÇÃO

Aos vinte e três dias do mês de março de dois mil e quinze, às catorze horas na sala de defesa de dissertações da Escola de Educação e Humanidades desta Universidade realizou-se a sessão pública de defesa da dissertação do mestrando Flávio de Sousa intitulada: A REINTERPRETAÇÃO DO VALOR DO EGOÍSMO EM NIETZSCHE. A Banca Examinadora foi composta pelos professores: Dr. Jelson Oliveira, Dr. Clademir Luís Araldi e Dr. Rogério Miranda de Almeida. Após a instalação dos trabalhos pelo presidente da banca, professor Jelson Oliveira, o candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos membros da banca e à defesa do candidato. Encerrada essa fase, os examinadores, em reunião reservada, apresentaram suas avaliações, tendo considerado o candidato aprovado em sua defesa de dissertação conforme as notas e o conceito registrados abaixo. Após a proclamação dos resultados, o presidente da banca outorga ao candidato o título de Mestre em Filosofia. Encerrados os trabalhos às 16 h 00 min. lavrou-se a presente ata que segue assinada pelos membros da Banca Examinadora.

MEMBROS DA BANCA		ASSINATURA	NOTA
Prof. Dr. Jelson Oliveira			9,0
Prof. Dr. Clademir Luís Araldi			9,0
Prof. Dr. Rogério Miranda de Almeida			9,0
MÉDIA FINAL	9,0	CONCEITO	A

CIENTE

Prof. Dr. Ericson Savio Falabretti
Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia - *Stricto Sensu*

“Eu combato a ideia de que o egoísmo seja prejudicial e censurável:
eu quero dar ao egoísmo a boa consciência [*das gute Gewissen*]”.

Nietzsche, KSA 10, 16[15], p. 503.

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), e de modo especial, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela concessão da Bolsa de Estudos durante o Mestrado, que sem a qual não teria sido possível a realização da presente pesquisa.

Toda a minha gratidão ao estimado professor e amigo Jelson Oliveira, agradeço por e suas valiosas orientações tanto no que diz respeito ao trabalho, quanto no que se refere à vida; o meu muito obrigado pelas discussões, por suas excelentes dicas de leitura e pelos livros emprestados, que certamente em muito contribuíram para o estado final desse trabalho.

O meu agradecimento aos estimados professores, Rogério Miranda e Francisco Bocca, pela leitura atenta, e pelas valiosas dicas sobre o texto na banca de qualificação.

À Antônia, que segundo os filósofos, é a melhor secretária da PUCPR.

Por fim, agradeço aos meus pais e amigos pelo inestimável apoio e carinho; e também à Nancy pelo amor e pelo cuidado – marcas constantes em nossas vivências.

RESUMO

Esta pesquisa tem como escopo a hipótese de que é possível identificar nos escritos de Nietzsche sobre a moral, um processo de reinterpretação do valor do egoísmo. Pretende-se analisar *como ocorre* essa reinterpretação, quais os seus desdobramentos e suas implicações no contexto da crítica nietzscheana à moral. O trabalho está dividido em três partes. No primeiro capítulo trataremos dos pressupostos e dos aspectos metodológicos da pesquisa, em que evidenciaremos as estratégias de leitura do problema do egoísmo, que envolvem a redeterminação (*Neubestimmung*), a reinterpretação (*Umdeutung*) e a recriação (*Neuschöpfung*) do seu sentido; também caracterizaremos o cenário a partir do qual se desenvolve o problema em questão, isto é, os típicos problemas do período intermediário da filosofia nietzscheana. No segundo capítulo, analisaremos a partir da contraposição entre Schopenhauer e Nietzsche, os aspectos críticos referentes à fundamentação da moral da compaixão e a reinterpretação do egoísmo. No terceiro capítulo, analisaremos a relação entre o pensamento de Paul Rée e de Nietzsche sobre a origem natural da moral, destacando a importância das discussões sobre o egoísmo (*Egoismus*) e o não-egoísmo (*unegoismus*). Da oposição entre compaixão e egoísmo, desenvolvida no capítulo dois, poderão ser destacadas os principais indícios da reinterpretação, sobretudo, na determinação de Nietzsche em demonstrar o quanto de egoísmo cada ação considerada compassiva possui. Para Nietzsche o *Egoismus* é um impulso, e como tal, não pode ser absolutamente controlado pela racionalidade, portanto, não pode ser efetivamente negado, mas apenas mascarado e mitigado pelos ideais morais e ascéticos. O erro de Schopenhauer estaria na pressuposição errônea de que há uma distinção entre um egoísmo racional (*Eigennutz*), e um egoísmo irracional (*Egoismus*), pois é com base em tal distinção, que ele fundamenta a moral da compaixão, fazendo do egoísmo a motivação antimoral por excelência. O que Nietzsche faz ao reinterpretar o egoísmo é desfazer a oposição criada por Schopenhauer, e ao desfazê-la, ele mostra a sua inconsistência teórica e psicológica. Na reinterpretação nietzscheana do valor do egoísmo, não se encontra uma pretensão de fundamentar valores morais, mas antes questionar o valor dos fundamentos morais, e analisar os critérios que os orientam. Isso vale tanto para o ideal metafísico da compaixão de Schopenhauer, quanto para o ideal pretensamente científico do não-egoísmo de Paul Rée. Por fim, o enfoque dado às considerações de Rée sobre a moral, desenvolvidas no último capítulo, nos permitirão entrever que a reinterpretação do valor do egoísmo segue duas vertentes: a primeira é composta pela tentativa de evidenciar os erros históricos sobre a *compreensão moralizante* do egoísmo, que teria conduzido à culpabilização do humano; já a segunda, representa o caminho inverso, isto é, a reinterpretação do egoísmo se apresenta como um processo múltiplo, em que várias tentativas de inocentá-lo são empreendidas.

Palavras-chave: Egoísmo. Reinterpretação. Valor. Moral.

ABSTRACT

This search is scoped to the hypothesis that it is possible to identify in the writings of Nietzsche on morality, a process of reinterpretation of the value of selfishness. We intend to analyze *how occurs* this reinterpretation, what are its deployment and its implications in the context of the critical fact to morality. The work is divided into three parts. In the first chapter we will treat of assumptions and methodological aspects of the survey, in which we will evidence the problem reading strategies of selfishness, which involve the re-determination (Neubestimmung), the reinterpretation (Umdeutung) and re-creation (Neuschöpfung) of your sense; also will feature the scenario from which develops the problem in question, that is, the typical problems of the intermediate period of the Nietzschean philosophy. In the second chapter, we will examine from the contrast between Schopenhauer and Nietzsche, critical aspects concerning the moral basis of compassion and the reinterpretation of selfishness. In the third chapter, we will examine the relationship between the thought of Paul Rée and Nietzsche on the natural origin of morality, highlighting the importance of the discussions about selfishness (Egoismus) and unselfishness (unegoismus). The opposition between compassion and egoism, developed in chapter two, may be highlighted the main vestiges of reinterpretation, especially, in the determination of Nietzsche in demonstrating how much egoism each action considered compassionate possesses. For Nietzsche the Egoismus is a impulse, and as such, cannot be absolutely controlled by rationality, therefore, cannot be effectively denied, but only masked and mitigated by the moral and ascetic ideals. The error of Schopenhauer would be in the illusory assumption that there is a distinction between a rational selfishness (Eigennutz), and a mindless selfishness (Egoismus) because it is based on such a distinction, which he justifies moral compassion, making selfish motivation antimoral par excellence. What Nietzsche makes to reinterpret the selfishness is undo the opposition created by Schopenhauer, and undo it, he shows his theoretical and psychological inconsistency. In Nietzschean reinterpretation of the value of selfishness, is not a claim to base moral values, but rather to question the value of moral foundations, and analyze the criteria that guide. That goes for both the ideal of Schopenhauer's metaphysical compassion, as for the allegedly scientific ideal unselfishness of Paul Rée. Finally, the focus given to considerations of Rée about morality, developed in the last chapter, will enable us to glimpse that the reinterpretation of the value of selfishness follows two strands: the first consists of the attempt to highlight the historical errors on *moralizing understanding* of selfishness, which would have led the accountability of human; the second, represents the opposite direction, that is, the reinterpretation of egoism presents itself as a multiple process, in which several attempts to declare him innocent are undertaken.

Keywords: Selfishness. Reinterpretation. Value. Morale.

LISTA DE ABREVIATURAS

Referências às obras de Nietzsche serão feitas com base nas seguintes abreviaturas, seguidas do número do aforismo conforme as siglas convencionais:

A	Aurora
ABM	Para Além de Bem e Mal
AS	O Andarilho e sua sombra, Humano, demasiado humano (vol. II)
CP	Cinco prefácios para cinco livros não escritos
Co. Ext. II	Segunda Consideração Extemporânea: da utilidade e desvantagem da história para a vida
Co. Ext. III	Schopenhauer como Educador
EH	Ecce Homo
GC	A Gaia Ciência
GM	Para a Genealogia da Moral
HH	Humano, demasiado humano
KSB	Sämtliche Briefe: Kritische Studienausgabe
KSA	Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe
OS	Opiniões e sentenças diversas, Humano, demasiado humano (vol. II)
VM	Sobre verdade e mentira no sentido extramoral
ZA	Assim falou Zaratustra

Referências à obra de Schopenhauer:

SFM	Sobre o Fundamento da Moral
-----	-----------------------------

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 ASPECTOS METODOLÓGICOS E PRESSUPOSTOS TEÓRICOS.....	16
2.1 NOTAS A PROPÓSITO DA PROBLEMÁTICA DA REINTERPRETAÇÃO DO EGOÍSMO: ESTRATÉGIAS DE LEITURA	21
2.1.1 Primeira estratégia: redeterminação (Neubestimmung).....	24
2.1.2 Segunda estratégia: reinterpretação/Transvaloração (Umdeutung/Umwertung).....	26
2.1.3 Terceira estratégia: recriação (Neuschöpfung).....	28
2.2 A CARACTERIZAÇÃO DO CENÁRIO: ELEMENTOS SUBJACENTES À CRÍTICA DE NIETZSCHE À MORAL.....	31
2.2.1 Pretensão de verdade, interpretação e hierarquia de valores.....	34
2.2.2 A exigência de cientificidade.....	42
2.2.3 O sentido histórico e a fisiopsicologia.....	46
3 EGOÍSMO VERSUS COMPAIXÃO: NIETZSCHE CONTRA SCHOPENHAUER..	56
3.1 SCHOPENHAUER: DA FUNDAMENTAÇÃO DA COMPAIXÃO À CRÍTICA AO EGOÍSMO.....	57
3.2 NIETZSCHE: DA CRÍTICA À COMPAIXÃO À REINTERPRETAÇÃO DO EGOÍSMO.....	75
3.2.1 A leitura nietzscheana da compaixão: os aspectos do egoísmo e da maldade.....	74
3.2.2 O problema da empatia (Mitempfindung).....	80
3.2.3 A compaixão como compartilhamento de sofrimento.....	87
3.2.4 Afirmação da vida <i>versus</i> negação da vida: os aspectos decisivos na crítica à moral da compaixão e na reabilitação do egoísmo.....	97
3.2.5 Por um egoísmo sem ego e uma “subjetividade” sem sujeito.....	106
4 EGOÍSMO VERSUS ALTRUÍSMO: NIETZSCHE E PAUL RÉE.....	120
4.1 PAUL RÉE: DAS OBSERVAÇÕES PSICOLÓGICAS À HISTÓRIA DA ORIGEM DOS SENTIMENTOS MORAIS.....	122
4.1.1 As observações psicológicas de Rée como desnudamento dos motivos das ações..	122
4.1.2 A origem dos sentimentos morais a partir da oposição entre egoísmo e não- egoísmo.....	128
4.2 NIETZSCHE: O PROBLEMA DO EGOÍSMO NO HORIZONTE DE UMA HISTÓRIA DOS VALORES MORAIS.....	136
4.2.1 A história dos sentimentos morais como artimanha de culpabilização do homem.....	137
4.2.2 Egoísmo e Inocência: sobre como o reinterpretar valores também significa inocentá-los.....	159
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	165
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	170

1 INTRODUÇÃO

Para Nietzsche não importa tanto definir o que é o egoísmo fazendo uso de um conjunto rigoroso de conceitos e axiomas, mas antes, resolver um mal-entendido enraizado na tradição moral sobre o seu valor. A hipótese desta pesquisa é de que existe nos escritos de nietzscheanos um projeto de reinterpretação do valor do egoísmo, que consiste em analisar os muitos sentidos que o conceito adquiriu ao longo da história e reinterpretá-lo a partir de seus múltiplos significados. Certamente, o mais significativo é a imagem do egoísmo enquanto lei da perspectiva, vinculada ao aforismo 162 de *A gaia ciência*: “o egoísmo 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”. Como lei da perspectiva, o egoísmo é para o humano como um olho ou uma lente a partir da qual se olha e se avalia o mundo e tudo o que existe, e isso sempre segundo uma perspectiva ou interesse próprio. No entanto, foi justamente essa característica egoísta do homem, que idealmente a moralidade procurou extirpar em nome do desinteresse e do altruísmo ao pedir que se aja sem-ego. Mas como “poderia o *ego* agir sem *ego*?” (HH, 133). Nesse sentido a reinterpretação do egoísmo tem, como uma das suas funções, desfazer os erros e as más compreensões do homem diante de si mesmo e de suas ações.

Muito embora, seja possível compreender a imagem do egoísmo enquanto uma lei da perspectiva a partir da qual tudo pode ser colocado em suspeição, devemos alertar para o caráter mutável que esta figura exerce, pois ela é tão mutável quanto o próprio homem de quem o egoísmo é indissociável. Ao agenciar o egoísmo enquanto lei da perspectiva, alguns cuidados devem ser tomados, como por exemplo, o de evitar a transformação do egoísmo em um princípio moral. É importante para esta pesquisa, que tem como objetivo analisar o processo nietzscheano de reinterpretação do valor do egoísmo, um fragmento de 1883 no qual Nietzsche afirma que “*o egoísmo não é um princípio moral*”, já que nele não consta nenhum “tu deves” ou “tu tens de”, pois ele é o único “tu precisas” (*Du mußt*) (KSA 10, 7[182], p. 301). Essa afirmação é corroborada ainda no fragmento seguinte, em que se pode ler que o “*egoísmo não é um princípio, mas um fato*” (KSA 10, 7[256], p. 320). Dessas assertivas, dois aspectos devem ser evidenciados: a consideração nietzscheana de egoísmo e o modo como devemos analisar esta questão no contexto da crítica à moralidade ocidental. O fato de que Nietzsche entenda o egoísmo como não sendo um princípio moral, mas antes um fato (*Thatsache*), não nos autoriza a inferir que a reinterpretação do *valor* do egoísmo, seja uma reinterpretação *moral* do egoísmo - embora, indiscutivelmente se trate de valor.

O nosso objetivo é, portanto, analisar *como ocorre* o processo de reinterpretação do valor do egoísmo, evidenciar as múltiplas estratégias utilizadas e as consequências desse procedimento, tendo como base os escritos de Nietzsche a partir do ano de 1876 com *Humano, demasiado humano* e outras obras que dialoguem com essa questão. A tentativa de analisar como ocorre o processo de reinterpretação do valor do egoísmo levou-nos a dar enfoque no aspecto crítico da filosofia nietzscheana, sobretudo na sua interface com a moralidade. Daí a importância do diálogo com a filosofia moral de Schopenhauer, tal como privilegiamos no segundo capítulo, e com empreendimento de Paul Rée tratado no terceiro capítulo. A estruturação dessa pesquisa está baseada na ideia de que o projeto nietzscheano de reinterpretação do valor do egoísmo tem como características principais a oposição e a inversão das principais teses sobre a moral, tanto de Schopenhauer quanto de Paul Rée, justamente o que torna esses dois pensadores sejam reconhecidamente importantes para o próprio desenvolvimento da reflexão nietzscheana sobre o tema. Com isso, não queremos dizer que o projeto de reinterpretação do valor do egoísmo, está articulado por Nietzsche exclusivamente em função de Schopenhauer e Rée, isto é, apenas em oposição à moral da compaixão e do não-egoísmo. A justificação do nosso recorte está no fato de que a oposição às teses daqueles filósofos é de tal modo frequente nos escritos de Nietzsche, que elas revelam claramente o seu propósito no que diz respeito ao egoísmo.

É certo que, para além da oposição entre as teses em torno da moral, o tema do egoísmo também poderia ser explorado em consonância com o problema do individualismo em Nietzsche. Nessa pesquisa, no entanto, evitamos a problematização direta do individualismo, pois ela nos conduziria mais a discussões referentes à política nietzscheana, do que realmente em direção aos problemas morais, embora realizar essa distinção implique em alguns prejuízos. Não é difícil compreender que o modo como Nietzsche trata a questão do egoísmo é semelhante ao que ele faz em relação ao problema do indivíduo, o qual, diga-se de passagem, recebe um importante tratamento já na terceira *Extemporânea*, coisa que a questão do egoísmo só adquire em *Humano, demasiado humano*. A questão que se poderia colocar é: seria a reinterpretação do valor do egoísmo um desdobramento da problemática do indivíduo? Sobre esse assunto, traçaremos a seguir algumas considerações.

Se com relação ao egoísmo podemos identificar um processo de reinterpretação do valor, também no que diz respeito ao indivíduo podemos notar que são empreendidas sucessivas tentativas de reinterpretação do seu estatuto e da sua função histórica. Vale lembrar

que, para Nietzsche, sobretudo no contexto da terceira *Extemporânea*¹, o indivíduo tem valor mais elevado do que a multidão de homens, e a potência de uma cultura ou uma sociedade estaria justamente na quantidade de grandes indivíduos que ela consiga produzir. A ideia central é de que a individualidade não seria uma condição natural do homem, mas algo a ser alcançado, conquistado sob a dura luta contra os instintos de rebanho e a má consciência² que acompanha todo agir individual. Por esta razão, Nietzsche insistiu em um projeto de reeducação do gênero humano³ direcionado para o ideal do indivíduo enquanto artífice de si mesmo, e consciente da sua inimitável singularidade. Nesse sentido, a conquista da individualidade poderia ser interpretada como um caminho para a conquista de si mesmo, que por sua vez, pressupõe a reinterpretação das funções sociais, da solidão e do egoísmo como aquilo que se apresenta como mais propício para o cultivo e a elevação de si.

Ao lado do ensinamento sobre a conquista da própria individualidade, coloca-se também o desafio do “viver de acordo com a própria medida e lei” (Co. Ext. III § 1), que contrapõe a anulação da individualidade redução do homem a um tipo único, que é o homem de rebanho, o único tipo permitido socialmente. Por ser contrário a esses ideais de padronização dos indivíduos, o ideal do “viver segundo nossa própria medida e segundo nossa própria lei” (Co. Ext. III, § 1) entra em consonância com a ideia de emancipação e liberação dos indivíduos, segundo o sentido do amor e do cultivo de si mesmo. Portanto, viver segundo a própria lei e medida significa não apenas um posicionar-se diante de si mesmo ao modo de deliberadamente postular regras para a própria existência, mas significa também um posicionar-se diante do mundo como totalidade, e entender a parte que lhe cabe como criador de sentidos e de possibilidades. Essa redefinição da função do indivíduo frente à cultura é, por consequência, também a redefinição da função do egoísmo como característica individual mais potente, como condição geradora de grandezas capazes de inspirar épocas vindouras, assim como fizeram os gregos.

O modo como Nietzsche interpreta a cultura helênica contribui em muito para pensarmos a questão da individualidade e do egoísmo. “Ao falarmos dos gregos”, diz ele, “involuntariamente falamos de hoje e de ontem ao mesmo tempo: a sua história, por todos conhecida, é um reluzente espelho, que sempre reflete o que não se acha nele próprio” (OS, 218). E, além disso: “usamos a liberdade de falar deles [os gregos] para poder silenciar a

¹ Em *Ecce Homo*, Nietzsche comenta retrospectivamente a sua intensão com a terceira e a quarta *Extemporânea*: “com esses escritos eu desejava fazer algo bem diferente de psicologia – um problema de educação [*Erziehung*] sem equivalente, um conceito de *cultivo de si* [*Selbst-Zucht*], *defesa de si* [*Selbst-Vertheidigung*] até a dureza, um caminho para a grandeza e para tarefas histórico-universais exigia sua primeira expressão” (EH, *Ext.*, § 3).

² Cf. Co. Ext. III, § 1, e também A, 9.

³ Cf. Além do já citado EH, *Ext.*, § 3, vale conferir o A, 12.

respeito de outros – a fim de que eles mesmos falem algo no ouvido do leitor mediano. Assim os gregos facilitam ao moderno a comunicação de várias coisas dificilmente comunicáveis e que fazem refletir” (OS, 218). Para Nietzsche, os gregos, são dignos de admiração precisamente porque eles foram um povo de indivíduos, que estabeleciam seus próprios ideais e deles derivavam suas leis: “os gregos criaram o maior número de indivíduos, – por isso são tão instrutivos quanto ao *homem*” (KSA 8, 3[12], p. 17). Foram eles indivíduos na sua integralidade, sem a má consciência que tão comumente acompanha os modernos quando se encontram em condição semelhante. Nos gregos, Nietzsche reconheceu a sabedoria daqueles que “aprenderam aos poucos a *organizar o caos*” (Co. Ext. II, § 10) dentro de si, e afirmou que assim como eles “é necessário que cada um organize o caos que está em si, fazendo um retorno sobre si mesmo para lembrar suas verdadeiras necessidades” (Co. Ext. II, § 10). Diferentemente dos modernos que temem “o egoísmo [*Selbstsuch*] como um mal em si”, os gregos “parecem acreditar que o egoísmo, isto é, o individual, é apenas o *agente* mais forte, recebendo a sua caracterização como ‘bom’ ou ‘mau’ essencialmente a partir dos objetivos pelos quais se esforça”, assim, “cada ateniense devia desenvolver-se até o ponto que isso constituísse o máximo de benefício para Atenas, trazendo o mínimo de dano” (CP, Pr. 5, p. 72). É nesse sentido que os gregos se tornaram para Nietzsche modelos de grandes homens, e a Grécia clássica se tornou um modelo de sociedade, pois eles, os gregos eram um povo indivíduos, e ela a sociedade, possibilitou o surgimento de homens de exceção.

Com esta breve digressão, podemos notar que a hipótese de reinterpretação do valor egoísmo analisada por nós, mantém um forte um vínculo com a questão da individualidade. No entanto, analisar os detalhes e as implicações dessa ligação, tendo em vista tanto a complexidade do desenvolvimento dos problemas tratados por Nietzsche, quanto suas características fragmentárias e inconstantes, num cenário em que temas referentes à política e à moral se entrecruzam constantemente, não é a tarefa à qual nos dispomos na presente pesquisa. O nosso foco é o problema do egoísmo na relação com as discussões sobre a moral.

No primeiro capítulo trataremos dos pressupostos da reinterpretação do egoísmo e também dos aspectos metodológicos inerentes a nossa análise dos escritos de Nietzsche. De início consideraremos que a hipótese de uma reinterpretação moral do egoísmo pode ser inscrita a partir de três perspectivas que se relacionam entre si sobre um cenário comum: a reinterpretação do egoísmo poderia ser esquematicamente analisada, primeiro dentro de uma perspectiva geral de uma reinterpretação dos valores (com tal incursão pretendemos compreender *como se dá a reinterpretação do valor do egoísmo*, ou como ocorre esse processo de reinterpretação tendo em vista o projeto filosófico nietzscheano). A partir deste

ponto de vista, podemos entender também a ideia de que o reinterpretar o egoísmo funcionaria como uma estratégia ou como um recurso retórico e argumentativo (na medida em que se articula em contraposição a uma hipótese ou conjunto teórico a ser criticado). E por se tratar da questão de reinterpretação (*Umdeutung*), isto é, de um processo no qual um novo sentido é conferido a um signo, significando-o e conferindo-lhe um novo valor, buscamos resgatar o sentido do uso da noção de *interpretação* (*Deutung*) como aquela que mais fortemente caracteriza a filosofia nietzscheana. Em seguida serão caracterizados alguns dos elementos subjacentes à crítica de Nietzsche à moral, tais como o problema da verdade e da interpretação, que compõe um dos aspectos basilares do pensamento que se propõe reinterpretar o texto dos valores, desmontando a sua pretensão de verdade absoluta. Daremos enfoque também ao importante processo de construção de uma linguagem filosófica própria, e com aspiração “científica” dos procedimentos fisiopsicológicos do sentido histórico, na composição de um instrumental analítico. Tais aspectos metodológicos, na realidade, caracterizam um cenário tipicamente crítico da filosofia nietzscheana no que se refere ao modo de como se pode compreender a questão do egoísmo na sua relação com a moralidade, principalmente no chamado segundo período de sua produção.

No segundo capítulo, consideraremos a primeira oposição fundamental no que se refere à reinterpretação do valor do egoísmo, que é o contraste entre Nietzsche e Schopenhauer. Explicitaremos em primeiro plano a fundamentação schopenhaueriana da moral da compaixão e a sua crítica ao egoísmo, tendo como base a obra *Sobre o fundamento da moral*. Em seguida, analisaremos a crítica de Nietzsche à fundamentação da moral schopenhaueriana, e a inversão dos argumentos contra o egoísmo, que resulta na reinterpretação do seu valor no âmbito da moral. Analisaremos também as implicações da crítica à compaixão, sobretudo, no que diz respeito ao problema da empatia, do compartilhamento do sofrimento, da negação vida e desprezo de si. Mostraremos também que na reinterpretação do valor do egoísmo, o que está fundamentalmente em jogo é uma reinterpretação do *estatuto* do egoísmo, a partir de uma desestruturação da concepção de sujeito moderno. Ou seja, nos seus desdobramentos a reinterpretação do egoísmo só se torna efetiva, na medida em que levamos em consideração a reinterpretação do estatuto do *ego* elaborada por Nietzsche que, como veremos, trabalha com a possibilidade de um egoísmo sem *ego*, e com uma subjetividade sem sujeito.

Por fim, no terceiro capítulo estruturaremos a segunda oposição fundamental no que diz respeito à reinterpretação do valor do egoísmo, que se dará entre Nietzsche e Paul Rée, a partir do problema da origem da moral e da consideração do valor do egoísmo e do não-

egoísmo. Inicialmente, faremos a exposição das teses de Rée sobre o egoísmo e sobre a origem da moral, tomando como base as suas obras a respeito das *Observações psicológicas* e *A origem dos sentimentos morais*. Em seguida, desenvolveremos em duas direções a última seção: primeiro elencaremos a partir dos escritos nietzscheanos as teses que oferecem oposição àquelas de Rée, de modo a formar um cenário que evidencie de modo claro as sucessivas tentativas de reinterpretação do valor do egoísmo; e depois, analisaremos os resultados da crítica nietzscheana aos valores morais, a partir da perspectiva da reinterpretação e da inocência, ou seja, mostraremos como *a reinterpretação do valor do egoísmo* torna-se para Nietzsche um processo a partir do qual sucessivas tentativas de inocentar um conceito são empreendidas.

2 ASPECTOS METODOLÓGICOS E PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

No presente capítulo analisaremos alguns dos pressupostos importantes do processo de reinterpretação do valor do egoísmo tendo vista, principalmente, os aspectos metodológicos exigidos pela leitura da filosofia nietzscheana. O nosso objetivo, será o de esclarecer alguns dos pressupostos do seguinte problema: como se dá nos escritos de Nietzsche a reinterpretação do valor do egoísmo e quais as suas implicações teóricas no contexto de crítica à cultura e crítica à moralidade?

Dividimos em duas partes o capítulo: primeiro trataremos de [1] esclarecer a problemática da reinterpretação do valor do egoísmo, bem como suas possibilidades de interpretação, e para isso utilizaremos como chave de leitura as estratégias nietzscheanas de reinterpretação dos valores. Nosso experimento terá como base o texto de Siemens e Van Tongeren (2012), *Introdução: o Dicionário Nietzsche*. Nesse artigo os autores apresentam as necessidades que justificariam a criação de um dicionário com os principais vocábulos e conceitos de Nietzsche. Como experimento eles trabalham com a noção de transvaloração dos valores nas suas mais variadas formas e estratégias, tomando como exemplo o conceito de *Groß*, os autores mostram as variações estratégicas que Nietzsche emprega para transvalorar o conceito. Nosso interesse é analisar se essas estratégias de transvaloração se aplicam também ao conceito de *Egoismus*. [2] Em seguida, será caracterizado em um segundo momento, alguns dos elementos subjacentes⁴ à crítica de Nietzsche à moral, tais como: o problema da verdade e da interpretação que, a nosso ver, compõe um dos aspectos basilares do pensamento nietzscheano como aquele que se propõe reinterpretar o texto dos valores humanos, desmontando a sua pretensão de verdade absoluta; nesse sentido, pretendemos também indicar a construção de uma linguagem filosófica própria e com aspirações “científicas” quanto ao procedimento analítico.

Tais aspectos metodológicos, na verdade, caracterizam um cenário tipicamente crítico da filosofia de Nietzsche, e que favorece de modo profícuo a nossa tentativa de compreender a questão do egoísmo na sua relação com os problemas moralidade, tratados a partir das obras que compõem o segundo período de sua produção teórica.

O nosso problema na presente pesquisa, isto é, a hipótese de uma reinterpretação do valor do egoísmo em Nietzsche, necessita antes de um esclarecimento: o que significa de fato reinterpretar um valor? O que significa uma reinterpretação do valor do egoísmo? A possível

⁴ Entendemos aqui como elementos subjacentes à crítica de Nietzsche à moral todo o conjunto teórico, conceitual e metodológico empreendido pelo filósofo na elaboração de uma filosofia crítica, isto é, uma filosofia que não toma os valores (morais, políticos, culturais) como pressupostos imutáveis, e que entende ser possível um tipo de filosofia “emancipadora” característica dos espíritos livres.

resposta a essa pergunta, quer nos parecer, está diretamente ligada à questão da interpretação como um modo específico de se filosofar. Portanto, devemos estar atentos, sobretudo, no sentido moral que o termo adquire a partir do segundo período da produção filosófica nietzscheana. Para melhor elucidar a problemática da reinterpretação dos valores, devemos ponderar inicialmente sobre algumas questões a propósito da legitimidade, delimitação, desdobramentos e alcances do tema aqui abordado em relação com o *corpus* filosófico nietzscheano, para só então adentrar nos meandros deste empreendimento que pretende entender o que significa uma reinterpretação do egoísmo.

A possibilidade de se falar de um *corpus* filosófico nietzscheano e, como parte dele, de uma reinterpretação moral do egoísmo, deve ser articulada tendo em vista o seu caráter assistemático e paradoxal, e isso por dois motivos. Primeiro porque, como se sabe, a filosofia nietzscheana dispensa o recurso sistematizador como aquilo que garante a compreensão unívoca dos argumentos e da verdade. A propósito da sistematização filosófica é conhecida a máxima de *Crepúsculo dos Ídolos*: “Desconfio de todos os sistematizadores e os evito. A vontade de sistema é uma falta de retidão” (CI, I, 26). A “vontade de sistema” ou de doutrina é, segundo essa acepção, parte do desejo de ser compreendido universal e univocamente por todos. Ora, para Nietzsche, pressupor a compreensão unívoca de uma verdade ou de uma informação tal como pretenderam os construtores de sistemas filosóficos, é em si algo desonesto e, portanto, algo falacioso ou errado. O erro seria, nesse caso, a tentativa de afirmar uma única verdade. E o caminho que o filósofo indica, parece o contrário, isto é, justamente a possibilidade de pensarmos as coisas existentes pela via da *interpretação*, ou ao menos de reconhecer que há infinitas possibilidades de se pensar os valores de *verdades*. E é nesse ponto que se insere o segundo motivo da nossa adoção da perspectiva fragmentária e paradoxal da obra nietzscheana: ela permite a percepção das várias linhas de ruptura e reconstrução de sentidos dos conceitos, em um movimento contínuo de reinterpretação da própria obra, não no sentido de um progresso, mas no sentido de um refinamento crítico dos problemas. Ou seja, a compreensão do caráter fragmentário da obra de Nietzsche permite uma leitura do processo de reinterpretação do valor do egoísmo em seus vários estágios e desdobramentos.

O pensamento nietzscheano se reelabora em um fluxo constante, e que, como já dissemos, em muitas circunstâncias, se contrapõe à sistematização, guardará inevitavelmente espaço para mal-entendidos. O *mal-entender* ou o *não entender bem* abrem margem para a interpretação e busca pela circularidade do sentido. A forma assistemática dos escritos de Nietzsche, não raras vezes, conduz os seus intérpretes a se debaterem nos seus paradoxos e

nas aporias. A dificuldade de lidar com os paradoxos e as nuances oriundas das imposições da lógica ao pensamento, bem como de suas implicações linguísticas que visam à comunicação, faz com que seja possível cogitar a inferência de doutrinas onde “originalmente” não existiria. Trata-se de um desafio para a racionalidade que tem como característica justamente ser sistematizadora e simplificadora. Sabendo disso, nos resta o desafio de buscar o sentido do texto nietzscheano justamente em seu constante processo de reelaboração.

Como bem esclarece Stegmaier (2013) no texto *Filosofar como forma de evitar uma doutrina*, a filosofia nietzscheana se caracteriza por ser uma filosofia da interpretação e do signo, não pretende oferecer uma espécie *doutrina* da interpretação ou do signo, mas, pelo contrário, compreende-se ela mesma como interpretação ou signos.⁵ A pretensão de elevá-la a uma doutrina contraria o seu filosofar. Esse modo de filosofia não doutrinal, contudo, não pode deixar de se apresentar sob a forma de tratados, nos quais se presumem e dos quais são esperadas doutrinas. E isso a coloca em um risco constante: ser mal compreendida ou permitir a formulação de más-compreensões. Nesses termos, instaura-se o desafio do intérprete diante do texto cujo processo de formulação lhe é totalmente desconhecido, pois remete às condições individuais sob as quais se encontrava o filósofo no ato da escrita. Afinal, o que significa interpretar? O desafio parece intransponível, pois a compreensão filosófica de um conceito tem, tradicionalmente, como instância reguladora precisamente a sua universalidade. É disso que se desfaz uma filosofia centrada na interpretação.⁶

Com Nietzsche, e como que contra boa parte da história da filosofia, é dado a conhecer a perspectiva de um conceito que - por mais universalizável que seja - raramente terá uma compreensão unívoca, pois, como tudo o que existe, o conceito também está inserido

⁵ Cf. STEGMAIER, 2013, p. 91-115.

⁶ Nesse ponto vale fazer menção ao texto de Viesenteiner (2012), intitulado como *Projeto crítico de inversão da compreensibilidade em Nietzsche*, em que o autor analisa (nos escritos tardios de Nietzsche) o que ele chama de “projeto crítico de inversão da compreensibilidade” atrelada à ideia de interpretação, melhor dizendo, o projeto de inversão da compreensibilidade implicaria, segundo ele, numa alteração radical da noção interpretação em Nietzsche. A hipótese inicial do texto é que ao temporalizar o pensamento, Nietzsche remontaria às condições individuais do emprego dos conceitos, dos signos e das ações. Uma implicação importante desse processo seria a reconquista da “individualidade do pensamento”. Assim, compreender as potencialidades do pensamento de modo individualizado significa atribuir-lhe como característica precisamente a fluidez. E a fluidez de um pensamento significa precisamente que o sentido de algo pode ser continuamente deslocado, uma vez que se alterem as suas condições de atuação. E nesse processo, segundo o autor, se pode notar de modo claro que Nietzsche não parte de uma vontade incondicional de ser compreendido universalmente, mas ao contrário, “quer resgatar a individualidade do seu pensamento e, para isso, parte da hipótese de que ‘não queremos apenas ser compreendidos ao escrever, mas igualmente *não* ser compreendido” (p. 197). Esse processo esclarece a radicalidade da noção interpretação na filosofia nietzscheana, pois, ela se articula ao mesmo tempo como um recurso “estratégico-metodológico” e como uma “ontologia”, isto é, está centrada na ideia devir do mundo, do constante fluir das coisas, e de sua peremptoriedade. Assim, interpretar significa, afirmar por um instante uma determinada perspectiva, mas não à revelia, de modo a justificar intencionalmente um posicionamento. Mas essa justificativa, justamente por se reconhecer como interpretativa e particular, dispensa a pretensão de universalidade e de compreensão unívoca.

na história e sujeito a transformações. Isso é o que indica a noção de filosofia histórica, proposta desde o primeiro aforismo de *Humano, demasiado humano*, e que só poderia conduzir, portanto, a uma filosofia interpretativa. Isso porque um conceito remeteria sempre às condições individuais de formulação, cujo sentido é perspectivo: o título do aforismo em questão é justamente *Química dos conceitos e sentimentos*, ou seja, à sua procedência fisiológica, ao fato do pensamento e do sentimento terem suas raízes cravadas nos eventos que ocorrem no corpo. Por consequência, no caso do intérprete da filosofia de Nietzsche, ele tem como tarefa a compreensão dos vários contextos e mutações dos conceitos no intento de considerar as evidências reflexivas do texto em sua estrutura de fluidez, na medida em que se relacionam com as intenções implícitas do autor.

Além disso, os escritos de Nietzsche, de um modo geral, deixam transparecer constantemente as marcas de sua preocupação com o *problema do conceito*: pode-se perceber que o conceito para Nietzsche não é a representação da essência de um ser fixo e imutável, como quis a filosofia metafísica. Para Nietzsche, conceitos são “bolsos nos quais se guardou ora isto, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez!” (AS, 33), isso porque o conceito adquire um sentido de fluidez característico do constante *vir-a-ser* da realidade que ele pretende traduzir, excluindo portanto, a perspectiva metafísica como aquela que afiança a veracidade do conceito na sua forma e essência perene. O filósofo desloca passo a passo o conceito metafísico de essência através de conceitos tais como sinal, signo e tempo.⁷ Por isso se pode falar de temporalização do pensamento como estratégia para a implementação da fluidez conceitual: tanto as palavras quanto os conceitos, assumem e trocam de papel constantemente, obedecendo a uma lógica, cuja expressão é a fluidez de sentido e não a fixação. Nesse sentido, os próprios conceitos se tornam problemáticos.⁸

⁷ Cf. STEGMAIER, 2013, p. 116-135.

⁸ Fazemos referência aqui ao texto de Paschoal (2009), intitulado *Transformação conceitual: estudos sobre Nietzsche*, em que o autor problematiza as várias noções de “conceito” na obra de Nietzsche, isto é, desde suas primeiras aparições em *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral* até a associação à ideia de signo em *A gaia ciência*. Segundo o autor, são as variações que permitem a inserção das noções de “fluidez de sentido” e de “transformação conceitual” presente em *Para a genealogia da moral*. A explanação sobre as variações do sentido da noção de “conceito”, é desenvolvida por Paschoal da seguinte forma: “Conceito”, do latim “*conceptu*” designa a representação de uma ideia, um objeto ou sentimento por meio do intelecto, explicitando suas características gerais de tal modo que a formulação proposta, uma frase, corresponda àquilo de que se quer falar. Trata-se, nesse sentido, de um produto do pensamento cuja função é a definição de algo por meio da linguagem ou, em outros termos, de uma representação linguística que tenha relação significacional com um determinado objeto de conhecimento. Na língua alemã, o termo “Begriff” (conceito) possui um significado figurativo de tocar, num parentesco com o termo “ergreifen” (apanhar, alcançar) e “Inbegriff” (conteúdo, essência, teor) e é utilizado em associação com “verstehen” (compreender) e também “Vorstellung” (representação) de uma ideia. Tal utilização confere ao termo uma forte conotação de “conteúdo” e, ao mesmo tempo, a ideia de apreender e representar, permitindo compreendê-lo como a apreensão e a representação de um conteúdo. Daí, que seu uso “popular” para o modo como foi apropriada pela filosofia, a noção de conceito dá um salto, criando a expectativa de que, por meio dele seria possível fazer uma representação da essência ou substância das coisas, ou mesmo

Se os pensamentos são retomados, reinterpretados, reformulados, reconfigurados de acordo com a necessidade do filósofo, também os conceitos, seguindo essa mesma lógica, são reorganizados e, no limite, ressignificados. Tais transformações conceituais marcadas pela fluidez de sentidos se aproximam do caráter peremptório da vida, isto é, nascimento, crescimento, transformação e morte. No caso de Nietzsche, os conceitos e suas transformações cumprem o papel “estratégico numa filosofia que critica justamente a ‘falta de sentido histórico’ e o ‘ódio à noção mesma do vir-a-ser’ dos filósofos e a ideia de que tornam algo meritório ao ‘des-historicizá-lo’, ao retirarem-no da fluidez que caracteriza a vida” (PASCHOAL, 2009, p. 21). Ao tratar da questão do egoísmo, ou seja, precisamente de uma reinterpretação do egoísmo, levaremos em conta o aspecto constante da fluidez de sentidos, bem como suas constantes reformulações e usos desse conceito por parte de Nietzsche.

De modo experimental iremos considerar que a hipótese de uma reinterpretação moral do egoísmo lançada aqui pode ser inscrita a partir de três perspectivas de leitura da filosofia de Nietzsche, que se relacionam entre si, remetendo a um cenário comum. A nossa hipótese é de que a reinterpretação do egoísmo poderia ser analisada, [1] primeiro dentro de uma perspectiva geral de uma reinterpretação dos valores, ou seja, que em última instância dialogaria com as variantes do projeto de inversão ou transvaloração de todos os valores (*Umwertung aller Werthe*)⁹ – com tal incursão pretendemos compreender *como se dá a reinterpretação do valor do egoísmo*, ou como ocorre esse processo de reinterpretação tendo em vista o projeto filosófico nietzscheano (dispensando, portanto, a pergunta pelo: *onde ocorre a reinterpretação do valor do egoísmo*); a partir daí [2] pode-se entender também a ideia de que reinterpretar o egoísmo funcionaria como uma estratégia ou como um recurso retórico e argumentativo, na medida em que se articula em contraposição a uma hipótese ou conjunto teórico a ser criticado; e [3] por se tratar da questão de reinterpretação (*Umdeutung*), isto é, de um processo no qual um novo sentido é conferido a um signo (isto é, ao egoísmo),

estabelecer uma relação de correspondência entre ele – o conceito – e o que algo é. (...) Um conceito necessariamente omite diferenças individuais, tratando as coisas que são diferentes como se fossem idênticas, como se ao falar delas, ao descrevê-las, aquele que fala tivesse em mente uma ideia primordial daquilo de que estaria falando, a partir da qual todas as coisas seriam feitas. Cf. PASCHOAL, 2009, p. 17-30.

⁹ A tradução dos termos “*Umwertung der Werte*” para o português é divergente: Rubens Torres Filho (na coleção *Os Pensadores – Obras incompletas de Nietzsche*) traduz *Umwertung* por “transvaloração”; Paulo César de Souza (Em *Para além de bem mal - pela Companhia das Letras*) prefere usar “Tresvaloração dos valores” para traduzir o mesmo termo. No presente trabalho utilizaremos a grafia consagrada pela maioria dos estudiosos de Nietzsche que é “Transvaloração dos valores”, no entanto, sem engessá-la, dado que perderíamos a riqueza da noção de *Umwertung*. O intento, no entanto, não é prender-se nas arestas das palavras, do léxico, mas sim ater-se ao sentido, ao significado por elas vinculado, pois como lembra Nietzsche “palavras são como bolsos nos quais se guardou ora isto, ora aquilo, ora várias coisas de uma vez!” (AS, 33). Se bem observarmos *Umwertung* para Nietzsche, significa geralmente uma *inversão e reavaliação* dos valores e sentidos instaurados. Com ela o filósofo pretende uma inversão de todos os valores, uma revolução de perspectiva, uma maneira nova de ler e de interpretar os valores.

significando-o e conferindo-lhe um novo valor, devemos retomar o sentido do uso da noção de *interpretação* (*Deutung*) como aquela que mais fortemente caracteriza a filosofia nietzscheana.

Analisaremos na sequência alguns dos pontos essenciais para a compreensão da problemática do egoísmo, e que é aqui articulado como pressuposto a partir do qual se pode deduzir uma chave de leitura eficiente do processo de reinterpretação do valor do egoísmo.

2.1 NOTAS A PROPÓSITO DA PROBLEMÁTICA DA REINTERPRETAÇÃO DO EGOÍSMO: ESTRATÉGIAS DE LEITURA

Não ignoramos que o projeto da *Umwertung*, isto é, da inversão, revalorização ou transvalorização dos valores diz respeito a uma preocupação dos anos 1888, um ano antes do grande colapso. E nessa perspectiva, fariam parte desse projeto as quatro últimas obras preparadas: *Para a Genealogia da moral*, *Crepúsculo dos Ídolos*, *O Anticristo* e *Ecce Homo*. No entanto, vale lembrar o fato de que como formulação, essa expressão já existe desde 1884¹⁰, época da conclusão da *Gaia Ciência* e preparação de *Assim falou Zaratustra*. Com isso não estamos tentando anacronizar a *Umwertung*, e sim, chamar a atenção para a ideia de que existem variantes da *Umwertung* disseminadas pela obra de Nietzsche que extrapolam uma periodização por mais elaborada que seja. Em outras palavras: a *Umwertung* tem uma abrangência muito maior do que comumente se admite, e faremos uso aqui de uma noção dilatada de *Umwertung*, na medida em que essa potencializa a nossa análise da reinterpretação do valor do egoísmo.

Se por *Umwertung aller Werther*, ou “transvalorização de todos os valores” como prefere Giacóia (2012), podemos entender “a tarefa de recolocar a verdade, que estava de ponta cabeça, de novo sobre os próprios pés” (p. 129),¹¹ então, pode-se dizer que o exercício filosófico nietzscheano em sua extensão é um exercício de transvalorização, de inversão, de reinterpretação e revalorização da realidade até então considerada a partir das bases imutáveis da cultura, do pensamento, da ciência, da religião e da arte.

Quando se fala de transvalorização na perspectiva de uma reinterpretação, deve ficar claro que não se trata de uma simples inversão ou contraposição. Primeiramente há o

¹⁰ Cf. KSA 11, 26[259], p. 218.

¹¹ Sobre a questão da transvalorização, vale conferir também o livro de Scarlett Marton (1993) cujo título é *Nietzsche: a transvalorização dos valores*. Nessa obra a autora entende o projeto nietzscheano de transvalorização de todos os valores como a tarefa de “fundar os valores a partir de outras bases, fundá-los numa cosmologia que pretende apoiar-se em dados científicos” (p.65).

estabelecimento de um campo de combate e de luta (*Kampf*) que é essencial tanto para a compreensão nietzscheana da realidade (ou seja, o mundo segundo essa perspectiva é constituído de forças contrárias ou em oposição [*Gegensätze*] numa interminável disputa, da qual decorre a compreensão da teoria das forças), quanto para a compreensão do seu projeto filosófico, especialmente para a vertente da transvaloração (*Umwertung*). No contexto da *Umwertung*, como sugere Siemens e Tongeren (2012) pode-se falar de “oposições (*Gegensätze*) e contraposição (*Entgegensetzung*) (não no sentido tradicional metafísico, mas) no sentido dos confrontos polêmicos com conceitos e valores tradicionais” (p. 44), levados ao extremo por Nietzsche.

A nossa hipótese é que Nietzsche faz do egoísmo um tema polêmico, porque afirma a partir de suas análises, exatamente o contrário do que fez a tradição judaico-cristã a partir da perspectiva religiosa e moral, a qual afirmou que o egoísmo seria mau e prejudicial e, com isso, procedeu “negando” todas as inclinações egoístas. Nietzsche faz polêmica quando afirma o contrário, afirmando que o mais prejudicial para homem está justamente na negação do egoísmo como aquilo que não faria parte de sua constituição natural; passando a indicar que é na afirmação integral de si e das suas inclinações egoístas que se encontram às vias para a superação do homem, isto é, o último homem cujas configurações foram ditadas pela cultura moderna como sendo a única possibilidade de constituição do homem. Nesse sentido, quando se fala em afirmação integral da vida, incluem-se nessa compreensão abrangente, também aquelas inclinações egoístas. Tal afirmação de si só se tornaria possível a partir de uma auto-compreensão das potencialidades do homem, implicando a ultrapassagem dos últimos horizontes impostos.

Como adverte Siemens e Van Tongeren (2012, p. 44), no contexto das oposições – e partiremos do pressuposto de que Nietzsche, quando trabalha como a noção de egoísmo, utiliza-o no sentido de oposição –, é importante ser cuidadoso em relação ao trabalho que Nietzsche realiza com os conceitos, a fim de evitar equívocos metafísicos, lógicos ou dialéticos com relação às variantes do projeto de transvaloração (*Umwertung*). A *Umwertung* claramente envolve a transformação de valores em seus opostos (*Gegensätze*),¹² no sentido de que termos com valor positivo assumem um valor negativo, e/ou termos com valor negativo assumem valor positivo. Essas mudanças de valores são normalmente efetuadas por confrontações críticas com termos específicos que visam roubar-lhes o seu valor

¹² Cf. SIEMENS; TONGEREN, 2012, p. 44.

positivo, assim como é também a tentativa de investir esses mesmos termos, de novos significados positivos.

A transformação de valores em seus opostos é uma estratégia cujo modo de operação conduz para além do princípio linguístico: não basta fazer de um determinado conceito um juízo de valor oposto ao que ele tinha antes, isto é, se ele tinha valor negativo, passa agora a ter a qualidade de valor positivo. Para se entender tal processo devemos perguntar: o que exatamente ocorre com os níveis de linguagem, conceitos e suas características definidoras? Que recursos são utilizados por Nietzsche para conduzir as palavras e os conceitos que ele submete a *Umwertung*?

Considerando essas questões, na sequência seguiremos o experimento de uma tipologia elaborada por Siemens e Van Tongeren que indicam e exploram três operações¹³ ou três diferentes estratégias empregadas recorrentemente por Nietzsche para reinventar a linguagem com novos significados, dando relevância para o projeto de *Umwertung* de modo geral, mas abrindo horizontes para relacionarmos em específico com a palavra e o valor de “*Egoismus*”. Nesse sentido, a reinvenção de um conceito tido por negativo significa tanto a multiplicação das possibilidades semânticas que sobre ele pode ser inscritas, quanto à diversificação das possibilidades da ação e da sua compreensão retrospectiva.

Antes, porém, vale destacar que na língua alemã existe uma pequena variação entre os termos designativos da noção egoísmo, e nos escritos de Nietzsche isso se faz muito perceptível, tal como veremos. Termos como *Selbstsucht* (egoísmo, amor-de-si), *Selbstzucht* (auto-disciplina, auto-cultivo, auto-domínio), *Selbstliebe* (amor-póprio), *Eigennutz* (interesse-próprio) e *Egoismus* (egoísmo), são designativos que dificultam a compreensão de um único sentido de egoísmo. O radical *Selbst* diz respeito ao próprio sujeito; nas formas compostas correspondentes ao nosso “auto” ou “ego”. Essa partícula está atualizada nas palavras convertidas para o português como “amor de si” (ou amor próprio) e “cultivo de si”, que formam um par precioso, caro a Nietzsche: *Selbstsucht*, *Selbstzucht*; pois, *Sucht*, significa anseio, vício, doença, mania; e *Zucht* é cultivo, aperfeiçoamento, criação (de plantas e de animais – ou de homens).¹⁴

¹³ Siemens e Van Tongeren fazem o uso dessa estratégia em seu artigo (citado acima) para analisar o conceito de *Größe* (grande, grandeza) na medida em que ele serve como exemplo para a demonstração de como procede Nietzsche ao transvalorar um conceito. Faremos uso aqui do modo estratégico dessa operação já que ela serve também para a compreensão do egoísmo na perspectiva da transvaloração.

¹⁴ Cf. EH, notas do tradutor, 26.

Em Nietzsche, embora apareçam todas essas variações, vale destacar que, em contextos diferentes, os termos mais frequentes são *Egoismus* e *Selbstsucht*, sendo que os tradutores não realizam diferenciação entre um e outro, traduzindo ambos por *egoísmo*.

Interessante notar que Schopenhauer, em *Sobre o fundamento da moral* (tal como poderá notado no segundo capítulo), realiza uma distinção entre as palavras “*Selbstsucht*” e “*Eigennutz*”: a primeira entendida como “amor-próprio” levaria, segundo ele a um falso conceito, próximo ao de doença; já a segunda, por ele apropriada, pode ser entendida como “interesse próprio” e indica, porém, o egoísmo enquanto este é guiado pela razão que o torna capaz, por meio da reflexão, de perseguir seu alvo de modo planejado.¹⁵

Nietzsche não opera uma distinção entre os dois conceitos – e isso pode ser explicado a partir de dois motivos: primeiro devido à sua compreensão dos conceitos como algo fluido e cuja função enquanto signo é um recurso funcional; e depois porque ele entende o egoísmo originalmente como um impulso, e como impulso seria uma incoerência atribuir a ele uma racionalidade ou consciência. Por essa razão que a diferenciação conceitual não acontece em Nietzsche, pelo menos não explicitamente.

Em geral, o *egoísmo* para Nietzsche tem conotação positiva, uma vez que é contraposto aos valores criticados, salvo indicações contrárias em que há distinções e variações entre tipos de egoísmo usados como adjetivos de expressões tais como: “*Egoismus des Einzelnen*” (egoísmo dos indivíduos), “*Egoismus der Masse*” (egoísmo das massas), *kluger Egoismus* (egoísmo sábio), entre outros. De modo geral, no texto de Nietzsche, o egoísmo (*Egoismus* ou, dependendo do contexto, *Selbstsucht*, marca a diferença entre uma antiga concepção de egoísmo e uma nova acepção empreendida por Nietzsche) é dependente da estrutura da argumentação e altamente variável e o significado da palavra *Egoismus* com frequência se desvia de seu significado ordinário.

Por essas razões, pode-se falar de um esforço contínuo de transformar, inverter e transvalorar o sentido da noção de egoísmo, relativo a uma tradição cristianizada, idealista e moralizada que adquiriu na modernidade uma força política (esse esforço pode ser claramente notado desde os primeiros escritos, quando Nietzsche pensa, por exemplo, na cultura grega ou quando critica a modernidade). Assim, da mesma maneira que Nietzsche critica muitos conceitos canonizados ou estigmatizados pela tradição, ou ainda quando ele critica uma concepção de *Egoismus*, é possível distinguir ao menos três tipos de estratégias ou operações. E é delas que trataremos a seguir.

¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p. 120.

2.1.1 Primeira Estratégia: Redeterminação (*Neubestimmung*)

A primeira estratégia trata-se de uma reinterpretação crítica do conceito já existente de *Egoismus*, de modo que ela é projetada para privá-lo do valor negativo conferido pela tradição filosófica moral. Por meio dessa reinterpretação são dadas novas características e significados ao vocábulo *Egoismus*, portanto oposto àquele usado na tradição.

Nesse processo, o termo que tinha a conotação moralmente negativa, tem agora o seu sentido deslocado para novas designações, usualmente empreendido com significados opostos. Em conformidade, portanto, com a nova significação, os referentes ao vocábulo *Egoismus* são fundamentalmente mudados.

Esse processo pode ser claramente percebido, por exemplo, n' *A Gaia Ciência*, quando Nietzsche escreve: “A crença de que o egoísmo é condenável, pregada com obstinação e convicção, certamente prejudicou em geral o egoísmo (*em favor*, como repetirei centenas de vezes, *dos instintos de rebanho*), ao lhe tirar a boa consciência e fazer que buscasse nele a autêntica fonte de toda infelicidade” (GC, 328). No referido texto, a “crença de que o egoísmo é condenável” é destacada por Nietzsche como aquilo que mais prejudicou o egoísmo em relação à sua “boa consciência” (*Gute Gewissen*) em favor “dos instintos do rebanho” (*der Heerden-Instincte*).

A crítica, portanto, é dirigida contra a má consciência do egoísmo. Ou seja, se trataria daquele sentimento cultivado pelo instinto de rebanho, segundo o qual o egoísmo seria condenável, justamente porque ele é entendido como a fonte de toda infelicidade, isto é, uma infelicidade de rebanho.

O objetivo da crítica de Nietzsche é indicar o que atesta a favor da negação egoísmo, a saber, a crença “estúpida” (conferir o título do aforismo: *prejudicando a estupidez* em *A gaia ciência*) do rebanho de que o egoísmo seria prejudicial, o que implicou na sua má consciência, segundo a avaliação de seu valor moral. Na medida em que, de acordo com a moral do rebanho, fez-se ouvir por milhares de anos uma voz de acusação que dizia: “Seu egoísmo é a desgraça de sua vida!”, implicando por sua vez na crescente má consciência e/ou mesmo na castração deste impulso, segundo Nietzsche, esse procedimento estúpido “prejudicou o egoísmo (...), e tirou-lhe muito de espírito, jovialidade, inventividade, beleza; embruteceu, enfeou e envenenou o egoísmo!” (GC, 328), em favor de uma pretensa felicidade de rebanho baseada na ideia de altruísmo, compaixão ou amor desinteressado. Nessa altura, a argumentação atua, com efeito, como recurso tanto para inocentar o *Egoismus* a partir do

esclarecimento da causa de sua condenação, quanto para extraí-lo do âmbito da moral, jogando-o contra a moral, isto é, tornando o egoísmo um instrumento de desestruturação da moral.

O argumento articulado pela moralidade dominante contra o egoísmo se justificaria no fato de que ele seria prejudicial para a felicidade do rebanho. Nietzsche ao posicionar-se criticamente contra esse raciocínio usa da perspectiva histórico-filosófica, para argumentar no sentido contrário – embora não de modo decisivo, indicando a fonte da infelicidade não no egoísmo, mas na estupidez e irreflexão que age secretamente na crença e na confiança do rebanho:

– Já a filosofia antiga ensinou que a principal fonte de infelicidade é outra: a partir de Sócrates os pensadores não se cansaram de pregar: “A sua irreflexão e estupidez, o seu vegetar conforme a norma, sua sujeição à opinião de seu vizinho é o motivo pelo qual vocês raramente chegam à felicidade – nós, os pensadores, somos, enquanto pensadores, os mais felizes”. Não decidiremos aqui se esta pregação contra a estupidez tinha razões melhores do que a pregação contra a estupidez tinha razões melhores do que a pregação contra o egoísmo; mas é certo que ela tirou à estupidez a boa consciência: – aqueles filósofos *prejudicaram* a estupidez (GC, 328).

O que fica em evidência não é a explícita apologia do egoísmo e sim uma subterrânea crítica e uma dissimulada incitação à inversão de perspectiva, já que ela indica uma natureza do egoísmo não moralizada, não conforme a tradição moral, por conseguinte, sedutora, do ponto de vista das paixões individuais. Além disso, do mesmo modo que os filósofos movidos pelo ideal de sabedoria prejudicaram a estupidez, o instinto de rebanho prejudicou o egoísmo, assim também Nietzsche acaba por prejudicar a moral gerada pelo instinto de rebanho, justamente por opor-lhe uma perspectiva diferente sobre o egoísmo, ocasionado a redeterminação do conceito por meio do confronto de perspectivas.

2.1.2 Segunda Estratégia: Reinterpretação/Transvaloração (*Umdeutung/Umwertung*)

Nessa operação, o egoísmo recebe um novo significado, não pelo deslocamento de um conceito existente, ou pela crítica de uma concepção anterior de egoísmo, de modo a se tornar uma contraposição ou redeterminação da zona de conflito, mas, antes, pela submissão do conceito existente a uma reinterpretação (*umdeutung*), que desmonta a base de seu valor negativo.

Ao reinterpretar a noção de egoísmo, Nietzsche mantém ainda suas conotações “negativas” e “perigosas”, no entanto lhes dá uma base inteiramente nova nessa

reinterpretação do conceito existe. Portanto, nessa forma de transvaloração (*umwertung*), ao contrário da primeira estratégia, os referentes da palavra não se alteram, ou seja, a má consciência do egoísmo e a crença em sua periculosidade são no sentido moral os seus referentes negativos, que são invertidos por Nietzsche, na esperança de lhe devolver tanto a boa consciência, quanto conduzir à descrença referente aos malefícios do egoísmo; o que muda é como eles são compreendidos. É o que se pode ler em *Humano, demasiado humano* aforismo 241, em Nietzsche se pergunta pela natureza do gênio da cultura e suas características:

Se alguém imaginar um gênio da cultura, qual a sua natureza? Ele utiliza tão seguramente, como seus instrumentos, a mentira, o poder, o mais implacável egoísmo, que só poderia ser chamado de mau e demoníaco; mas os seus objetivos, que transparecem aqui e ali, são grandiosos e bons.

Se bem observarmos, os instrumentos do gênio da cultura não são exatamente os mais louvados pela moral. A mentira, o poder e o mais implacável egoísmo (*Eigennutz*) são inclinações reprováveis, dadas as suas consequências sociais, que claramente só poderiam ser denominadas como más e demoníacas. Contudo, como características do gênio, e tendo em vista seus objetivos, o que transparece são seus frutos grandiosos e bons. Ora, a perspectiva aqui se torna condição para a reinterpretação e transvaloração do conceito, dado que, ao colocar no horizonte os frutos grandiosos e bons do egoísmo do gênio da cultura, o valor negativo do egoísmo desaparece, mesmo que o gênio continue sendo adjetivado como egoísta, mentiroso, maldoso, inescrupuloso e etc. O que muda, portanto, é como eles são reinterpretados.

Outra passagem que pode ser utilizada para ilustrar a propósito das relações de valorização e juízo negativo do egoísmo no sentido moral, assim como para indicar a tentativa de reinterpretação e transvaloração desse mesmo conceito, se encontra no aforismo 101 de *Humano, demasiado humano*, em que se lê: “– *O egoísmo não é mau*, porque a ideia de ‘próximo’ – a palavra é de origem cristã e não corresponde à verdade – é muito fraca em nós; e nos sentimos, em relação a ele, quase tão livres e irresponsáveis quanto em relação a pedras e plantas” (HH, 101).

O horizonte possível de interpretação do egoísmo está direcionado para a ideia de “próximo”, que remete por sua vez à noção de compreensão, isto é, de mútua compreensão. O ideal cristão ao qual Nietzsche se refere, a saber, a noção de próximo, só se completa se vinculada à ideia de compaixão; trata-se da compaixão para com o próximo, e esse próximo

tem como característica não uma identidade, mas uma multiplicidade: nele está embutido o gênero humano, e nesse gênero se pressupõe a compreensão do seu sentir e sofrer. E é justamente a pressuposição da universalidade da ideia de “próximo” que está em questão.

Para Nietzsche a ideia de “próximo” é de origem cristã não corresponde à verdade, pois para compreender o “próximo”, e que ele sofre, fora necessário que durante séculos houvesse uma sensibilização para tal percepção: “saber que o outro sofre é algo que se *aprende*, e que nunca pode ser aprendido inteiramente” (HH, 101).

Nesse sentido, a reinterpretação do valor do egoísmo começa no momento em que uma perspectiva explicativa, que é no caso de Nietzsche, também uma explicação histórico-genealógica, que revela a origem (não miraculosa), o surgimento ou a emergência de um modo de se julgar e avaliar, que tem como referência um contexto gregário, o instinto de rebanho e os costumes. Nesse espaço, segundo o filósofo, imperava a má consciência do egoísmo, e o perceber-se como indivíduo era, paradoxalmente, sentido como um peso. Segundo Nietzsche, o egoísmo foi considerado como mau porque a sua história foi contada tendo em vistas não o indivíduo, mas suas consequências, sobretudo as consequências prejudiciais no âmbito da comunidade. O que, obviamente, impediu que outros aspectos desse impulso fossem explorados. Sabendo disso, vale destacar que o esforço nietzscheano, com base na reinterpretação (*Umdeutung*) e na transvaloração (*Umwertung*), tem como objetivo delinear uma nova história do egoísmo. Com efeito, devemos ainda mostrar como se estabelece a relação entre reinterpretação do valor do egoísmo e recriação (*Neuschöpfung*).

2.1.3 Terceira Estratégia: Recriação (*Neuschöpfung*)

No terceiro caso em que é vinculada a reinterpretação do valor do egoísmo, Nietzsche atribui ao egoísmo uma distinção cuja base é fisiológica, e uma atribuição de valor positivo é dada a ele. Contudo, na atribuição de novos significados para a palavra, Nietzsche não segue seu caminho em um sentido óbvio e já existente; antes, há um ajuste crítico com outros conceitos ou valores – por exemplo, o pressuposto fisiológico que permite falar em egoísmo saudável e egoísmo doentio.

No contraste entre os tipos de egoísmo (o saudável e o doentio), uma noção é criticada e desfeita, e a outra se torna benquista. E isso justamente por ter como pressuposto fisiológico a generosidade e não a mesquinhez: o que sugere um paradoxo e remete à primeira estratégia de transvaloração – ora, como falar de egoísmo generoso? Esta operação tem como objetivo, justamente recriar, a partir dos pressupostos já dados, uma nova acepção de *Egoismus*.

Pode-se analisar esta questão a partir do personagem Zaratustra, em um texto intitulado como *Da virtude dadivosa (Von der schenkenden Tugend)* localizado no final da primeira parte do livro,¹⁶ em que o arauto do *Übermensch* fala aos seus discípulos, em tom de despedida. Ao entender que os seus discípulos buscavam tanto quanto ele uma virtude dadivosa, generosa e aberta, e mesmo sabendo que é incomum uma virtude assim, pois ela “é a virtude mais alta, e inútil, reluzente e de brilho suave: uma virtude dadivosa é a virtude mais alta”, Zaratustra se alegrou apoiando-se no bastão assim falou:

Insaciável busca a vossa alma por tesouros e joias, pois vossa virtude é insaciável na vontade de dar. Obrigais todas as coisas a ir para vós e estar em vós, para que venham a refluir da vossa fonte como dádivas do vosso amor. Em verdade, ladrão de todos os valores se tornará esse amor dadivoso; mas eu declaro sadio e sagrado vosso egoísmo. Há um outro egoísmo, demasiado pobre, faminto, que sempre deseja furtar, o egoísmo dos doentes, o egoísmo doente. Com olhar gatuno olha para tudo que brilha; com a avidez da fome mede aquele que tem bastante de-comer; e sempre se avizinha furtivamente da mesa dos que dão. O que fala através dessa cobiça é doença, e invisível degeneração; a gatuna avidez desse egoísmo fala um corpo enfermo. Dizei-me, irmãos: o que para nós é ruim e pior que tudo? Não é a *degeneração*? – E sempre intuímos degenerescência ali onde falta a alma dadivosa (ZA, *Da virtude dadivosa*, 1).

Como já mencionamos, Zaratustra seria o arauto nietzscheano do ensino da superação dos valores cultivados pelo último homem, a quem é ensinado o *Übermensch*, isto é, o além do homem como meta de superação. Também o egoísmo é superado e transvalorado quando Zaratustra faz a sutil distinção entre os tipos de egoísmo (*Selbstsucht*), vinculando-o à noção de virtude (*Tugend*).

A noção de virtude dadivosa (*schenkenden*) ou a virtude doadora, relaciona-se com a noção de amor dadivoso (*schenkende Liebe*), que é declarado como um egoísmo (*Selbstsucht*) sadio e sagrado (*heil und heilig*), pois só pode dar quem tem em abundância, e para se ter em abundância, é necessário antes ter acumulado, ter conquistado. E para tanto, paradoxalmente, é preciso ser egoísta.

Esse egoísmo dadivoso, que Zaratustra chama de saudável e sagrado, se diferencia de outro egoísmo, cujas características são opostas: trata-se do egoísmo doente, demasiado pobre e faminto, que sempre deseja furtar, que diz sempre: “Tudo para mim”. Trata-se, portanto, da voz da cobiça e da avidez, sendo que “o que fala através dessa cobiça é doença, e invisível degeneração; a gatuna avidez desse egoísmo fala de um corpo enfermo” (ZA, *Da virtude*

¹⁶ A primeira parte de Assim falou Zaratustra foi escrito no início (Fevereiro) de 1883, a segunda parte fora escrito no verão do mesmo ano, e foram publicadas em conjunto. Em Janeiro de 1884, escreve a terceira parte de Zaratustra e em 1885, conclui a quarta parte da obra.

dadivosa, 1). Por isso mesmo trata-se de um egoísmo cuja origem é a degeneração, o sentido e o senso degenerante dos doentes.

A distinção entre os egoísmos surge como condição para a recriação do conceito, cujo modo de operação tem como pressuposto tanto as características fisiopsicológicas (já que para um corpo saudável é necessária mais do que simplesmente uma dietética físico-corporal mas, sobretudo, uma integração entre as forças psíquicas e as pulsões corporais de modo que um e outro sejam compreendidos como indissociáveis, por isso em Nietzsche uma fisiologia como instrumento de análise não funciona sem uma psicologia), quanto um pressuposto funcional, isto é, o egoísmo é recriado tendo em vista sua nova característica que é ser dadivoso, generoso ou doador.

Tais características só decorrem dos homens elevados, ou que buscam a elevação por meio de tal virtude (talvez por isso Zaratustra, assim como seus discípulos, procuram por uma virtude elevada), uma virtude cuja finalidade não está em si mesma, mas está em um doar-se. No entanto, a característica generosa desse egoísmo está submetida ao sentido ou senso (*Sinn*) elevado do corpo, assim como disse Zaratustra: “Para cima voa nosso senso, assim é ele um símbolo do nosso corpo, símbolo de uma elevação” (*ZA, Da virtude dadivosa*, 1), ou, em outros casos, nos quais o senso degenera, ele se torna um símbolo de declínio ou decadência.

Portanto, a contradição gerada entre os dois sentidos do egoísmo se torna o palco sobre o qual se desenrola o processo de recriação (*Neuschöpfung*) da noção de egoísmo. O egoísmo saudável ganha essa denominação porque representa uma linha ascendente da vida¹⁷, um sentido de elevação e isso só é possível graças aos pressupostos fisiológicos não degenerados. O egoísmo doentio é aquele que representa o declínio e a degeneração, que se tornam perceptíveis através da sua pobreza faminta, sua avidez e mesquinha.

Estas estratégias nietzscheanas (a redeterminação, reinterpretação/transvaloração e recriação da noção de egoísmo) revelam não só a amplitude do problema da reinterpretação do egoísmo, mas também estabelecem as coordenadas ou o posicionamento em relação com a filosofia de Nietzsche em geral. Vale destacar, também, que a interpelação metodológica empreendida até aqui, mostra que efetivamente Nietzsche coloca em movimento uma reinterpretação do valor do egoísmo, o que legitima a hipótese deste trabalho, que é analisar o

¹⁷ Nessa mesma acepção devemos ler em *Crepúsculo dos Ídolos*, na parte das *Incursões de um extemporâneo*, aforismo 33, intitulado como *Valor natural do egoísmo*: “O egoísmo [*Selbstsucht*] 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, 34).

como se ocorre processo de reinterpretação do valor do egoísmo, suas nuances, seus desdobramentos e consequências.

Do ponto de vista de uma leitura abrangente, isto é, que tome em consideração o conjunto da filosofia de Nietzsche, esta temática do egoísmo torna-se mais perceptível quando se utiliza como ótica as variantes da transvaloração. Tal uso se justifica tendo em vista uma metodologia - e não o problema contextual no qual se insere a transvaloração e que limitaria uma análise temática do egoísmo. Como bem se poderá notar, a reinterpretação desenrola-se nos mais variados contextos dos escritos de Nietzsche, sendo que, seu acabamento conceitual não se apresenta como definitivo, justamente por estar submetido ao constante processo de reelaboração.

Com relação ao desenvolvimento do trabalho, a nossa preocupação até o momento se restringiu aos aspectos metodológicos e da leitura do problema da reinterpretação do valor do egoísmo, tendo em vista a filosofia nietzscheana. Na próxima seção, buscaremos explorar a problemática do egoísmo a partir da literatura que compõe os escritos do segundo período de Nietzsche, pois, quer nos parecer que é justamente nesses escritos que a problemática do egoísmo pode ser flagrada de modo mais evidente, ou seja, é nesse período que se principia um processo de reinterpretação crítica dos valores, na sua forma mais abissal. Buscaremos evidenciar os aspectos do discurso, dos instrumentos de crítica e do objeto da crítica, isto é, uma caracterização da filosofia do espírito livre e do experimentalismo no seu embate com a moralidade, com a metafísica e com a cultura – cuja expressão interpretativa seria justamente a superação dos valores morais.

2.2 A CARACTERIZAÇÃO DE UM CENÁRIO: ELEMENTOS SUBJACENTES À CRÍTICA DE NIETZSCHE À MORAL

A reflexão sobre a temática do egoísmo aqui desenvolvida, como havíamos dito, estará metodologicamente inserida no contexto das obras que caracterizam o segundo período da produção filosófica de Nietzsche. No entanto, não se limitará exclusivamente a ela, pois o egoísmo é amplamente problematizado pelo filósofo no decurso de seus escritos publicados e inclusive nos fragmentos póstumos. Como se sabe as obras que caracterizam o segundo período da produção nietzscheana são aquelas escritas entre 1876 e 1882: *Humano, Demasiado Humano* primeiro volume de 1878, e o segundo volume dividido em duas partes, *Miscelânea de Opiniões e Sentença*, de 1879, e *O Andarilho e sua Sombra*, de 1880; *Aurora*,

de 1881, e os quatro primeiros livros d'*A gaia Ciência*, de 1882, afora outros apontamentos.¹⁸ Assim, poderemos reconhecer que a reinterpretação do valor do egoísmo, quando diretamente relacionado à moral, ou ainda como problema moral, é referência constante nos escritos que surgem a partir de 1876. Época marcada pelo rompimento com a filosofia schopenhauriana e o romantismo artístico/cultural wagneriano, e de descobertas de novas possibilidades para o desenvolvimento da sua própria filosofia.

Resta esclarecer ainda, que o problema do egoísmo na filosofia de Nietzsche é amplo, e não se restringe a um problema moral, mas também ocupa uma função de suma importância no que diz respeito a sua crítica à cultura, sobretudo, quando associado ao problema da individualidade, como já mencionamos na introdução.

Como se sabe, os intérpretes de Nietzsche¹⁹ geralmente organizam o conjunto de sua obra em três períodos, usualmente denominados de pessimismo romântico (1868-1876), positivismo cético (1876-1881) e reconstrução da obra (1882-1888). Trata-se de uma organização metodológica já amplamente aceita, uma vez que esta foi indicada pelo próprio Nietzsche.²⁰ De qualquer modo, deve ficar claro que não seria possível estabelecer uma total independência entre um período e outro como se eles fossem fechados em si mesmos. A divisão periódica dos textos do filósofo, portanto, é simplesmente metodológica, principalmente na medida em que tende a apontar para as nuances e questões próprias a um determinado período, evidenciando, portanto, o fato de que o pensamento de Nietzsche refaz-se, reconstrói-se, autoanalisa-se, revaloriza-se, num jogo interminável, não buscando, portanto um *télos* definitivo.

Ao analisar a questão da reinterpretação do egoísmo, principalmente a partir das obras que remontam ao segundo período, deve-se ter em mente os problemas que obsidiavam Nietzsche, tais como a moral, a metafísica, a cultura, a arte, a ciência, a religião e o Estado. De início, devem ser considerados como pressupostos a tentativa de distanciamento em relação a Artur Schopenhauer (1788-1860) no âmbito filosófico, e em relação a Richard

¹⁸ Os fragmentos póstumos de Nietzsche serão usados de modo acessório, na medida em que auxiliam a esclarecer eventuais hipóteses, nunca se sobrepondo aos textos publicados pelo filósofo.

¹⁹ Cf. VATTIMO, 1990; MARTON, 2000, p. 23-27; GIACÓIA, 2000; e PASCHOAL, 2005, p. 29-39.

²⁰ Segundo Julião, a referida organização pode ser constatada nas correspondências de Nietzsche com Overbeck e Lou Salomé no ano de 1882, mas, sobretudo, em uma carta, de junho de 1888, enviada ao professor Karl Knortz, na qual o filósofo escreve: “[...] Quase aconselharia começar pelas minhas últimas obras que são as que maior espaço abarcam e as mais importantes são *Além de bem e mal* e *Genealogia da moral*. Para mim, as mais simpáticas são as obras médias – *Aurora* e *A gaia ciência* – que reputo as mais pessoais. As *Considerações intempestivas*, escritos de juventude, num certo sentido, têm a maior importância para a percepção do meu desenvolvimento” (KSB, 9 [340]). Julião ainda indica que quem sugeriu a Nietzsche essa sistemática de leitura, de começar pelas obras de juventude, foi Georg Brandes, que depois de ter recebido exemplares dos primeiros livros, confessa, em uma carta de 7 de março de 1888, o seu equívoco de ter começado sua leitura por *Zaratustra*. Cf. JULIÃO, 2012, p. 26-40.

Wagner (1813-1883) no âmbito da arte e da cultura, bem como as ideias de uma revolução estética e a mudança no seu círculo de amizades.²¹

Em 1886 logo após ter escrito *Para Além de Bem e Mal*, enquanto prelúdio a uma filosofia do futuro, Nietzsche escreve também os prefácios para suas obras anteriormente publicadas (*O Nascimento da Tragédia*, *Humano, Demasiado Humano I e II*, *Aurora* e *A Gaia Ciência*, nesta última acrescenta ainda um quinto capítulo). Avaliando retrospectivamente a recepção de seus livros, ele anota: “Já me disseram com frequência, e sempre com enorme surpresa, que uma coisa une e distingue todos os meus livros, (...) todos eles contêm, assim afirmam, laços e redes para pássaros incautos, e quase um incitamento, constante e nem sempre notado, à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados” (HH, pr. 1). O posicionamento filosófico assumindo desde as primeiras obras e intensificado em todo *Humano, Demasiado Humano* se inscreve, assim, no que pode ser chamado de “uma escola da suspeita” (HH, pr. 1). Na verdade essa é a marca que caracteriza todos os escritos de Nietzsche, pois eles incitam à inversão da perspectiva dos valores e dos hábitos valorizados, encorajam a desconfiança frente à moral e o se lançar nos arriscados experimentos proporcionados pela singularidade da vida. Eis a base para pensarmos na ideia de reinterpretação do egoísmo e no processo histórico de moralização dos impulsos.

Tendo em vista nossa proposta, algumas questões se fazem urgentes: quais as implicações de uma reinterpretação ou reabilitação do valor do egoísmo em Nietzsche? Não estaria ele incitando e encorajando o seu leitor “a fazer-se o defensor das piores coisas: [mas] e se elas forem as mais bem caluniadas?” (HH, pr. 1). Com base na suspeita gerada por essas questões, lançamo-nos à análise da temática do egoísmo como impulso humano básico e que historicamente, na perspectiva de Nietzsche, foi uma das coisas mais bem caluniadas.²²

Para bem analisarmos essa problemática, devemos entender o embasamento da crítica nietzscheana à pretensão de verdade do discurso moral ocidental. Como veremos na sequência, a crítica de Nietzsche às pretensões de verdade do discurso moral tem como foco principal: revelar a partir de seus próprios termos, que todo discurso moralizante é apenas *mais uma* interpretação sobre o real, e que o seu erro está justamente em não reconhecer-se como provisória, artificial, parcial e errônea, ou seja, a crítica se articula precisamente contra a pretensão de *veritas aeterna* dos discursos morais.

²¹ Como se sabe, em *Humano, Demasiado Humano*, ao contrário dos escritos anteriores (principalmente em *O Nascimento da Tragédia*), não se encontra mais a ideia de uma “metafísica de artista”, e nem a esperança de a arte seja a força que pode redimir o homem da decadência. Não obstante, a própria ideia de decadência se torna problemática, e como problemática se torna o juízo de condenação global da civilização moderna. Cf. VATTIMO, 1990. p. 34.

²² Cf. GC, 328.

2.2.1 Pretensão de verdade, interpretação e a hierarquia de valores

Duas são as características fundamentais para se entender o processo de reinterpretção do valor do egoísmo no interior de sua filosofia nietzscheana: a primeira é a questão da verdade e sua indissociável relação com a metafísica e a moralidade, como aquilo que na tradição filosófica serviu como fundamento para o discurso verdadeiro, cujo resultado é o arbitrário estabelecimento de hierarquia de valores; a segunda é a noção nietzscheana de “falsa interpretação” (HH, 126) ou de “erro da razão” (HH, 133)²³ que nos remete à ideia de erro de interpretação como aquilo que incide negativamente, ou de modo ilusório na valoração da totalidade da vida e dos impulsos humanos.

O recurso a essas duas características nos permitirá explorar um aspecto da crítica nietzscheana relacionada ao problema do entrelaçamento das estruturas epistemológicas de concepção de mundo e o seu condicionamento moral. O problema da verdade e da interpretação ou da má interpretação é tratado por Nietzsche em momentos distintos de sua obra, mas reflete em um pano de fundo em comum, que é precisamente a sua condição na formação de valores, isto é, no qual aquelas noções de verdade e interpretação exercem a função de critério.

Se existe algo de vertiginoso no pensamento e no discurso de Nietzsche, ele está relacionado ao fato de que o filósofo, paradoxalmente, dispensa toda a pretensão de uma validade universal dos próprios argumentos, na medida em que retira a golpes de martelo a pretensão de verdade de outros discursos. Isso pode ser entendido tanto como parte da sua retórica quanto do seu perspectivismo filosófico, que se articula enquanto uma espécie de antídoto ao dogmatismo metafísico. Os seus argumentos não se regulam pelos critérios de valor de verdade, identidade e não contradição, mas compõe um tipo de escrita que valoriza constantemente os antagonismos, contradições e paradoxos²⁴ como modo específico de se filosofar.

²³ Em *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche problematiza as suposições metafísicas, religiosos, morais e artísticas que se pretendem como verdades absolutas, indicando que na base dessas suposições está o “erro”. No entanto, a noção “erro” guarda algumas ambiguidades, principalmente quanto diz respeito ao papel salutar dos erros de avaliação para o desenvolvimento da vida (cf. HH, 33) ou ainda para a evolução moral (cf. HH, 40). Outros textos que abordam a questão dos “erros”: HH, 29; HH, 30; HH, 34; HH, 36; HH, 37; HH 53, HH, 54; HH, 109; HH, 187; HH, 257.

²⁴ Wolfgang Müller-Lauter, em sua obra *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, entende que a questão dos antagonismos se encontra no cerne da filosofia de Nietzsche. Pois, ela seria uma filosofia que vive de seus próprios conflitos a que se apresenta ao leitor. Esses conflitos se achariam presente tanto na concepção de mundo sustentada por Nietzsche, quanto na maneira que ele tem de apresentar-

A verdade, cuja validade deveria ser universal, isto é, de acordo com a exigência das ciências positivistas, nas quais os objetos da inquirição científica são criteriosamente submetidos ao crivo da prova demonstrativa e racional, decididamente não é um objetivo da filosofia de Nietzsche. Grosso modo, quando na sequência tratarmos da questão da ciência histórica, da fisiologia e da psicologia – que formam o conjunto de análise historio-fisiopsicológico praticado no segundo período – deverá ficar claro que ela não objetiva demonstrar uma verdade absoluta dos fatos morais ou dos sentimentos morais, pois Nietzsche defende a ideia da não existência dos fatos morais, e sim apenas interpretação moral dos fatos.²⁵ O que interessa a Nietzsche, portanto, é demonstrar a multiplicidade de possibilidades e de muitas *perspectivas* ainda existentes para os processos de valoração que, no limite, nos remeteria à ideia de *interpretação* como princípio constitutivo do mundo.²⁶ E nessa mesma lógica se inseriria o quadro de valores criticados por Nietzsche. Já que eles não passariam de uma interpretação humana elaborada a partir de condições específicas e sujeitas a alterações.

O pressuposto básico das reflexões que surgem com prerrogativas de cientificidade, principalmente a partir de *Humano, Demasiado Humano*, é aquele de que há inúmeras perspectivas possíveis e igualmente válidas. A ciência, nesse caso, não é uma busca pela verdade absoluta, mas um interesse pela vida, pelo mundo e por todas as coisas humanas – entre as quais estão os sentimentos morais e, entre eles, o próprio egoísmo. Foi justamente essa ideia que, combatida veementemente pela tradição filosófica, sucumbiu sob a “necessidade metafísica” (HH, 37) de verdade absoluta e única.²⁷ Assim, Nietzsche se distancia da interpelação estritamente epistemológica da questão da verdade questionando-se, desse modo, sobre as implicações dos valores morais e metafísicos na elaboração dos juízos sobre o mundo.

Na nossa perspectiva, a elaboração nietzscheana de uma crítica à noção de verdade cultivada pela tradição ocidental, articulada a partir da denúncia de suas bases interpretativas, teria como função desestabilizar a hierarquia de valores fundada na ideia da existência de fatos morais absolutos, que justificaria, segundo a escala dos valores atuais, a condição desfavorável em que se encontra o egoísmo e o indivíduo. E, em contra partida, justificaria

se. Tanto o acontecer se determinaria pela luta de forças antagônicas quanto o próprio filósofo se veria como uma natureza antagônica. Cf. MÜLLER-LAUTER, 2009.

²⁵ Cf. KSA 12, 7[60], p. 315.

²⁶ Para a discussão desse tema, indicamos o trabalho de CASANOVA, 2001, p. 27-47. O autor defende a ideia de que a interpretação desempenha um papel fundamental no pensamento de Nietzsche. Afirmando que para o filósofo a interpretação não reduz a um mero procedimento subjetivo, mas se estende sim originariamente ao próprio processo incessante de constituição do mundo.

²⁷ Na *Genealogia da Moral* III, 24, Nietzsche coloca em questão o “o valor da verdade”, afirmando ser a crença na verdade, a crença em um valor metafísico.

também a alta consideração dos valores gregários. Portanto, o projeto de reinterpretação do valor do egoísmo também conjuga o esforço de reaver a veracidade da hierarquia dos valores estabelecidos pela tradição, mesmo que isso signifique colocar em cheque o seu mais precioso critério fundamentador, isto é, a ideia de verdade.

Desde os seus primeiros escritos, Nietzsche já encarava como problemático o estatuto da verdade e a devoção com que ela foi tratada pelos filósofos. Ao propor uma descrição da história do surgimento do conhecimento, relacionando-o ao surgimento dos homens, de modo a destacar a função desempenhada pelas noções de verdade e de mentira na sua sobrevivência, Nietzsche estava colocando também em questão a nossa consideração pelo valor da verdade e da mentira. O que o escrito póstumo de 1873 (*Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*) revela é a tentativa de desnaturalizar o sentido dos conceitos de verdade e mentira para além do âmbito moral, isto é, a tentativa de entendê-los sem a carga semântica acumulada sobre eles pela tradição.

É certo que essa tentativa não pretendia surpreender os conceitos desprovidos de valor, como que em um estado de natureza puro – pelo contrário, o ensaio de Nietzsche revelou de modo premente que, as noções de verdade e de mentira são desde os primórdios da humanidade uma convenção pautada não em uma percepção da existência de uma “verdade em si” (imutável, incorruptível, infalível e inquestionável), mas, fundada em noções práticas de convivências, isto é, reduzidas a necessidades básicas de comunicação entre indivíduos.

No referido texto, Nietzsche contestava a ideia de que tivesse aparecido “entre os homens um honesto e puro impulso à verdade” (VM, 1),²⁸ visto que em muitas ocasiões “o homem não quer somente a verdade”, ele “deseja as consequências da verdade que são agradáveis (úteis) e conservam a vida”. Sendo que “diante do conhecimento puro e sem consequências ele é indiferente, diante das verdades talvez perniciosas e destrutivas ele tem disposição até mesmo hostil” (VM, 1) para com o que é considerado verdadeiro. Segundo o filósofo, isso só prova uma coisa: os homens procuram a verdade não pelo seu valor em si, mas pelas consequências benéficas do verdadeiro. E quanto à mentira, os homens não

²⁸ No que se refere a questão da verdade, podem-se distinguir três representações basilares na história da filosofia: (1) verdade como concordância e adequação entre pensamento e os objetos; (2) verdade como automanifestação, ou seja, como o mostrar-se da natureza pura e essencial das coisas; e (3) verdade como atividade de tal procedimento. E em todos os três procedimentos, existem o pressuposto de que, não há muitas, mas “Uma Única Verdade”. Segundo Günter Abel, a crítica dessas concepções e, portanto, do âmago da metafísica ocidental, radicaliza-se, sobretudo, com Nietzsche. Não se tratando simplesmente do ato de substituir as representações anteriores de verdade por uma outra. Ao contrário, é a arquitetura do questionamento, ou seja, do sentido da verdade, que é reinterpretada. Não somente o conteúdo, mas o esquema fundamental se modifica. Em Nietzsche, isso ocorre não só por meio de uma crítica externa, mas de uma crítica “interna”. Cf. ABEL, 2005, p. 179-197.

procuram tanto evitar serem enganados, mas serem prejudicados pelo engano - o que eles odeiam, nesse nível, no fundo não é a ilusão, mas as consequências nocivas, hostis, de certas espécies de ilusões.

Contesta-se a partir dessas premissas toda a pretensão de se vincular a origem da verdade a desígnios divinos, pois, entende-se que não seriam mais os deuses aqueles que garantiriam a existência da verdade, mas o contrato entre os homens. Ora, do mesmo modo que não poderia mais vincular a origem da verdade à divindade – que supostamente lhe conferiria o *status* de fundamento incontestável. Por consequência, também os valores morais, perderiam a condição de imutabilidade. Portanto, questionar os valores a partir de sua mutabilidade e historicidade se tornará para Nietzsche a condição *sine qua non* para a reinterpretção dos valores morais – e em especial do valor do egoísmo.

Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche também problematiza a verdade e as suas pretensões dogmáticas de valor absoluto, em um sentido mais aprofundado do que no escrito inédito de *Sobre verdade e mentira no sentido extramoral*. Trata-se de um embate contra o pensamento metafísico e sua arraigada influência nos mais variados âmbitos da cultura, entre os quais estão a moral, a religião e a arte.

Contra as verdades absolutas, o filósofo conjura o espírito científico, já que em geral ele “nos faz um tanto mais céticos, e arrefece a torrente inflamada da fé em verdades finais e definitivas” (HH, 244). Além disso, o procedimento científico, tal como abordaremos na seção seguinte, é utilizado por Nietzsche como um procedimento que possibilita a luta contra a dogmatização da verdade. Pois esse procedimento tornaria viável uma multiplicidade de novas perspectivas sobre fatos e representações nunca antes problematizados. O filósofo acentua que este procedimento científico permitirá dizer que a crença na verdade faz parte dos “erros de interpretação” (HH, 224) da realidade que formam os pilares da tradição racionalista do ocidental.

Seria atributo do pensamento metafísico a crença na existência de verdades eternas e definitivas, por essa razão que, segundo Nietzsche, os filósofos em todos os tempos buscaram para a verdade um fundamento incontestável, mas em muitos casos essas bases supostamente sólidas repousavam em simples convicções. É essa ideia que se vê problematizada pelo filósofo na seguinte sentença: “convicções são inimigas da verdade mais perigosos que as mentiras” (HH, 483).

Para Nietzsche uma “convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que

todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos” (HH, 630). Ora, tais asserções demonstram de imediato que o homem das convicções não poderia ser o do pensamento científico. “Nos tempos hodiernos”, diz o filósofo, “já não admitimos tão facilmente que alguém possua a verdade: os rigorosos métodos de investigação propagam desconfiança e cautela bastantes, de modo que todo aquele que defende opiniões com palavras e atos violentos é visto como um inimigo de nossa presente cultura” (HH, 633) ou, no mínimo, como um atrasado. Dessa maneira, a paixão de possuir a verdade vale hoje bem pouco em relação àquele outro, mais suave e nada altissonante, da busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar.

A própria busca metódica pela verdade é, para Nietzsche, o resultado das épocas em que as convicções se achavam em conflito. Pois se “o indivíduo não tivesse se preocupado com *sua* ‘verdade’, isto é, com a razão que lhe cabia, não haveria nenhum método de investigação” (HH, 634). Da eterna luta entre reivindicações de diferentes indivíduos pela verdade absoluta, avançou-se pouco a pouco até achar princípios irrefutáveis, segundo os quais o direito dessas reivindicações podia ser examinado e a disputa abrandada. Todavia, inicialmente se decidia conforme as autoridades, depois os indivíduos criticavam mutuamente os meios e caminhos pelos quais a suposta verdade fora encontrada, por essas primícias, que “*a luta pessoal dos pensadores*, enfim, aguçou de tal maneira os métodos, que verdades puderam realmente ser descobertas e os erros de métodos passados ficaram expostos diante de todos” (HH, 634).

No cenário de reflexão poder-se-ia dizer, ao modo de Nietzsche, que quem não passou por diversas convicções, mas ficou preso à fé em cuja rede se emaranhou primeiro, é em todas as circunstâncias, justamente por causa dessa imutabilidade, “um representante de culturas *atrasadas*” (HH, 632). Em conformidade com esta ausência de educação (que sempre pressupõe educabilidade), ele é duro, irrazoável, incorrigível, sem brandura, um eterno desconfiado, um inescrupuloso, que emprega todos os meios para impor sua opinião, por ser incapaz de compreender que têm de existir outras opiniões.²⁹

Mudar de opinião, de convicções ou de ideais é o destino daquele que assume a vida como perspectiva, como transitoriedade a quem não se aplica nenhuma lei ou obrigação no sentido de comprometimento com aquilo que se afirmou no passado, de quem se interessa pelas coisas humanas, demasiado humanas, que estão submetidas à história e ao vir-a-ser. É nesse sentido que Nietzsche afirma que “*temos* de nos tornar traidores, praticar a infidelidade,

²⁹ Cf. HH, 632.

sempre abandonar nossos ideais. Não passamos de um período a outro da vida sem causar essas dores da traição e sem sofrê-las também” (HH, 629). Ora, uma mudança de convicção é sempre dolorosa, além do mais, por que admiramos aquele que permanece fiel às suas convicções e desprezamos aquele que as muda? Como resposta Nietzsche dirá que admiramos os fiéis de convicções, “porque todos pressupõem que apenas motivos de baixo interesse ou de medo pessoal provocaram tal mudança. Ou seja: no fundo acreditamos que ninguém muda de opinião enquanto ela lhe traz vantagem ou, pelo menos, enquanto não lhe causa prejuízo” (HH, 329). Se assim o for, eis aí um péssimo atestado da significação intelectual das convicções. Destarte, se bem avaliarmos as dores que se sente pela mudança de convicção poderemos ver que são desnecessárias ou elas fazem parte de uma avaliação errada.

No contexto de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche usa como estratégia argumentativa e retórica não fazer oposição entre os valores de verdade e mentira. Ao contrário, ele opõe a verdade à noção de erro, supostamente para evitar a oposição de valores, já que a crença na oposição de valores é a crença dos filósofos metafísicos.³⁰ Nesse sentido, para entendermos adequadamente a questão da verdade na referida obra, devemos levar em consideração a seguinte pergunta: “o conhecimento só pode admitir como motivos o prazer e o desprazer, o proveitoso e o nocivo: mas como se arrumarão esses motivos com o senso da verdade?” (HH, 34). Essa passagem é duplamente problemática, primeiro porque admite um *motivo* pelo qual o conhecimento é impulsionado, e depois porque pressupõe um *senso de verdade*. Se o conhecimento é guiado pela motivação básica de prazer ou desprazer, isto é, pelo proveitoso ou nocivo, isso significa que ele não se liga estritamente com a verdade, mas também com o erro. Desse modo deveríamos admitir que boa parte daquilo que cultuamos como verdade não passa de inverdade, erro, fantasia e ilusões. Ora, para Nietzsche “toda a vida humana está profundamente embebida na inverdade; o indivíduo não pode retirá-la de tal poço sem irritar-se com seu passado por profundas razões” (HH, 34). Se a vida humana sempre esteve imersa na inverdade, resta saber qual o papel das ilusões e dos erros para a constituição da própria vida.

Segundo Nietzsche, uma das características mais fundamentais da vida é a sua constante necessidade de ilusão, seu caráter ilógico, injusto, enganador, no entanto, “o *erro* tornou o homem profundo, delicado e inventivo a ponto de fazer brotar as religiões e as artes. O puro conhecimento seria incapaz disso” (HH, 29). De modo assertivo, ao dizer que as religiões e as artes brotam dos erros humanos, o filósofo faz um arremate em sua crítica ao

³⁰ Cf. HH, 1 e BM, 2.

pensamento metafísico que pretende uma origem miraculosa para o mundo, o homem, a verdade, os valores, as religiões e as artes.

Na perspectiva nietzscheana as criações humanas não necessitariam de justificação divina e nela não teriam sua origem. Seriam elas invenções humanas, cuja finalidade é atender as *necessidades humanas*, no mais das vezes necessidades de redenção. No caso da verdade, a hipótese de origem miraculosa funcionaria como o fundamento irrefutável, do qual seria possível a dedução dos valores de verdadeiros ou mentirosos. Nessa lógica os valores verdadeiros seriam equivalentes aos valores bons e os mentirosos iguais aos ruins, isso tudo em um contexto de utilidade comum e que em última instância atende aos princípios agradáveis e desagradáveis. No entanto, a partir do momento em que essa regra não agrada mais à maioria, então ocorre a mudança de critério de verdade.

É importante destacar que no discurso nietzscheano de crítica à noção de verdade como critério de hierarquização de valores, o ponto chave está na ideia de interpretação, isto é, para Nietzsche não existiria a verdade (no singular), mas verdades (no plural), sendo que em todos os níveis elas seriam sempre interpretativas. O grau de radicalidade desse argumento é tal que, o filósofo passa a entender a própria verdade como interpretação.³¹ E uma interpretação é sempre perspectiva, do mesmo modo que a hierarquia de valores elaborada por uma tradição obedeceria, em todas as circunstâncias, aos interesses interpretativos de determinados grupos. Vale dizer ainda que Nietzsche não remete à capacidade interpretativa apenas aos grupos e organizações humanas, mas atribui também ao organismo e a organização corporal de cada indivíduo.

O corpo como uma unidade complexa conjuga, por sua vez, infinitos processos de interpretação, e o homem como um complexo de interpretações não pode se arrogar possuidor de uma verdade única. A partir da provocação de Nietzsche, o discurso filosófico deve levar em conta o caráter múltiplo, diverso e fluído de tudo que existe, portanto, a verdade se evidencia sob as seguintes condições: ela é tudo aquilo que se apresenta como provisório, perspectivo e interpretativo.

A corrosiva crítica desse pensamento leva à ruína os ideais intelectuais, morais, religiosos, metafísicos e sua pretensão certeza absoluta. Ora, resta saber se essa configuração

³¹ Seguindo o pensamento de Nietzsche, é possível compreender a verdade não mais como aquilo que preexiste independentemente da sua interpretação. Ao contrário, como indica Abel, “a verdade poderia ser vista como o nome para a *produção* nos processos interpretativos. Com esses processos não se chega, definitiva e universalmente, a um fim obrigatório” (ABEL, 2005, p. 179-197). Nesses processos, surge a verdade, que “serve também à classificação de proposições enquanto ‘verdadeiro’ ou ‘falso’. Nesse sentido, pode-se conceber a ‘verdade *como* interpretação’. Nos processos de interpretação não se trata, portanto, primariamente, de descobrir, de desvelar uma verdade preexistente e pronta” (ABEL, 2005, p. 179-197). Pois não é mais a interpretação que depende da verdade, mas é antes a verdade que depende da interpretação.

da verdade não comprometeria a filosofia de Nietzsche, ou se não torna empobrecida toda a filosofia até então existente, na medida em que ela sempre se ocupou da verdade. Diante dessa provocação, Nietzsche irá dizer que “o novo em nossa posição atual perante a filosofia é uma convicção que nenhuma época jamais teve: a de que *nós não temos a verdade*. Todos os homens do passado ‘tinham a verdade’: até mesmo os céticos” (KSA 9, 3[19], p. 52).

O desafio que o filósofo indica a partir dessa assertiva, é a possibilidade de pensar a verdade desprovida de fundamento, de limites, de meios que possam afiançar a existência da verdade definitivamente. Ou seja, trata-se da desvinculação entre verdade e metafísica, na qual a primeira passa a ser entendida no âmbito da vida. É nesse sentido, portanto, que o mundo se torna, no sentido nietzscheano, “um novo infinito”. No sentido de que “não podemos rejeitar a possibilidade de que ele *encerre infinitas interpretações*” (GC, 374). Dessa maneira abre-se também a possibilidade de pensar um novo campo de significação para o egoísmo, uma vez que as estruturas de fundamentação metafísica da verdade deixam de incidir sobre o modo como se estabelecem os valores. Assim sendo, cabe ao filósofo interpretar e reinterpretar o estatuto do egoísmo tanto no âmbito da moralidade quanto no da cultura, como indicado anteriormente, na medida em que apresenta novos horizontes para se pensar o aspecto afirmativo da vida.

Diante desses pressupostos é preciso reconhecer, em primeiro lugar, que o significado da moralização da noção de verdade alcança sua extensão mais ampla no contexto das decisões a respeito do bem e do mal: a mesma lógica da crença na verdade do ponto de vista epistemológico se reflete na afirmação do bem e, conseqüentemente do altruísmo como valor absoluto e inquestionável.

Poderíamos dizer que valores altruístas e valores egoístas são postulados de acordo com os interesses gregários, isso porque comportar-se de modo altruísta é considerado bom para o desenvolvimento da comunidade, e agir de modo egoísta é prejudicial à comunidade e em alguns casos para os próprios indivíduos, já que a comunidade os pune quando assim se comportam. O que deve ser destacado é que o “egoísmo” e o “altruísmo”, assim como os valores “bom” e “mau”, não existem em si mesmos no mundo, eles existem em relação aos homens e “mesmo aí talvez não se justifiquem, do modo como são habitualmente empregados” (HH, 28).

Para Nietzsche, é essa a perspectiva que pretende denunciar o poder dos idealismos que marcam profundamente a cultura e que alcança, no âmbito da moral, a afirmação de ideais gregários como pretensamente os únicos passíveis de serem considerados *morais*. O altruísmo seria, nesse caso, não só a negação das condições humanas (que são históricas, portanto, e não

metafísicas) que estão na procedência dos sentimentos morais. Não é à toa, portanto, que o projeto de reinterpretação do valor do egoísmo tem sua versão mais acentuada em *Humano, demasiado humano*, justamente o livro que se volta contra a idealização dos sentimentos morais através de uma “filosofia histórica” (HH, 1). Vejamos como esse projeto se desenvolve.

2.2.2 A exigência de cientificidade

Humano, Demasiado Humano, é reconhecidamente uma obra inaugural no que se refere ao modo como se entende a prática filosófica. Talvez, justamente por isso, essa obra é considerada pelo próprio Nietzsche como “o monumento de uma crise” (EH, HH, 1), porque ele se anuncia como “um livro para espíritos *livres*: cada frase, ali, expressa uma vitória – com ele me libertei do que *não pertencia* à minha natureza. A ela não pertence o idealismo: o título diz ‘onde *vocês* vêem coisas ideais, *eu* vejo – coisas humanas, ah, somente coisas demasiado humanas!’”(EH, HH, 1). Na sua primeira edição, *Humano, Demasiado Humano* traz uma dedicatória a Voltaire, nos cem anos de sua morte, que marcadamente, seria para Nietzsche um dos grandes libertadores do espírito humano (um dos precursores do movimento filosófico iluminista), daí se infere, por exemplo, a ideia de que *Humano, Demasiado Humano*, seria *Um livro para espíritos livres*³², ou para espíritos tornados libertos.

Inaugura-se com *Humano, Demasiado Humano* o que o filósofo alemão entende como “um brusco fim a todo ‘embuste superior’, ‘idealismo’, ‘sentimento de belo’ e outras feminilidades de que fora contagiado” (EH, HH, 1). Nesse período o filósofo assume novas posições, elencando contra as “idealidades”, instrumentos ligados à Filosofia da Natureza, isto é, “fisiologia, medicina, ciências da natureza” (EH, HH, 3), na mesma medida em que flerta com a ciência e os moralistas franceses.³³ Suscitando em princípio, a restauração da tensão entre ciência e a necessidade metafísica, de modo que, vale dizer, que as análises de Nietzsche

³² Segundo Oliveira, depois do rompimento com Wagner, Nietzsche “encontra em Voltaire não só uma inspiração estilística, mas sobretudo uma irônica companhia filosófica, a qual não evoca apenas as influências estéticas que remontam ao Nascimento da Tragédia, mas também a sua crítica aos prejuízos morais impetrados pela tradição e uma forma de reinterpretar o próprio ‘método’ filosófico”. No que se refere à dedicatória, “um livro para espíritos livres”, tratar-se-ia, portanto, “de uma figura que remete não só ao fecundo tema da liberdade, mas à ideia de libertação, de desprendimento e rompimento com certa tradição moral representada, no caso de Nietzsche, pelo romantismo de Wagner e pela metafísica de Schopenhauer” (OLIVEIRA, 2012, p. 57-67).

³³ Vale ressaltar também a influência de suas novas amizades e os novos percursos culturais. Por exemplo, a amizade com o historiador e teólogo Franz Overbeck, e o conhecimento pessoal de Jacob Burckhardt, a quem Nietzsche faz constantes referências na segunda Extemporânea. No plano das leituras científicas, destacam-se principalmente escritos sobre filosofia da natureza (Boscovich), histórias da química, física e paleontologia (L. Rüttimeyer) (Cf. VATTIMO, 1990. p. 35).

são transpassadas e constantemente amparadas pelo espírito de “cientificidade” do século XIX. Portanto, a noção de ciência de que Nietzsche faz uso, não é articulada exatamente como entende o universo científico positivista, – mas guarda semelhanças e reservas com ele. Ou seja, com a ideia de que ciência seria aquela atividade humana baseada em conceitos e princípios, desenvolvidos racionalmente na utilização de um método mais ou menos definido, por meio do qual se produz, testa-se e comprovam-se conhecimentos objetivos e de validade universal.

A relação de Nietzsche com a ciência não deixa de ser marcada por ambiguidades. Paschoal, por exemplo, (2005, p. 35) afirma que a influência do positivismo no pensamento de Nietzsche, “não é do positivismo em seu todo, pois em momento algum Nietzsche manifesta acreditar nos princípios chave do positivismo, como na possibilidade da ‘apreensão do fato’ ou em um ‘sujeito neutro do conhecimento’”.³⁴ A própria noção de neutralidade, impessoalidade, desinteresse e a busca de uma verdade a todo custo, no âmbito da ciência, é diagnosticado pelo filósofo, como problemático, conforme vimos acima.³⁵ Para o filósofo alemão, todo conhecimento resulta da projeção dos impulsos e anseios, por isso mesmo, é condicionado e determinado por perspectivas diversas, seja individuais ou socioculturais.³⁶ Resta ainda a dúvida sobre quais os limites da relação de Nietzsche com a ciência de seu tempo.

O filósofo não espera da ciência uma imagem verdadeira do mundo, como indica o aforismo 16 de *Humano, Demasiado Humano*: “desse mundo da representação, somente em pequena medida a ciência rigorosa pode nos libertar – algo que também não seria desejável –, desde que é incapaz de romper de modo essencial o domínio de hábitos ancestrais de sentimento” (HH, 16). Nessa perspectiva, a ciência atuaria sobre as representações, as superfícies do mundo e dos problemas, não podendo nos conduzir para além da aparência, não

³⁴ Cf. também o fragmento de 1886/87 em contrapõe positivismo ao interpretacionismo: “Contra o positivismo, que permanece junto ao fenômeno afirmando ‘só há fatos’, eu dirá: não, justamente fatos não há, há apenas interpretações. Não podemos fixar nenhum fato ‘em si’: talvez seja mesmo um disparate querer algo assim [...]” (KSA 12, 7[60], p.--).

³⁵ Para citar um exemplo do carácter problemático da ciência, leia-se o GC § 344, texto de 1886 posterior ao segundo período, que compõe o V capítulo de *A Gaia Ciência*: “a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, os ateus, e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar ascendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela como divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira?”.

³⁶ Cf. GIACÓIA, 2000. p. 24.

sendo capaz de atingir o núcleo puro da coisa em si, ou do mundo *noumênico* – supondo que ele existisse.³⁷

Como sugere Vattimo (1990), a cientificidade surge, assim, não no sentido de oposição ao pensamento artístico-metafísico, e sim, no sentido estrito de ultrapassamento ou ainda de modo que, ciência e arte, se comportem como complementares na definição “mais adulta do homem perante o mundo” (p. 41), o que não se situaria longe da compreensão da ciência como método e procedimento diante do problema da metafísica.

Destarte, o que Nietzsche denomina ciência, sobretudo a partir do segundo período, abarca ainda as noções de sentido histórico e fisiopsicologia: isso porque os sentimentos morais (o novo objeto de estudo) procederiam de eventos humanos, os quais devem ser analisados pelo procedimento histórico-fisiopsicológico. Daí surge o sentido “positivo” do conhecimento que traz a valorização do experimento, enquanto estratégia de combate aos “idealismos” presentes na filosofia metafísica, cujos resultados foram o distanciamento da vida e das “coisas mais próximas”.³⁸ E nesse sentido, o próprio empreendimento nietzscheano pode ser considerado um experimento cujo horizonte é interpretativo, ensaístico e inacabado, não objetivando, portanto, a posse definitiva da verdade.

Por parte de Nietzsche, é atribuída à ciência a função de afastar, por meio do constante e laborioso processo de crítica, aquelas concepções típicas da filosofia metafísica, tais como: “coisa em si”, “essência”, “verdade” e “bem”. Em suma, esse processo de crítica busca colocar em xeque a própria necessidade de metafísica, iniciando desse modo, o processo de desconstrução. Essa tarefa de dissolução dos elementos metafísicos da tradição se compre parcialmente na afirmação da sua origem nas ilusões humana. Ou seja, a intenção de Nietzsche ao mostrar que os ideais metafísicos tiveram origem nas necessidades humanas, tem objetivo inscrevê-los na história das invenções humanas.

Ao fim desse procedimento, denominado “científico”, Nietzsche acredita que se possa afinal, celebrar ainda “seu maior trinfo numa *história da gênese do pensamento*” (HH, 16). Ou seja, o que está em questão é a possibilidade desse empreendimento resultar na seguinte afirmação: “o que chamamos de mundo é o resultado de muitos erros e fantasias que surgiram gradualmente na evolução total dos seres orgânicos e cresceram entremeados, e que agora herdamos como o tesouro acumulado do passado – como tesouro: pois o *valor* de nossa humanidade nele reside” (HH, 16). O filósofo espera que com base numa ciência rigorosa

³⁷ Segundo Vattimo, assim pensa Nietzsche contra Schopenhauer e contra Kant. Concomitantemente, se dá a ideia de que o intelecto humano está calcado sobre uma multidão de erros. E “é sobre estes erros que se funda nossa representação do mundo, e é sobre eles que a ciência trabalha” (VATTIMO, 1990, p. 38).

³⁸ Cf. OLIVEIRA, 2009, p. 149-166.

pode-se de “maneira bastante lenta e gradual, iluminar a história da gênese desse mundo como representação – e, ao menos por instantes, no levar acima de todo o evento”. Pois só assim “talvez reconhecamos então que a coisa em si é digna de uma gargalhada homérica: que ela parecia ser tanto, até mesmo tudo, e na realidade está vazia, vazia de significado” (HH, 16).³⁹

Ao contrário dos primeiros escritos, nos quais Nietzsche pressupunha um Uno originário, uma essência, que se escondia por de trás do mundo fenomênico, ao qual se podia ter acesso por meio da arte e música trágica, em *Humano, demasiado Humano*, a coisa em si, a essência das coisas, o mundo fenomênico e o mundo metafísico, são interpretados como um conjunto de erros. Ou seja, um conjunto de ilusões e paixões que o homem criou para enganar-se a si mesmo e, desse modo, proporcionar à vida uma felicidade estável, duradoura e “profunda”. A mudança de posicionamento aparece justificada em *Humano, demasiado humano*: “seja como for, com a religião, a arte e moral não tocamos a ‘essência do mundo em si’; estamos no domínio da representação, nenhuma ‘intuição’ pode nos levar adiante” (HH, 10). Com isso Nietzsche não está categoricamente negando a possibilidade de existência de um mundo metafísico, pois, como ele afirma em outra ocasião, “difícilmente poderíamos contestar sua possibilidade absoluta” (HH, 9). O muito que se poderia fazer no que se refere a esta questão, seria alertar para o fato de que, quando conjecturamos ou pensamos sobre a metafísica, nosso pensamento estará, necessariamente, sempre no limite interpretação, portanto, estará mais propenso a ser uma ilusão humana, demasiada humana, do que uma verdade incontestável, pois do “mundo metafísico nada se poderia afirmar além do seu ser-outro e para nós inacessível” (HH, 9). Mesmo que, hipoteticamente, fosse possível o conhecimento do mundo metafísico, de acordo com o que afirma Nietzsche, ele seria uma coisa com propriedades negativas, seria o mais insignificante dos conhecimentos, cuja função vital não é positiva.

Perseguindo esses problemas de procedência metafísica, Nietzsche imagina que através da “descrição da gênese” da religião, arte e moral, de modo que essas, “se encontre inteiramente explicadas, sem que se recorra à hipóteses 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’” (HH, 10). Essa descrição da gênese estará a cargo da “fisiologia e a

³⁹ Nesse sentido é interessante notar a interpretação de Paschoal, de que poder-se-ia dizer que “Nietzsche lança mão principalmente da forma metódica como o positivismo se utiliza da história, e da ideia de que conhecer esse mundo significa conhecer sua gênese” (PASCHOAL, 2005, p. 36). Ou ainda num horizonte reflexivo sobre a maneira como Nietzsche se utiliza a ciência, Vattimo afirma que: “ela funciona antes como um modelo e um ideal metódico; como atividade capaz de induzir uma determinada atitude psicológica, que é apreciada independentemente dos resultados estritamente cognitivos” (VATTIMO, 1990, p. 38. *Texto levemente alterado do português de Portugal*).

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). Daí se segue que, os pressupostos ou os instrumentos, para a tarefa a que Nietzsche se propõe, se delineiam no horizonte do resgate do *sentido histórico* articulado com a *fisiopsicologia*.

Tais instrumentos configuram, portanto, o cenário de sua crítica aos idealismos metafísicos e sua incidência na criação e manutenção dos valores morais no ocidente. Desse modo, não podemos entender a articulação do argumento “cientificista” de Nietzsche como tendo apenas uma frente de atuação, isto é, apenas os ideais metafísicos. Pois combater os ideais metafísicos a partir de uma perspectiva experimental significa, antes de tudo, desconstruir um ideal de ser humano e humanidade. Por consequência, significa também pensar as capacidades humanas de conhecer o mundo e emitir juízos sobre ele, e também sobre si mesmo. Significa, enfim, reinterpretar a hierarquia de valores e sua pretensão de validade hegemônica; significa questionar a valorização de ideais de comportamento tais como o altruísmo, a compaixão e o desinteresse, e ao mesmo tempo problematizar o desprezo pelo egoísmo e pelas paixões humanas.

2.2.3 O sentido histórico e a fisiopsicologia

Desde o primeiro aforismo de *Humano, Demasiado Humano*, Nietzsche faz a exigência de uma nova filosofia, que ele denomina de “filosofia histórica” (HH, 1) – o mais novo dos métodos filosóficos, que não se distinguiria de uma ciência natural, pois esse novo método filosófico deve ser pensado como “uma química das representações e sentimentos morais, religiosos e estéticos” (HH, 1).⁴⁰

Essa exigência se articularia contrariamente aos procedimentos da tradição filosófica, na medida em que aos filósofos, segundo Nietzsche, faltou precisamente destreza, acuidade e sensibilidade histórica, isto é, “houve incapacidade para pensar o homem e toda a realidade de acordo com a perspectiva do vir-a-ser em vez do ser, para questionar sua multiplicidade de preferência ao que é sempre semelhante”, com bem lembra Céline Denat (2009, p. 136). Ou

⁴⁰ Como se sabe, Nietzsche não realiza uma evidente distinção em história humana e história natural. Seu projeto implica pensar o homem como um animal, uma planta, ou ainda, como um ser vivo entre tantos outros. De modo que a história humana é uma história natural, que abrange o desenvolvimento do homem como parte intrínseca à natureza. Portanto, analisar os fenômenos humanos do ponto de vista histórico natural, sejam eles quais forem, consiste em abandonar a ideia de que as ações humanas são impulsionadas por um núcleo racional puro, ou uma vontade livre. Pois, da perspectiva natural todas as coisas pertencem ao mundo orgânico, por isso Nietzsche convoca também para compor os seus instrumentos filosóficos, a “fisiologia e história da evolução dos organismos e dos conceitos” (HH, 10), que por sua vez não se separa de uma psicologia (Cf. DENAT, 2009, p. 156).

seja, a exigência de uma “filosofia histórica” em Nietzsche, compõe “um novo método” (HH, 1), suscetível de ser contraposto ao pensamento metafísico, que se limitaria a procurar em toda parte, essências e origens miraculosas e absolutas.

Pensar historicamente, ou de maneira histórica, ao modo de Nietzsche, seria um modo de encarar a crença nas oposições de valores, encetando desse modo “à inversão das valorações habituais e dos hábitos valorizados” (HH, pr. 1). Ao se referir a uma filosofia histórica, vale lembrar que ela não pode ser concebida como a busca das origens puras e verdadeiras perdidas no desenrolar do tempo. Seria a “filosofia histórica” o esforço ininterrupto de decompor os fenômenos e as concepções que se ocultam sob as máscaras e os disfarces da metafísica, da estética, da religião e, em suma da própria moral.⁴¹ O que se revela nos primórdios, os primeiros sintomas da genealogia nietzscheana.⁴²

Quando Nietzsche se refere à “ciência da história” como método para esclarecer a gênese desse mundo e dos valores a ele congênitos, trata-se, como já afirmamos, dos primeiros passos na direção de uma forma própria de entender a história e fazer genealogia. Assim, quando o filósofo pretende tratar de hierarquias de valores ou problemas morais, ele recorre ao conhecimento histórico tendo como pressupostos ideias básicas como, por exemplo, a de que não existiria uma contemplação não-egoísta ou desinteressada da história, ou de que “não existe uma essência originária ao qual se pudesse recorrer, a fim de estabelecer ancoragem firme” (PASCHOAL, 2005, p. 36). Desse modo, se estabelece um paralelo entre noções indissociáveis no pensamento nietzscheano como: conhecimento, interpretação, reinterpretação e criação.

A falta de “sentido histórico” é apontada por Nietzsche em *Humano, Demasiado Humano* § 2 como o defeito hereditário de todos os filósofos. Segundo ele, todos os filósofos têm em comum “o defeito de partir do homem atual e acreditar que, analisando-o, alcançam seu objetivo. Involuntariamente o imaginam como uma *aeterna veritas* [verdade eterna], como uma constante em todo o redemoinho, uma medida segura das coisas” (HH, 2). Com o auxílio de uma filosofia histórica, se poderia perceber e assimilar a maior diversidade possível de tipos, de culturas, diversidades que muitos filósofos ignoram ao delinear suas hipóteses

⁴¹ Cf. ALMEIDA, 2005, p. 78-79. Para Almeida, o *Humano, Demasiado Humano* de Nietzsche, se trata justamente da tarefa de “cortar e dissecar um fenômeno, um fato, uma idéia, interpretar as suas metamorfoses, o seu surgimento e seu desaparecimento é, ao mesmo tempo, perguntar-se pelas forças que os produziram, pela vontade que os comandou ou por aquela que lhes obedeceu” (p.79).

⁴² Giacóia (2000) entende esse processo que se principia em *Humano, demasiado humano* como a caracterização de um modelo científico, denominado *explicação genealógica*. Assim, “de acordo esse método, a explicação de um fenômeno qualquer depende sempre da reconstituição dos movimentos constitutivos de seu vir-a-ser, de tal maneira que o sentido atual desse fenômeno não pode ser obtido sem o conhecimento da série histórica de suas transformações e deslocamentos” (p.46).

sobre o homem. No entanto, o que deve ser evidenciado é que “tudo o que o[s] filósofo[s] declara[m] sobre o homem, no fundo, não passa de um testemunho sobre o homem de um espaço de tempo *bem limitado*” (HH, 2).

Falta de sentido histórico seria o “defeito hereditário de todos os filósofos”, pois inadvertidamente, muitos chegam a tomar a configuração mais recente do homem, tal como surgiu sob a pressão de certas religiões e mesmo de certos eventos políticos, como forma fixa de que se deve partir. O que os filósofos, não querem aprender, de acordo com Nietzsche, conseqüentemente é “que o homem veio a ser, e que mesmo a faculdade de cognição veio a ser; enquanto alguns deles querem inclusive que mundo inteiro seja tecido e derivado dessa faculdade de cognição” (HH, 2).

Com base na ciência histórica, chega-se ao conhecimento “que tudo o que é *essencial* na evolução humana se realizou em tempos primitivos, antes desses quatro mil anos que conhecemos aproximadamente; nestes o homem já não deve ter se alterado muito” (HH, 2). A tese que serve de base para a justificativa nietzscheana do uso da ciência histórica, é de que com ela se chega à ideia de não existem fatos inalteráveis na história do homem, que possam então fornecer uma chave para a compreensão do mundo em geral. Logo, somente com o auxílio necessário do filosofar histórico se chega à ideia de que o homem não é um “ser *eterno*, para o qual se dirigem naturalmente todas as coisas do mundo, desde seu início. Mas tudo veio a ser; *não existem fatos eternos*: assim como não existem verdades absolutas. – Portanto, o *filosofar histórico* é doravante necessário, e com ele a virtude da modéstia” (HH, 2). Certamente essa última passagem se tornou clássica no que se refere ao pensamento de Nietzsche, pois ela sintetiza e indica o horizonte sob o qual se desenvolve sua filosofia, isto é, a partir do desafio de pensar os problemas levando em conta suas condições de possibilidade. O que significa compreendê-los em hipótese alguma desvinculados da sua própria história.

Quando se indica a importância do *filosofar histórico*, como um valioso pressuposto do empreendimento filosófico nietzscheano, deve-se ter em alta conta que esse procedimento é um dos meios pelo qual Nietzsche passar a articular a noção de devir. Nela se desfaz toda a pretensão de fixidez, solidez. No eterno vir-a-ser, não existiria a ideia de arquétipos eternos, em que todas as coisas já estariam prontas e acabadas. Pelo contrário, a perspectiva nietzscheana é de que todas as coisas se deram no tempo da sua historicidade, e que ainda muitas coisas estariam por se fazer em um tempo infinitamente cíclico.

Não obstante, a própria questão da história no pensamento se torna ambígua em Nietzsche, sendo que ela não ocupa somente o lugar de objeto específico de reflexão, como é caso da segunda *Consideração Extemporânea*. O termo “história” é por Nietzsche redefinido,

reinterpretado, reavaliado e “ressignificado” como aquilo que define o novo “método” de sua filosofia.⁴³ O que implica compreender a história de maneira não apenas teórica, mas consiste em reconsiderar a história na medida em que ela se relaciona com a transformação do homem, da cultura e, sobretudo, de valores como o egoísmo, com intuito de fazer surgir dela melhores condições de gerar o futuro.

Por isso, o elogio de Nietzsche à história no início de *Humano, Demasiado, Humano* se realiza com a intenção de posicioná-la na perspectiva de um procedimento metodológico, culminando em um “filosofar histórico” característico. Tal procedimento se articula contra as sutilezas do pensamento metafísico e suas derivações – seja na filosofia, arte, ciência, religião, política ou na moral. A filosofia histórica, nesse sentido, buscaria aquelas diferenças mais sutis, as transformações e mudanças mais complexas que aquelas concebidas, geralmente pelo pensamento metafísico, desvendando suas gêneses, que no limite, trata-se também, de processo de forjadura de gêneses.

Ao lado da análise histórica há, ainda, a análise psicológica. Instrumentos com os quais Nietzsche percorre as manifestações dos fenômenos morais, culturais e filosóficos. Cujas importâncias, certamente é ampla no conjunto de sua filosofia. Os traços que se seguem são aqueles que dizem respeito à psicologia enquanto procedimento metodológico, enquanto ciência da qual não se prescindir o engajamento crítico filosófico adjacente àquele que surge com *Humano, Demasiado, Humano*.

Se de um lado podemos distinguir a influência do positivismo quando a exigência de aprovação científica, por outro, não é difícil notar, pelas referências de Nietzsche, a influência dos moralistas franceses, sobretudo, quanto as penetrantes percepções psicológicas.⁴⁴ A psicologia se torna o procedimento característico da filosofia de Nietzsche, que

⁴³ Segundo Céline Denat, a reavaliação nietzscheana sobre a história se compreende, inicialmente, com base no questionamento da sobrevalorização da ciência: a história adquire valor de modelo ou exemplo para o pensamento filosófico, precisamente porque, no entender da própria tradição filosófica, “ela *não* é uma ciência por *não* procurar, por toda a parte, o universal, sacrificando por isso mesmo a diversidade e o singular; o que, para inúmeros pensadores anteriores, havia adquirido o sentido de uma insuficiência e de uma fraqueza, torna-se, pelo contrário, para Nietzsche, o sintoma de saúde e poder superior”, pois o pensamento histórico conduz sempre à singularidade e ao vir-a-ser. (Cf. DENAT, 2009, p. 151). Portanto, **história como método** assim como tomada em *Humano, demasiado humano*, se difere de **história como monumento** valorizada por Nietzsche na *Segunda Extemporânea* justamente por servir de modelo inspirador para a superação dos valores instituídos na modernidade. A história como monumento não é considerada como fim em si mesma, mas como uma via de acesso aos sinais de grandeza, aos grandes homens consagrados pela história. Do mesmo modo a história como método não tem um fim em si mesma, já ela teria como função mostrar o dever dos costumes, do homem, dos valores (dentre o valor do egoísmo) e das verdades consideradas eternas e imutáveis.

⁴⁴ Entre aqueles franceses que Nietzsche cita estão Voltaire: um *grand seigneur* do espírito (Cf. EH, HH, § 1); La Rochefoucauld (Cf. EH, CW, § 3); Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître, Guy de Maupassant, Stendhal, Balzac, Prosper Mérimée (Cf. EH, Por que sou tão inteligente, § 3); entre os alemães Paul Reé, amigo de Nietzsche; e entre os Russos Fiódor Dostoiévski.

reconhecidamente afirma: “que em meus escritos fala um psicólogo sem igual é talvez a primeira constatação a que chega um bom leitor” (EH, *Por que escrevo tão bons livros*, 5).

A observação psicológica, assim como o filosofar histórico, se torna parte importantíssima de seu empreendimento filosófico de crítica à cultura e de crítica à moral. Nietzsche busca fazer das observações psicológicas, mais do que um simples meio para o alívio do fardo da vida (tal como ele afirma em HH, 35), isto é, ele pretende ir mais adiante com esse empreendimento, do que os seus criadores – os moralistas franceses. As vantagens da observação psicológica podem ser descobertas, justamente diante do fato de que, se pode fazer dela “a arte da dissecação e decomposição psicológica” (HH, 35) da vida social de todas as classes e do ser humano de modo geral.

Vale salientar que há uma ambiguidade da noção de psicologia em questão. Existe uma junção entre psicologia e fisiologia no pensamento de Nietzsche, dado que a sua análise psicológica não se limita simplesmente à *psique*, mas aborda todo o humano no seu conjunto de pulsões, isto é, leva em conta também os fenômenos fisiológicos ou biológicos.

Contrariamente à psicologia racional, que compreende a alma como unidade subjetiva ou núcleo espiritual, como seu objeto específico, Nietzsche quando se refere à psicologia, amplia o seu significado, conferindo a ela um papel significativamente novo. Isto quer dizer que psicologia, isto é, que as observações psicológicas não procederá no entendimento do “homem” como dualidade, como copo e alma, sendo essa última o objeto privilegiado de análise. Portanto, poderia se falar de uma reformulação no modo como Nietzsche compreende a psicologia.

Esse procedimento é conhecido como fisio-psicologia (*Physio-Psychologie*),⁴⁵ e é assim denominado em *Para Além de Bem e Mal* em 1886. Importante dizer que nessa época a psicologia não é compreendida por Nietzsche somente enquanto “a arte da dissecação e composição psicológica” (HH, 35, 37) como havia feito *Humano, Demasiado Humano*, mas é compreendida como “morfologia e teoria da evolução da vontade de poder” (BM, 23). O que implica, por sua vez, numa desconstrução do objeto tradicional da psicologia racional, “abrindo caminho para uma outra psicologia, desembaraçada do ônus ontológico da alma substancial” (GIACÓIA, 2001, p. 57). No encaixe das figurações da metafísica no âmbito da ciência, o filósofo alemão procede de modo a intensificar a desconfiança “metódica” – para

⁴⁵ *Physio-Psychologie* é termo que Nietzsche usa em *Para além de bem e mal*, § 23. Nesse contexto, após o surgimento da noção de Vontade de Poder “Willens zur Macht” como substrato de tudo aquilo que é orgânico e inorgânico, isto é, como substrato básico da vida, a psicologia é compreendida por Nietzsche “como morfologia e teoria da evolução da vontade de poder”.

tomar emprestado o termo cartesiano –, frente às convenções daquilo que se entender como subjetividade, isto é, das suas ressonâncias na linguagem e na consciência.

Pode-se dizer que de fato, os escritos de Nietzsche são permeados pela preocupação com uma psicologia enquanto ciência, cuja finalidade não está em si mesma, pois ela seria o caminho, pelo qual se pode chegar a problemas fundamentais. De modo provocativo, o filósofo se refere à psicologia em *Para além de bem e mal* como “a senhora das ciências, cujo serviço e preparação existem todas as outras ciências” (BM, 23), invertendo o quadro geral das ciências, no qual se sabia no topo a teologia como soberana. Sendo que o fato de aliar a psicologia à filosofia, que por sua vez era apenas a serva da teologia, desestabiliza-se, ou mesmo se inverte a hierarquia das ciências, de modo que “a psicologia volta a ser, doravante, o caminho que conduz aos problemas fundamentais” (BM, 23). Portanto, a soberana de todas as ciências, isto é, a psicologia ou fisiopsicologia e auxiliada pelo sentido histórico ou filosofia histórica, se tornam um único instrumento de combate, que é indissociável do pensamento crítico de Nietzsche.

Ao diagnosticar a pobreza da observação psicológica, que se mostra sob os mais variados signos na cultura de sua época, sejam nas considerações filosóficas, nos romances, novelas ou na literatura em geral, Nietzsche chegou à conclusão de que a falta desse procedimento ocasionou implicações sérias, principalmente na esfera da moral. Pois ao lado dessa inaptidão psicológica, cresceu a arraigada “fé cega na bondade da natureza humana” e o inocente “pudor frente à nudez da alma” como condição para toda felicidade. De acordo com o filósofo, essa situação foi causada pelo “o erro psicológico e a insensibilidade” no âmbito da percepção, que tornam os homens menos desconfiados.⁴⁶ Nesse sintoma, as observações psicológicas funcionariam como um intensificador do sentimento de desconfiança, o que permitiria perscrutar o ponto escuro da natureza humana, o não dito, o que ficaria habitualmente subentendido nas relações humanas. Desse modo, o filósofo pretende proceder tal como os mestres franceses do estudo da alma, entretanto, imbuído do “espírito científico”, que se volta para as observações dos sentimentos morais, no intuito de evidenciar os motivos que impulsionam as ações humanas.

Segundo Nietzsche, a falta de perspicácia psicológica por parte dos filósofos pode ser vista com muita clareza. Os erros dos maiores filósofos têm seu ponto de partida “numa falsa explicação de determinados atos e sentimentos humanos; com base numa análise errônea, por exemplo, das ações ditas altruístas, constrói-se uma ética falsa, que depois, em favor desta

⁴⁶ Cf. HH, 36.

recorre-se de novo à religião e à barafunda mitológica” (HH, 37). 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). Pode-se afirmar que, a essa altura, ao mesmo tempo em que Nietzsche busca justificar o seu método, ele escolhe seus alvos e direciona a sua crítica. A característica das observações psicológicas, como havíamos indicado anteriormente, é o incessante questionamento pelos motivos que levam os homens à ação, invariavelmente, questiona também, sobre as condições, a natureza, os interesses, a razoabilidade e a inteligibilidade dos atos humanos, tanto no âmbito social quanto “homem a sós consigo” – para se valer de uma terminologia nietzscheana.

Nietzsche sabe que graças às suas penetrantes análises do comportamento humano, se poderia chegar a hipóteses semelhantes aquelas as quais chegara Paul Rée (1849-1901), que afirma: “o homem moral não está mais próximo do mundo inteligível (metafísico) que o homem físico” (HH, 37). Essa proposição, embora impressione Nietzsche pela argúcia da observação psicológica, poderia ser ainda endossada por um novo fator, isto é, pelo *sentido histórico*: “essa proposição, temperada e afiada sob os golpes de martelo do conhecimento histórico, talvez possa um dia, em algum futuro, servir como machado que cortará pela raiz a ‘necessidade metafísica’ do homem” (HH, 37). Dessa forma, se evidencia o objetivo do filósofo, quanto ao enveredar-se pelos caminhos da “cientificidade”.

Com o intento de livrar o homem das necessidades metafísicas, bastante arraigada nos mais diversos âmbitos da cultura, Nietzsche recorre com cautela às aos modelos de ciência já existentes. Essa cautela se trata na verdade de uma desconfiança sobre as condições de emergência dos métodos científicos e a estruturação dos seus objetivos últimos. O filósofo suspeitava que os motivos do surgimento dos movimentos científicos, apesar de toda a intensão revolucionária de livrar os homens das trevas da ignorância, ainda sim, seus referenciais eram a própria a necessidade metafísica.⁴⁷ Observe-se, por exemplo, o anseio por validade universal, a exigência e a busca da verdade a todo custo, que nos âmbitos científicos se impõe de modo irreduzivelmente dogmático. Atento a todas essas questões, Nietzsche procede visando à reconstrução de novos procedimentos, de novos métodos que em última instância, se arrogam o *status* de “científicos”.

⁴⁷ Em *Humano, demasiado humano* § 132, essa problemática da necessidade metafísica é atrelada ao problema religioso da necessidade da redenção. Fazendo uso de psicologia ele interpreta o fenômeno religioso de modo a oferecer uma explicação psicológica. Ao interpretar o fenômeno religioso como necessidade de redenção, ele atribui como causa dessa necessidade, uma série de “erros da razão” (HH, 133). Assim, Nietzsche entende a necessidade de redenção como um desdobramento da necessidade metafísica. Portanto, assim como a necessidade metafísica poderia, segundo ele, ser “cortada” pela psicologia e pela filosofia histórica, também a necessidade religiosa poderia ser superada.

No caso das observações psicológicas, Nietzsche não inventa propriamente uma nova psicologia, embora se autoproclame o primeiro psicólogo da humanidade. A sua perspicácia, porém, está em empreender a junção do histórico com o psicológico. Fazendo *ressurgir* as observações psicológicas das manifestações morais, sob a égide da necessidade, pois segundo ele, levando em consideração “o presente estado de uma determinada ciência, o ressurgimento da observação moral se tornou necessário, e não pode ser poupada à humanidade a visão cruel da mesa de dissecação psicológica e de suas pinças e bisturis” (HH, 37). Pois aí, afirma ele, “comanda a ciência que indaga a origem e a história dos chamados sentimento morais, e que, ao progredir, tem de expor e resolver os emaranhados problemas sociológicos” (HH, 37), já que “a velha filosofia não conhece em absoluto estes últimos, e com precárias evasivas sempre escapou à investigação sobre a origem e a história dos sentimentos morais” (HH, 37).

Do argumento nietzscheano, alguns pontos devem ser analisados: primeiro o que se entende por observação psicológica da moral? Ora, não se trataria certamente, de uma análise que se realiza sob o ponto de vista privilegiado, imparcial e desinteressado. Trata-se do exame das coisas humanas na sua integralidade, buscando não só a origem dos motivos para ação e as suas condições, mas levando também em consideração, sobretudo, a história desses sentimentos e o modo como eles vieram a existir. Eis, portanto, um modo de fazer a gênese, que não denota simplesmente contar a história a partir de bases biográficas aceitas pela tradição, mas significa, antes de tudo, também interpretar os fatos com base em interesses específicos. Dispensando, desse modo, a crença de que ciência é algo que se faz desinteressadamente para garantir a integralidade da verdade. Ora, o empreendimento científico em questão aqui, é aquele que se articula metodologicamente para além das exigências morais e de própria necessidade de verdade absoluta. Pois, o que seria a verdade para além das exigências morais?

Notoriamente, no processo de embate com seu próprio tempo, Nietzsche realiza a crítica aos sentimentos morais e a crítica à metafísica, pela ligação entre as noções de “erro metafísico” e o “preconceito moral”. E as observações psicológicas, na medida em que indagam as origens e a história dos chamados sentimentos morais, não se articulariam sob o critério de utilidade ou inutilidade para os homens, mas passam a existir para satisfazer uma necessidade da ciência. Pois, “a verdadeira ciência” enquanto “imitação da natureza em conceitos” (HH, 38), não teria consideração pelos fins últimos. É certo que essa acepção de ciência dada por Nietzsche é interessada, pois objetiva destituir o *status* de uma ciência cujas bases, para ele estavam marcadas pelas pretensões metafísicas. Ocasionalmente, a ciência que considera e se preocupa com “as coisas primeiras e os fins últimos” (HH, 1), assim como de

noções como “substância”, “liberdade”, “imortalidade da alma” é especialmente a metafísica. E que Nietzsche designa como “ciência que trata dos erros fundamentais do homem, mas como se fosse verdades fundamentais” (HH, 18).

Nietzsche sabe que a dureza das observações psicológicas tem por característica despertar sentimentos desagradáveis nas pessoas medianas.⁴⁸ Pois sem medir consequências, tende a instaurar o estado de permanente desconfiança diante daqueles valores considerados imutáveis. Tanto isso é verdade que ele afirma: “já chamaram meus livros de uma escola da suspeita, mais ainda do desprezo, felizmente também da coragem, até mesmo da temeridade. De fato, eu mesmo não acredito que alguém tenha olhado para o mundo com mais profunda suspeita [...]” (HH, pr. 1). Sendo que é na mais profunda suspeita, que o filósofo poderá encontrar as possibilidades da verdade, verdade essa que sempre se afirma de forma perspectiva.

Por fim, nesta seção o nosso intenção foi a de caracterizar o cenário em que a reinterpretação do valor do egoísmo surge, bem como mostrar até que ponto esse problema se relaciona com um conjunto de preocupações tratadas pelo pensamento de Nietzsche. Nesse ponto, devemos retomar a preocupação inicial a propósito do significado da reinterpretação do valor do egoísmo.

Reinterpretar significa mais do que simplesmente inverter abruptamente o valor de um determinado conceito e atribuir-lhe um novo. Reinterpretar não significa apenas revalorar o egoísmo. É o que podemos concluir após estender o problema do egoísmo às estratégias de reinterpretação dos valores como fizemos na primeira parte deste capítulo. Com isso queremos dizer que o reinterpretar do egoísmo é um processo, no qual está contido o revalorar do valor, mas a própria reavaliação não passa de uma das fases da reinterpretação do egoísmo.

A noção de reinterpretação nos parece mais abrangente e mais rica de significado do que a noção de reavaliação (embora superficialmente elas se confundam) devido ao fato de que: a primeira noção (reinterpretação) remete à ideia de processos de interpretação, que por sua vez expressa o aspecto gradativo de reinterpretação dos valores realizado por Nietzsche, (que o ocorre, como poderemos observar na sequência com relação à Schopenhauer) em várias tentativas de resignificar o sentido do que se pode entender por egoísmo; já a noção de

⁴⁸ Cf. HH, 35 em que Nietzsche reproduz essa ideia que também é a expressada por Paul Rée, 2003, aforismo 45: “A observação dos motivos e dos comportamentos é inútil para a pessoa prática, de fato pode ser perturbador e prejudicial à sua atividade, mas é muito útil para a pessoa teórica”.

reavaliação dá a ideia de um processo completo, perfeito, concluído do problema do egoísmo por parte de Nietzsche.

Vimos que em um primeiro momento a problemática da reinterpretação envolve uma sequência de rupturas e que podem ser articuladas algumas estratégias de leituras do pensamento sobre a condição do egoísmo. E nessa última parte do primeiro capítulo, apontamos para alguns dos aspectos subjacentes à crítica de Nietzsche à moral, ou seja, a caracterização dos elementos que apresentam uma proximidade com o tema da moral ou que lhes dizem respeito diretamente, mas que fica como que subentendido na crítica nietzscheana, como é caso do seu procedimento metodológico-filosófico.

A nossa caracterização manteve-se centralizada basicamente nos temas que dizem respeito aos escritos a partir de 1878 com *Humano, demasiado humano*. Do nosso ponto de vista, é com essa obra em particular que começa a tonar-se perceptível a construção de uma “linguagem científica” (história, fisiopsicologia), que se articula com instrumentos de análise crítica de temas centrais na filosofia nietzscheana, tais como: a metafísica, a moral, a religião, arte, a filosofia de modo geral. Essa caracterização é importante, pois, permite observar de modo claro um conjunto de problemas com os quais a temática do egoísmo está envolvida. Sabendo disso, na sequência desenvolveremos um dos contrapontos fundamentais do presente trabalho, que é a relação entre a filosofia de Nietzsche a de Schopenhauer.

Partiremos da hipótese de que o processo de reinterpretação do valor do egoísmo realizado por Nietzsche tem como contraponto fundamental a moral da compaixão, e se revela como uma inversão crítica do fundamento estabelecido por Schopenhauer. O nosso objetivo será, portanto, o de reconstruir os argumentos dos dois filósofos de modo a evidenciar o que estamos chamando aqui de reinterpretação de valores, tendo em vista o problema do egoísmo.

3 EGOÍSMO *VERSUS* COMPAIXÃO: NIETZSCHE CONTRA SCHOPENHAUER

Em consideração aos elementos tratados no primeiro capítulo como pressupostos do problema da reinterpretação do valor do egoísmo, o que abordaremos a seguir deve ser entendido como desdobramento necessário daqueles problemas. A nossa questão principal é entender como se dá nos escritos de Nietzsche a reinterpretação do egoísmo e quais as suas implicações teóricas no contexto de crítica à cultura e crítica à moralidade em geral. No presente capítulo analisaremos a relação entre Schopenhauer e Nietzsche a partir do problema da moral, de modo que será possível evidenciar um dos aspectos fundamentais da reinterpretação do egoísmo. A nossa hipótese é que a reinterpretação do valor do egoísmo realizada por Nietzsche ganha efetividade e potência na medida em que se contrapõe criticamente a um determinado conjunto de valores morais representativos da tradição ocidental. E esses valores se encontram, de acordo com a perspectiva nietzscheana, massivamente presentes na fundamentação da moral realizado por Schopenhauer.

Não obstante, adiantamos que uma reinterpretação do valor do egoísmo em Nietzsche não exerce apenas uma única função. Ou seja, ela não tem simplesmente como finalidade reforçar o arsenal crítico direcionado aos valores cristalizados pela tradição, pois ela conduz para além desse primeiro aspecto, e principia por uma recriação dos valores. Vale destacar que os usos da noção de egoísmo, embora apareçam na sua maior parte como composição de um elenco crítico, não representa na filosofia de Nietzsche, toda a realidade da problemática do egoísmo. Os aspectos não críticos do egoísmo, ou seja, os seus aspectos criativos serão adequadamente analisados no último capítulo do presente trabalho.

A relação de Nietzsche com os escritos de Schopenhauer é complexa e ambígua, sobretudo, nos aspectos que elencaremos aqui. De modo amplo, alguns pontos de aproximação poderiam ser delineados, sobretudo, a partir da *Terceira Consideração Extemporânea: Schopenhauer como educador*, no qual Nietzsche se mostra mais solícito ao projeto filosófico de Schopenhauer. Naquele escrito Nietzsche apresenta Schopenhauer com um “homem vigoroso e inteiro no sofrer e no desejar, e não apenas uma sacolejante máquina de pensar e calcular” (Co. Ext. III, § 3). Ele é tido “como o oposto à sobrevalorização da razão lógica que predominou no mundo ocidental e à tendência à extirpação e erradicação da cultura na Alemanha do século XIX” (PASCHOAL, 2008, p. 340).⁴⁹

⁴⁹ A hipótese de Paschoal é de a concordância de Nietzsche com Schopenhauer é maior nas obras publicadas do nos escritos inéditos. Sendo que mesmo nos escritos publicados a concordância de Nietzsche em relação às principais teses de Schopenhauer é sempre parcial. A ideia é que mesmo Nietzsche muitas vezes inspirado por

A imagem de Schopenhauer associada ao modelo de homem, de espírito vigoroso que bem soube administrar a própria vida, tornando-se nesse sentido um extemporâneo, porque escapou às enfermidades de seu tempo, veiculada, sobretudo, às *Extemporâneas* não é destacada quando Nietzsche começa a pensar e escrever sobre o problema dos sentimentos e os preconceitos morais.⁵⁰ E é nesse ponto que se situará a nossa análise. Buscaremos a partir do problema egoísmo na sua relação com a moral da compaixão estabelecer pontos de convergência, ao mesmo tempo, de afastamento entre Schopenhauer e Nietzsche.

Como poderemos constatar na sequência, alguns dos aspectos relativos à natureza do egoísmo é concebida de modo semelhante nos dois filósofos, isto é, ambos concordariam que o egoísmo é a figuração do mais potente dos afetos, e que seria ele aquilo que move os homens e que governa o mundo⁵¹. Contudo, em função dos problemas que Schopenhauer busca resolver e dos problemas com os quais Nietzsche se ocupa, o tratamento do egoísmo segue por caminhos equidistantes, por vezes, até mesmos opostos.

O presente capítulo está dividido em duas partes, nas quais [1] primeiramente trataremos de reconstruir, a partir da obra *Sobre o Fundamento da Moral*, o argumento de Schopenhauer a propósito do desafio de fundamentar a moral da compaixão, principalmente a partir do critério da supressão do egoísmo; [2] em seguida, organizaremos a crítica de Nietzsche à fundamentação da moral schopenhaueriana da compaixão, tarefa para a qual o egoísmo surge como instrumento imprescindível no delineamento de um novo pensamento sobre as *coisas humanas*.

3.1 SCHOPENHAUER: DA FUNDAMENTAÇÃO DA COMPAIXÃO À CRÍTICA AO EGOÍSMO

No escrito de 1840 intitulado, *Sobre o fundamento da moral*, que trata a questão proposta pela Sociedade Real Dinamarquesa de Ciências de Copenhague, a saber, se “a fonte e o fundamento da filosofia moral devem ser buscados numa ideia de moralidade contida na consciência imediata e em outras noções fundamentais que dela derivam ou em outro princípio do conhecimento?” (SFM, p. 4). Ao tentar responder a essa questão, Artur

Schopenhauer, ele não se torna um seguidor de Schopenhauer. Se em *Assim falou Zaratustra* é dado a conhecer a ideia de que “se retribui mal um mestre, quando se permanece sempre e somente discípulo”, poder-se-ia dizer, que Nietzsche retribuiu bem ao seu antigo mestre, não lhe permanecendo um discípulo.

⁵⁰ Exceto quando Nietzsche, na terceira dissertação da *Genealogia da moral* analisa o tipo filosófico de Schopenhauer, motivado pela pergunta sobre o significado dos ideais ascéticos.

⁵¹ Cf. Schopenhauer: *Sobre o fundamento da Moral*, p. 124, (Doravante usaremos a sigla SFM para nos referirmos a essa obra).

Schopenhauer chegou à dedução da compaixão como único fundamento genuinamente válido da ética.

Elaborado sob o mote segundo o qual *pregar a moral é fácil, fundamentar a moral é difícil*, o texto revela de início a intenção do autor, uma vez que se empenha na primeira parte de sua obra em “demonstrar que a Razão Prática e o imperativo categórico de Kant são suposições injustificadas, infundadas e inventadas para provar que também a ética de Kant carece de um fundamento sólido” (SFM, p. 16).⁵² Segundo o filósofo frankfurtiano, aquela forma imperativa que se articula como recomendação moral e o conceito de dever da ética kantiana teria sua origem no Decálogo Mosaico.⁵³ Isso seria perceptível porque Kant aceita “o conceito de *lei moral* como dado, indubitável e existente, ele o fez um conceito proximoamente aparentado, o de *dever*, ao qual foi dada entrada na ética como se este pertencesse a ela, sem prova posterior que o sustentasse” (SFM, p. 25).⁵⁴

Contra uma filosofia moral que apresentou-se na forma de uma doutrina da prescrição e dos deveres, Schopenhauer acredita poder expor um “princípio moral verdadeiro da natureza humana, fundado em nossa essência e indubitavelmente eficaz” (SFM, p. 16). A partir disso, os pressupostos para a fundamentação da moral schopenhaueriana estão lançados: a

⁵² A decisão de Schopenhauer de começar seu trabalho com a crítica à moral kantiana ocorre por que ele se reconhece como herdeiro do pensamento kantiano e a tarefa crítica são os primeiros degraus para superação do mestre. O filósofo frankfurtiano sabe que o trabalho de Immanuel Kant foi uma grande tentativa de fundar a ética sobre bases científicas. Sustentando uma investigação crítica e detalhada, em parte “a grande reforma moral de Kant deu a esta ciência uma fundamentação que tinha reais vantagens diante das anteriores e, em parte, porque ainda é a última mais significativa que aconteceu na ética”. Por isso, “o fundamento que Kant lhe dá permanece ainda hoje, em geral, vigente e é ensinado correntemente, mesmo se arranjando de modo diverso por meio de algumas mudanças na exposição e na expressão”. Portanto, iniciar-se pelo “exame dessa ética dar-me-á a ocasião para pesquisar e expor a maior parte dos conceitos éticos fundamentais, para que possa, mais tarde, a partir daí, pressupor o resultado (...), já que os contrários se esclarecem, a crítica da fundamentação da moral kantiana é a melhor preparação e orientação e mesmo o caminho direto para a minha, como sendo aquela que, nos pontos essenciais, opõe-se diametralmente à de Kant”. Schopenhauer indica ainda que, seria um começo às avessas se se quisesse pular a parte da crítica a moral kantiana para logo chegar à parte positiva de sua exposição (Cf. SFM, p.15).

⁵³ Para Schopenhauer, o primeiro passo em falso de Kant está justamente na própria concepção do papel da ética, como uma filosofia prática que não “trata de dar fundamentos daquilo que acontece, mas leis daquilo que *deve acontecer, mesmo que nunca aconteça*” (o que seria para Schopenhauer uma petição de princípio decisiva). Além do mais, “quem nos diz que há leis às quais nossas ações devem submeter-se? Quem vos diz que *deve acontecer o que nunca acontece*? O que vos dá o direito de antecipá-lo e logo impor uma ética na forma legislativo-imperativa como a única para nós possível? Ora, (...) para que se possa admitir numa ética científica leis para a vontade, tem-se de demonstrá-las e derivá-las segundo toda a existência delas, isto é, se se pensa também em exercer na ética a probidade e não apenas em recomendá-la. Até que se proceda àquela prova, não reconheço nenhuma outra origem para a introdução na ética dos conceitos de *lei, prescrição, dever*, a não ser o Decálogo Mosaico”. (SFM, p. 23-24).

⁵⁴ O protesto de Schopenhauer se justifica, porque segundo ele, “este conceito une-se a seus fins, portanto aos de *lei, mandamento, dever* e outros que tais e, tomado neste sentido incondicionado, tem sua origem na moral teológica e permanecerá um estranho na filosofia até o momento em que apresente um reconhecimento válido a partir da essência da natureza ou do mundo objetivo”. “Até então, não reconheço outra origem para ele e para os seus fins a não ser o Decálogo Mosaico. Nos séculos cristãos, a ética filosófica tomou em geral sua forma, inconscientemente, da teológica; por isso esta é essencialmente uma moral que *ordena*” (SFM, p. 25).

motivação moral genuína deverá brotar da essência da natureza humana, obedecendo a condições como “a pouca reflexão, ainda menos abstração e combinação, algo que, sendo independente da cultura do intelecto, fale a todo homem, mesmo o mais tosco, repousando meramente na apreensão intuitiva e impondo-se imediatamente a partir da realidade das coisas” (SFM, p.16). E que também não se oriente pela ideia de *dever incondicionado*, *lei* ou *mandamento*, tal como procede ao sistema ético kantiano. Para Schopenhauer, essas noções são essencialmente relativas e só adquirem significado por meio da ameaça de castigo ou da promessa de recompensa (SFM, p. 27).

Outro ponto importante, do qual Schopenhauer discorda é que a fundamentação da ética kantiana se furta ao estabelecer um conteúdo, isto é, o princípio moral kantiano a ser estabelecido “tem de ser uma *proposição sintética ‘a priori’ de mero conteúdo formal* e, portanto, coisa só da *pura razão*, deve valer *não apenas para seres humanos*, mas *para todo ser racional possível (...)*” (SFM, p. 36). Em suma trata-se do estabelecimento de um formalismo para a moral, que se expressa em Kant sob o signo da lei. No entanto, “qual seu conteúdo? E onde está escrita?” A fundamentação de Kant da sua lei moral, segundo o filósofo frankfurtiano, não é de modo nenhum, uma prova empírica da mesma como fato da consciência. Ora, “Kant ao desdenhar toda mola propulsora empírica da vontade, tendo abandonado previamente como sendo empírico tudo o que é objetivo e o que é subjetivo, teria de fundamentar uma lei para ela”, desse modo, “só lhe restou assim, como matéria (‘Stoff’) dessa lei, sua própria *forma*” (SFM, p. 49).

Tal fundamentação da moral estabelecida por Kant, isto é, a ideia segundo a qual o fundamento da moral deve ser formal e que se legitime sob a forma da lei ou do mandato da razão que é universal, é censurado por Schopenhauer na sua base, justamente porque a lei moral ao modo de Kant seria impraticável, já que ela “pressupõe que o homem chegue, por si só, à ideia de procurar e de informar a respeito de uma *lei* para a sua vontade” (SFM, p. 50), para então ter de submeter-se e conformar-se a ela, isso pressupõe uma reflexão, um processo mental que será capaz de impulsionar a vontade para a ação. Segundo o filósofo frankfurtiano, tal acepção não ascenderia sozinha à consciência, seria preciso que houvesse antes uma motivação, isto é, uma “motivação moral, positiva e real, [que] anunciando-se por si mesma e agindo sem ser chamada, tenha dado para tanto o primeiro empurrão” (SFM, p. 50) para a realização da ação moral.

Segundo a interpretação de Schopenhauer, a fundamentação kantiana da moral que – no limite se definiria como a autoimposição de leis (deveres) à razão –, não levaria em conta o fato de que o egoísmo, enquanto fio condutor das ações humanas poderia agir ocultamente no

próprio ato de imposição de leis ao querer. Já que a lei seria apenas formal e não prescreveria um conteúdo empírico, Schopenhauer suspeita que “os motivos bem empíricos e egoístas determinam por si só e sem interferência, em cada caso, o agir do homem” (SFM, p. 50), até mesmo na autoimposição de leis à razão, que formam a base do legalismo moral de Kant.

Portanto, para fundamentar devidamente a ética, segundo Schopenhauer, deve-se abster de afirmações indemonstradas, sutilezas artificiais, apanhadas no ar ao modo de Kant, que exigindo pois, “as mais finas distinções e repousando sobre conceitos os mais abstratos, complicadas combinações, regras heurísticas, proposições que balançam na ponta da agulha” (SFM, p. 107), estariam longe da experiência e da vida humana. Schopenhauer acredita que, enquanto a ética não tiver um fundamento desta espécie para apresentar, ela não alcançará as necessidades da vida real.

É da reflexão sobre a cotidianidade da vida que Schopenhauer pretende fazer brotar o seu princípio moral genuíno, que busca observar a máxima do “*neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*” [não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quando puderes]⁵⁵, máxima essa que se contraporia às motivações antimorais, como egoísmo e a maldade, que fazem valer respectivamente a fórmula do “*neminem iuva, imo omnes, si forte conducit, laede!*” [não ajudes a ninguém, mas prejudica a todos, se acaso fores levado a isso] e “*omnes, quantum potes, laede*” [prejudica a todos que puderes]. Desse modo, o critério das ações dotadas de valor moral, isto é, aquelas ações às quais se pode atribuir *autêntico valor moral*, seriam para o filósofo, “ações de justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva” (SFM, p. 119)⁵⁶, que se constituem como opositoras da visão cética, que fazendo objeção à ideia de que a ética nada tem a ver com o fato de como os homens efetivamente agem, mas que ela é a ciência de como *devem* agir. Para Schopenhauer as ações morais já são fenômenos dados no mundo e a sua “fundamentação” é um meio para reconduzir às suas verdadeiras razões. O fundamento da moral deveria partir, segundo ele, da experiência e constantemente testemunhar a favor dela, portanto deveria se tratar de um fundamento empírico espelhado nas

⁵⁵ A despeito das diversas maneiras pelas quais se expressaram, todos os doutrinadores da moral sempre estiveram de acordo que o princípio da ética que lhes cabe fundamentar é a regra: “*neminem laede, imo omnes, quantum potes, iuva!*”.

⁵⁶ De modo assertivo, Schopenhauer propõe “como finalidade para a ética, a de esclarecer, explicar e reconduzir à sua razão última os modos muito diferentes de agir dos homens no aspecto moral. Por isso, resta apenas para a descoberta do fundamento da ética o caminho empírico, a saber, o de investigar se há em geral ações às quais temos de atribuir *autêntico valor moral* – que seriam as ações de **justiça espontânea, pura caridade e generosidade efetiva**. Estas devem ser, pois, consideradas como um fenômeno dado que temos de explicar corretamente, ou seja, reconduzir às suas verdadeiras razões, tendo para isso indicado, em cada caso, o impulso próprio que move o homem a ações deste tipo, especificamente diferentes de todas as outras. Esta motivação, junto com a receptividade para ela, será a razão última da moralidade, e o seu conhecimento, o fundamento da moral. Este é o caminho modesto que indo para a ética” (SFM, p. 119, **negrito nosso**).

ações de “justiça espontânea” e de “caridade desinteressada”⁵⁷ que segundo o autor, devem chegar até a nobreza moral e a generosidade.

Ao proceder na demonstração da verdadeira motivação que está no fundamento de todas as ações dotadas de valor moral genuíno que se oferece “a nós por meio da sua seriedade e da sua indubitável realidade”, Schopenhauer busca situar a sua fundamentação distante “de todas as astúcias, sutilezas, afirmações apanhadas no ar e bolhas de sabão apriorísticas que os sistemas até então quiseram fazer de fonte para o agir moral e de fundamento para a ética” (SFM, p. 132). Desse modo, ele não pretende “sugerir esta motivação moral para que seja arbitrariamente admitida”, mas deseja sim, “*prová-la* como sendo a única realmente possível” (SFM, p. 132).

Ora, o fenômeno analisado pelo filósofo frankfurtiano, não é sonhado ou apanhado no ar, como ele mesmo faz questão de esclarecer, pois o fundamento da moral é “algo bem real e de nenhum modo raro: é o fenômeno diário da *compaixão*, quer dizer, a *participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro, no impedimento ou supressão deste sofrimento”, ou seja, “como sendo aquilo em consiste todo o contentamento e todo o bem-estar e felicidade. Esta *compaixão* sozinha é a base efetiva de toda *justiça livre* e de toda a *caridade genuína*” (SFM, p. 136). Portanto, somente quando uma ação surgir da *compaixão* é que ela teria valor moral, e toda ação que se produz por quaisquer outros motivos não tem nenhum. Para o filósofo, “assim que esta *compaixão* se faça sentir o bem e o mal do outro me atingem diretamente do mesmo modo, embora nem sempre o mesmo grau que os meus. Portanto, agora, a diferença entre mim e o outro não é mais tão absoluta” (SFM, p. 136).

Schopenhauer passa a pensar as condições para a fundamentação da moral sob a noção de empatia ou identificação. Em verdade, o filósofo reconhece que “certamente este processo é digno de espanto e até misterioso. É, na verdade, o grande mistério da ética, seu fenômeno originário e o marco além do qual só a especulação metafísica pode arriscar um passo” (SFM, p. 136). Pois, o que se vê neste processo, é “a supressão da parede divisória que, segundo a luz natural (como os antigos teólogos chamam a razão), separa inteiramente um ser de outro ser, e vemos o não-eu tornar-se numa certa medida o *eu*” (SFM, p. 136). Isso fica ainda mais claro quando o autor se pergunta como é de algum modo possível que o bem-estar ou o mal-estar *de um outro* mova imediatamente a minha vontade, isto é, como se fosse o meu próprio,

⁵⁷ A partir da máxima do princípio moral a ser fundamentado: “não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quando puderes”, que Schopenhauer infere que as duas virtudes cardeais da ética seria a *justiça* (“não prejudiques a ninguém”) e *caridade* (“ajude todos quanto puderes”), Cf. SFM, p. 114.

tornando-se portanto imediatamente o meu motivo, isto é, até mesmo num certo grau, que eu menospreze por ele, mais ou menos, o meu bem-estar, do contrário, a única fonte dos meus motivos? Manifestadamente, vai dizer Schopenhauer, “só por meio do fato de que o outro se torne de tal modo o *fim último* de minha vontade como eu próprio o sou” (SFM, p. 135). Isso exige “porém que eu me *identifique com ele*, quer dizer, que aquela *diferença* total entre mim e o outro, sobre a qual repousa justamente meu egoísmo, seja suprimida pelo menos num certo grau” (SFM, p. 136). Ao trabalhar com o pressuposto da identificação o filósofo pretende através do conhecimento e da representação que temos objetivamente do outro em nós, ultrapassar o egoísmo que permeia as nossas relações.

Quanto ao processo que Schopenhauer analisa, isto é, “o fenômeno diário da *compaixão*”, significa dizer que existe uma “*participação* totalmente imediata, independente de qualquer outra consideração, no *sofrimento* de um outro e, portanto, no impedimento ou supressão desse sofrimento, como sendo aquilo em que consiste todo o contentamento e todo o bem-estar e felicidade” (SFM, p. 136). Segundo Schopenhauer, esta compaixão sozinha é a base efetiva de toda justiça *livre* e de toda a caridade *genuína*. A compaixão seria, portanto, o elo *misterioso* entre o eu e o outro, no rompimento significativo das barreiras impostas pelas idiosincrasias.

O grande mistério da ética, o seu fenômeno originário está, portanto, para Schopenhauer, calcado na compaixão. Assim que a compaixão se faça sentir, o bem e o mal do outro me atingem diretamente do mesmo modo, embora o filósofo frankfurtiano admita que isso ocorra nem sempre no mesmo grau. O relevante é que a diferença entre o eu e o outro não se torna mais absoluta, portanto, com o fenômeno da compaixão, reiteradamente vemos o não-eu tornar-se numa certa medida o eu.

Mas que elemento tornaria possível a empatia, que é o *leitmotiv* da compaixão? O ponto central dessa questão, a saber, o que permite a participação imediata com os outros, é para Schopenhauer, “limitada ao sofrimento deles e não é estimulada, pelo menos diretamente, por seu *bem-estar*, mas este deixa-nos simplesmente indiferentes” (SFM, p. 136). Ora, a razão para que isso aconteça é que “a dor, o sofrer, de que faz parte toda falta, carência e necessidade e mesmo todo desejo, é o *positivo*, *aquilo que é sentido imediatamente*”, isto é, sem mediações. E *positivo*, é aquilo que se manifesta por si mesmo, ou seja, a dor. Como se sabe, para o filósofo frankfurtiano, a felicidade, 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, uma dor aquietada, assim sendo, “estas agem, portanto,

negativamente” (SFM, p. 136). Contentamento e prazer são o *negativo*, isto é, mera suspensão da dor. Assim se sustenta o fato de que “só o sofrimento, a falta, o perigo e desamparo do outro despertam diretamente nossa participação” (SFM, p. 136), pois o feliz e satisfeito *como tal* nos deixariam indiferentes, justo porque, segundo a perspectiva schopenhaueriana, seu estado é negativo: a ausência da dor, da falta e da necessidade. A visão daquele que é feliz e sente prazer poderia até mesmo excitar muito ligeiramente nossa inveja, já que existiria em todo homem a disposição para ela e já que ela encontra seu papel de destaque entre as potências antimorais, segundo Schopenhauer. Desse modo, fica mais do que evidente a não existência de outro elo entre os homens que não aquele que se dá pelo viés da dor e da compaixão.

Há no fenômeno da compaixão, portanto, dois graus claramente distintos nos quais o sofrimento do outro se torna o meu motivo, quer dizer, aquilo que pode determinar-me a agir ou não. O primeiro grau, é quando “opondo-se a motivos egoístas ou maldosos, impede-me de causar aos outros um sofrimento e, portanto de dar lugar a ele” (SFM, p. 141), a compaixão se opõe ao sofrimento que eu próprio posso causar aos outros, por inibir as potências antimorais que habitam em mim, o que no limite ainda não é tomar as causa do sofrimento alheio. No segundo grau, isto é, “num grau mais alto, em que a compaixão, agindo positivamente, leva-me a uma ajuda ativa” (SFM, p. 141), nesta participação imediata que não se apoia em nenhuma argumentação, nem dela precisa, “que está a única clara origem da caridade, da ‘caritas’, ‘ágape’, daquela justiça, pois cuja máxima é: ‘*omnes, quantum potes, uivas*’ [ajuda a todos que puderes] e da qual decorre tudo o que a ética prescreve sob o nome de deveres de virtude, deveres de amor, e deveres incompletos” (SFM, p. 160).⁵⁸ Se trata, portanto, das virtudes da justiça e da caridade, que Schopenhauer denomina de *virtudes cardeais*: justamente “porque delas provêm praticamente todas as restantes e teoricamente derivam delas” (SFM, p. 141). Nesse caso, tanto a justiça quanto a caridade se enraizariam na compaixão natural. E essa mesma compaixão seria um fato inegável da consciência humana, que lhe é essencialmente própria não repousando, portanto, sobre pressupostos, conceitos, religiões, dogmas, mitos, educação e cultura, mas é originária e imediata e, estando na própria

⁵⁸ Para Schopenhauer, esta participação direta e mesmo instintiva no sofrer alheio “é a única fonte de tais ações se elas *tiveram valor moral*, isto é, se forem puras de todos os motivos egoístas e, por isso mesmo, se despertarem em nós aquele contentamento íntimo que chamamos de consciência boa, pacificadora e aprovadora”. E tal participação, “deve também provocar no observador a aprovação, o respeito, a admiração e, até mesmo, um olhar de humilhação em relação de si próprio, fato que não pode ser negado” (SFM, p. 160).

natureza humana, fazendo-se valer em todas as relações e mostrando-se presente em todos os povos e tempos.⁵⁹

As ações de tipo genuinamente moral são caracterizadas, portanto, como aquelas em que o interesse próprio ou a motivação interesseira efetivamente não exercesse influência. A descoberta de um motivo interessado, mesmo que fosse único, suprimiria totalmente o valor moral de uma ação, ou, mesmo agindo de modo acessório, o diminuiria. De maneira que Schopenhauer vai dizer: “a ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o *critério de uma ação dotada de valor moral*” (SFM, p. 131). Ou ainda, dito de maneira diferente, o “*egoísmo e valor moral simplesmente excluem-se um ao outro*” (SFM, p. 133). Se uma ação tiver um fim egoísta como um motivo, então ela não pode ter nenhum valor moral. Uma ação moral deve estar desprovida de pretensos deveres para com nós mesmos, só podendo ocorrer a significação moral de uma ação quando ela se dá na sua relação com outros.

No entendimento de Schopenhauer, existe uma hierarquia no âmbito das motivações das ações humanas, sendo que o egoísmo ocupa o topo dessa disposição. As três motivações fundamentais das ações humanas, e só por meio do estímulo delas é que agem todos os outros motivos possíveis. Elas são: “a) egoísmo, que quer seu próprio bem (é ilimitado); b) maldade, que quer o mal alheio (chega até a mais extrema crueldade); c) compaixão, que quer o bem-estar alheio (chega até a nobreza moral e a generosidade)” (SFM, p. 138). O egoísmo embora reconhecidamente, seja “a primeira e a mais importante potência” (SFM, p. 124), deve ser veementemente combatida e negada pela genuína motivação moral, isto é, a compaixão, pois os atos oriundos dele (o egoísmo) são moralmente indiferentes.

O egoísmo [*Eigennutz*] é, para Schopenhauer, “a motivação principal e fundamental, tanto no homem como no animal”, quer dizer, o ímpeto para a existência e o bem-estar. O filósofo acredita que o “*egoísmo está ligado o mais estreitamente possível, tanto no homem como no animal, com o âmago e o ser mais íntimo deles e lhes é propriamente idêntico*” (SFM, p. 121). Desse modo, todas as ações surgem, via de regra, do egoísmo e é sempre nele que deve ser por fim buscada a explicação de uma ação dada, como também é nele que está inteiramente fundamentado o cálculo de todos os meios pelos quais busca-se conduzir o homem a qualquer alvo que seja.

De acordo com sua natureza, o egoísmo é sem limites, na perspectiva de Schopenhauer. Todo homem quer conservar incondicionalmente sua existência, a quer

⁵⁹ Cf. SFM, p. 142. Apela-se para a consciência confiantemente em toda a parte “como sendo algo presente necessariamente em todo homem, em nenhum lugar ela é atribuída a ‘deuses estranhos’. Pelo contrário, chama-se de inumano aquele que dela parece carecer. Do mesmo modo que ‘humanidade’ é muitas vezes usada como sinônimo de compaixão”.

incondicionalmente livre da dor à qual também pertence toda penúria e privação, quer a maior soma possível de bem-estar, quer todo gozo de que é capaz e procura, ainda, desenvolver em si outras aptidões de gozo. E tudo aquilo que se opõe ao esforço de seu egoísmo excita sua má vontade, ira e ódio; de modo que o egoísta procurará aniquilá-lo como a seu inimigo. O egoísta quer o quanto possível, desfrutar de tudo, ter tudo. Esse fato acontece, porque cada um traz em si o único mundo que conhece e de que sabe como sua representação, e por isso esse mundo é o seu centro (SFM, p. 121).⁶⁰ Por esse motivo, cada um é para si tudo no todo, e se encontra como possuidor de toda realidade, e nada pode ser mais importante para ele do que toda a realidade, e nada pode ser mais importante para o indivíduo egoísta do que ele próprio.

Entretanto, nas palavras de Schopenhauer, “isto se baseia por fim no fato de que cada um é dado a si mesmo *imediatamente*, mas os outros lhe são dados apenas *mediatamente*, por meio da representação deles na sua cabeça. E a *mediatez* afirma seu direito” (SFM, p. 122). A saber, em consequência da subjetividade essencial a cada consciência, ela é para si mesma o mundo todo. Pois, tudo o que é objetivo existiria apenas mediadamente como mera representação do sujeito, de modo que tudo dependeria sempre do critério da autoconsciência.

Dos impulsos motivadores, diz o filósofo frankfurtiano, “o egoísmo é colossal, ele comanda o mundo” (SFM, p. 121).⁶¹ É, pois, contra o egoísmo que se articula o argumento moral schopenhaueriano, é ele o inimigo por excelência da compaixão como fundamento moral genuíno. Embora a compaixão seja também um impulso motivador da ação é o menos potente, contudo, é apenas ele a quem se deve reportar valor moral. O egoísmo é o substrato, que para Schopenhauer, deve ceder lugar à compaixão, pois onde cresce o egoísmo, cresce sempre entre um homem e outro com uma larga cova.⁶² Onde “grita com voz alta o egoísmo:

⁶⁰ Segundo Schopenhauer tem até mesmo um lado cômico “no fato de ver os incontáveis indivíduos que pelo menos no aspecto prático, tomam-se só a si mesmos por *reais*, considerando os outros como fantasmas”. O argumento metafísico tenta mostrar que essa diferenciação é apenas fenomênica, indicando porém, que se deve ir além (Cf. SFM, p. 121).

⁶¹ Se fosse dado a um indivíduo “escolher entre a sua própria aniquilação e a do mundo, nem preciso dizer pra onde a maioria se inclinaria. De acordo com isso cada qual toma-se pelo centro do mundo, relacionará aquilo que acontece – por exemplo, as grandes mudanças no destino dos povos – afinal ao *seu* interesse e pensará antes de tudo nele, por pequeno e mediato que seja” (SFM, p. 121).

⁶² Pode se dizer que o argumento desenvolvido pelo filósofo frankfurtiano é bem próximo ao discurso hobbesiano nos seguintes aspectos: a renúncia ao egoísmo é um fator que deve ser levado em consideração pelo fato que com a manutenção dele inevitavelmente cairíamos numa execrada guerra de todos contra todos. “Pois o egoísmo persegue incondicionalmente o seu fim, quando não se contrapõe a ele, seja uma força exterior na qual deve ser incluído todo medo de potências naturais ou sobrenaturais, seja um autêntico motivo moral [por exemplo, o princípio da compaixão]”. Ora, se não contrapor uma resistência ao egoísmo, “estaria assim na ordem do dia, para a incontável multidão de indivíduos, a ‘bellum omnium contra omnes’ [a guerra de todos contra todos; *Leviatã* I, 13] para a desgraça de todos. Por isso, a razão reflexionante descobre bem depressa a instituição do Estado, que surgindo do medo recíproco dos homens diante de suas forças recíprocas, evita tão amplamente as consequências prejudiciais do egoísmo geral quanto se pode fazê-lo por vias *negativas*. Em contrapartida, onde as duas potências que lhe são opostas não podem chegar à efetividade, o egoísmo se mostrará logo em toda a sua grandeza, e o fenômeno não será nada bonito” (SFM, p. 123). Ao que parece a discussão

‘*neminem iuva, imo omnes, si forte conducit laede*’ [não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, se isto te for útil], a maldade oferece a variação: ‘*imo omnes, quantum potes, laede!*’ [prejudica a todos quanto possas]” (SFM, p. 72). Na vida social, por mais que se busque camuflar, as intenções e os interesses, de um modo ou de outro, eles se irrompem de maneira de maneira reveladora, pois se manifestariam em todos os âmbitos os mais polidos disfarces do egoísmo. A cordialidade, por exemplo, segundo Schopenhauer, seria “a negação convencional e sistemática do egoísmo nos detalhes do relacionamento diário e, certamente, uma hipocrisia reconhecida. Por isso ela é exigida e louvada” (SFM, p. 123). Porque aquilo que a cordialidade ocultaria, isto é, o egoísmo, seria tão desagradável que não se desejaria vê-lo, embora se saiba que existe. É como se se quisesse saber que os objetos desagradáveis estão pelo menos cobertos por uma cortina.

É importante destacar que, para Schopenhauer, é necessário fundamentar a compaixão com princípio moral, existem alguns pressupostos a serem esclarecidos, que são absolutamente necessários, por exemplo: [a] toda ação ocorre com um motivo/impulso suficiente para o caráter do agente; [b] todo motivo tem de se referir ao bem-estar e ao mal-estar, eles são os impulsionadores da vontade; [c] toda ação refere-se a um ser suscetível de bem-estar ou mal-estar como seu fim último, e este ser é ou o próprio agente, ou um outro ser; [d] toda ação cujo fim último é o bem-estar e o mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta.⁶³ Esses pressupostos na verdade se completam com a assertiva de que “*egoísmo e valor moral* simplesmente excluem-se um ao outro” (SFM, p. 133), pois se uma ação tiver um fim egoísta como motivo, então ela não pode ter nenhum valor moral. Para que ocorra a significação moral de uma ação, no sentido de Schopenhauer, a ação só pode estar na sua relação com outros.

O problema que Schopenhauer procura solucionar, ao tentar fundamentar uma moral da compaixão, encontra um grande desafio que são as barreiras impostas pelo egoísmo, a mais potente das motivações humanas: “o *egoísmo* é a primeira e mais importante potência, embora não seja a única, que a *motivação moral* tem de combater” (SFM, p. 124).⁶⁴ Pois ao lado

schopenhaueriana tenderia unicamente sobre a moral e não explicitamente sobre a política, embora se refira ao Estado no capítulo 13, como “obra-prima do egoísmo racional óbvio, do egoísmo de todos somado, deu para a proteção do direito de todos, uma força que ultrapassa infinitamente a potência de cada um e que o força a respeitar o direito de todos os outros” (SFM, p. 118). O que só confirma as variantes do modo expressão da grande potência que é o egoísmo, que deixa marca em todas as criações humanas.

⁶³ Cf. SFM, p. 133.

⁶⁴ Já se percebe que o motivo moral para apresentar-se contra tal opositor, “tem de ser algo real, ao invés de uma sutileza aguda ou de uma bolha de sabão apriorística. Entretanto, é na guerra que primeiro se reconhece o inimigo. Na luta em questão, o egoísmo, como potência principal, opõe-se, de seu lado, de preferência, à virtude da justiça (...)” (SFM, p. 124).

egoísmo, ainda existe a maldade humana: a malevolência, em pequeno grau, é muito frequente, quase habitual e facilmente alcança maiores graus, afirma o filósofo. Na maioria das vezes, “a malevolência nasce da inevitável colisão dos egoísmos que se dá a cada passo” (SFM, p. 124). Logo “será estimulada também objetivamente pelo espetáculo dos vícios, erros, fraquezas, loucuras, carências e imperfeições de toda espécie, que, em maior ou menor grau, cada um oferece aos demais, pelo menos ocasionalmente” (SFM, p. 124). Finalmente, a fonte da malevolência é a inveja, ou melhor, “esta já é malevolência, estimulada pela felicidade, pelos bens e pelas vantagens alheios. (...) Todavia seus graus são bem diversos” (SFM, p. 125). De modo que se poderia chegar à terrível alegria maligna, e nesse ponto Schopenhauer é inequívoco: “sentir inveja é humano, mas gozar alegria maligna é diabólico” (SFM, p. 125). Por fim, “inveja e alegria maligna são em si meramente teóricas. Praticamente tornam-se maldade e crueldade. O egoísmo pode levar a todas as formas de crimes e delitos, mas os prejuízos e as dores causados a outrem são para si um mero meio e não um fim” (SFM, p. 125), aí entrando de modo apenas accidental. Em contrapartida, “para a maldade e a crueldade o sofrimento e a dor de outrem são fins em si; alcançá-los é o que dá prazer” (SFM, p. 125) e por isso, constituem uma alta potência de maldade moral. Porém, de modo equivalente se articula a virtude da caridade que se opõe frequentemente à malevolência ou ao ódio, a fim de lhe resistir no combate.

A bem da verdade, a dura batalha contra as motivações antimorais é a tarefa necessária, à qual Schopenhauer se propõe, a fim de estabelecer, com base na compaixão, um fundamento seguro para moral. A compaixão, como motivação não egoísta, seria o único fundamento moral genuíno que se apresenta de modo paradoxal, impulsionando o filósofo frankfurtiano a empreender a demonstração do fundamento moral pela via da experiência e pelas expressões do sentimento geral humano. Mas seria essa fundamentação empírica suficiente? Seria a empatia forte o suficiente para superar as barreiras impostas pelo egoísmo e à maldade? Schopenhauer parece conhecer os limites da sua própria proposta de fundamentação, no entanto não recua frente a possíveis dificuldades. Por isso se esforça em explorar todos os meios para uma fundamentação convincente, daquela motivação moral genuína que seria a compaixão. Um dos movimentos emblemáticos se situa, portanto, no fechamento do seu trabalho, que é a fundamentação metafísica do fenômeno da compaixão. À qual devidamente exploraremos a seguir.

Como procuramos demonstrar, para Schopenhauer o fenômeno da compaixão, que é natural, indestrutível e inato em todo homem, articula-se como a única fonte *de ações não egoístas*, às quais se atribui exclusivamente valor moral. A compaixão, portanto, seria a

origem das virtudes da justiça e da caridade, virtudes essas às quais o filósofo atribui grande valor, pois elas são provas de que existem ações compassivas, uma vez que justiça e caridade se originam da máxima “*não prejudiques a ninguém, mas ajuda a todos quando puderes*”. Portanto, ambas dialogam estreitamente com o pressuposto da *identificação*, ou da empatia com outro, que segundo o filósofo frankfurtiano, caracteriza a compaixão, sendo elas próprias explicitas transfigurações da compaixão.

Importante notar que a demonstração do fundamento moral schopenhaueriano parte de algumas afirmações: [a] nada revolta mais profundamente nosso sentimento moral do que a crueldade; [b] acima de tudo, os fundamentos da moral por mim estabelecidos são os únicos que se podem louvar como tendo uma real e ampla efetividade; [c] a compaixão ilimitada por todos os seres vivos é o mais firme e seguro fiador para o bom comportamento moral e não precisa de nenhuma casuística. Isso ocorre porque quem está cheio dela não causará seguramente dano a ninguém, não prejudicará ninguém, não fará mal a ninguém, mas antes, sendo indulgente com todos, a todos perdoará e a todos ajudará, quando puder, e a todas as suas ações trarão a marca da justiça e da caridade; [d] A compaixão está ainda mais evidente no fundamento da caridade do que no da justiça. Ninguém receberá provas de genuína caridade de outrem enquanto estiver indo bem, sob todos os aspectos. O homem feliz pode experimentar de muitos modos o bem-querer de seus parentes e amigos. Porém, as manifestações daquela participação pura, *desinteressada* e objetiva no estado e destino alheios, que são efeitos da caridade, ficam reservados a quem está sofrendo sob algum aspecto, pois não nos interessamos por aquele que, *como tal*, é feliz, mas antes este permanece, *como tal*, alheio ao nosso coração. Além disso, [e] a motivação moral por mim estabelecida confirma-se, além disso, como genuína pelo fato de que ela toma sob a sua proteção também os *animais*, que são tão irresponsavelmente malcuidados nos outros *sistemas morais* europeus; [f] todas as possíveis averiguações metafísicas do fundamento último da compaixão, a partir da qual as ações não egoístas podem provir, e consideremos a compaixão de um ponto de vista empírico, meramente como disposição natural.⁶⁵

Schopenhauer acredita que para despertar a compaixão comprovada como a *única fonte de ações altruístas e por isso como a verdadeira base da moralidade*, não é preciso nenhum conhecimento abstrato, mas apenas o intuitivo, a mera apreensão do caso concreto, no qual a compaixão logo se revela sem mediações do pensamento.⁶⁶ No entanto, o filósofo

⁶⁵ Os detalhes da confirmação do fundamento da moral que foi apresentado é desenvolvido amplamente no parágrafo 19 de *Sobre o fundamento da moral*.

⁶⁶ Cf. SFM, p. 184.

parece não satisfeito só com a dedução da compaixão como princípio moral e se empenha em oferecer no último capítulo de *Sobre o fundamento da moral*, uma explicação metafísica do fenômeno ético originário, qual seja, a compaixão.⁶⁷

Para o filósofo a necessidade de uma fundamentação metafísica no campo da ética é bem mais urgente, já que os sistemas filosóficos e religiosos concordam em relação ao fato de que a significação ética das ações teria de ter, ao mesmo tempo, uma significação metafísica, quer dizer, ir além do mero fenômeno das coisas e, assim, de toda possibilidade da experiência, estando, portanto, em íntima relação com toda a existência do mundo com o destino do homem, pois, o último cume a que em geral acede o significado da existência, seria para o filósofo, indubitavelmente o ético.⁶⁸ Schopenhauer, contudo, se empenha para conservar-se o máximo possível distante do modo tal como procedem as religiões em suas fundamentações, visto que elas põem como fundamento de seu dogma aquelas motivações morais, que embora sejam perceptíveis, não são inteligíveis a todo homem. Sendo que “os sacerdotes esforçam-se mesmo para apresentar a descrença e a imoralidade como sendo a mesma coisa. O que repousa no fato de que, para o crente, o descrente tem acepção idêntica a moralmente mau” (SFM, p. 208).⁶⁹

O problema da metafísica, segundo Schopenhauer, é o mais difícil de todos os problemas com que se ocupa o espírito humano, sendo tomado como insolúvel por muitos pensadores. E não sem dificuldades, ele desenvolve sua exposição sobre a fundamentação metafísica da ética⁷⁰, empenhando-se em “procurar a última satisfação teórica naquilo que

⁶⁷ Ao proceder na demonstração da motivação moral como **fato**, o filósofo entende que a partir dela podem surgir “justiça desinteressada e a caridade genuína, repousando todas as virtudes restantes sobre elas”. Ao que lhe parece, para fundar a ética isto é suficiente, uma vez que “ela tem de estar apoiada sobre algo existente, efetivo e demonstrável, dado ou no mundo exterior ou na consciência (...)”. Entretanto, diz Schopenhauer, “vejo muito bem que o espírito humano ainda não encontra aí o seu contentamento e repouso. Como no final de toda pesquisa e toda ciência real, também aqui o espírito está diante de um fenômeno originário que esclarece tudo o que é compreendido sobre ele e o que dele se segue, mas ele próprio permanece inexplicável e apresenta-se como um enigma”. Portanto, “aqui também coloca-se a exigência de uma *metafísica*, isto é, de último esclarecimento do fenômeno originário como tal e, se tomado na sua totalidade, do mundo. Esta exigência levanta também a questão de por quê o existente e compreensível relaciona-se deste modo e não de outro e de como o caráter da experiência que foi exposto provém do ser em si das coisas” (SFM, p. 206), justificando portando a sua explicação metafísica do fenômeno da compaixão.

⁶⁸ Cf. SFM, p. 206.

⁶⁹ Vemos assim que as expressões “sem Deus”, “ateu”, “pouco cristão”, “herético” são usadas como sinônimo de “moralmente mau”. Ora, para as religiões a coisa é fácil, pois, partindo da crença, exigem-na simplesmente para seu dogma, sob ameaças (Cf. SFM, p. 208).

⁷⁰ A dificuldade seria a de procedimento, embora a exigência de que a ética se apoie na metafísica seja incontestável (e nisso ele se apoia na autoridade de Kant e Wolff, Cf. SFM, p. 208), o filósofo acredita que para fundamentar devidamente a ética numa metafísica, ele precisa de pressupostos dos quais ele não dispõe (na verdade Schopenhauer, diz que lhe faltaria espaço, pois o seu escrito tem a dimensão de uma monografia concorrente a prêmio), de modo que “só vejo a saída de contentar-me com um esboço geral, de dar mais indicações do que desenvolvimento, de apontar o caminho que leva ao alvo, mas não trilhá-lo até o fim” (SFM, p. 208).

nenhuma experiência nem mesmo possivelmente pode alcançar” (SFM, p. 210). Sendo assim, o fundamento metafísico da compaixão, se articula propriamente em torno do chamado “mistério” da compaixão. Como ele é possível?

De início, o filósofo tece algumas considerações a respeito dos conceitos de *bom* e *malvado*. Conceitos esses que “não são nada simples e muito menos dados a ‘priori’, mas que são expressões de uma relação e extraídos da experiência cotidiana” (SFM, p. 210).⁷¹ De maneira que *bom* seria tudo o que está de acordo com os desejos de alguma vontade individual e diz-se em relação a ela. E o oposto, o *mau*, se trataria de seres vivos, *malvados*. Por exemplo, um homem que “em virtude de seu caráter”,⁷² é chamado *bom*, certamente é porque ele que não gosta de ser contrário aos desejos de outrem, mas antes lhes é favorável e útil tanto quanto possa ser conveniente e que, portanto, não ofende a outrem, mas que de preferência lhe presta ajuda e assistência quando pode. É esse homem de caráter *bom*, que faz menos *diferença* entre si e outros que as demais pessoas,⁷³ vivendo num mundo homogêneo ao seu ser: “os outros não são para ele nenhum não-eu, mas ‘eu mais uma vez’. Por isso sua relação originária com cada um é amigável. Ele se sente no íntimo aparentado a todo ser, toma parte diretamente no seu bem-estar e mal-estar” (SFM, p. 220) e pressupõe confiantemente neles a mesma participação. Já o homem de caráter *mau*, “sente, em toda parte, uma barreira entre si e tudo o que está fora de si. O mundo é para ele um *não-eu* absoluto, e sua relação com o mundo, absolutamente hostil” (SFM, p. 220), por isso, diz Schopenhauer, o tom fundamental de seu humor e ódio, suspeita, inveja e alegria maligna.

Ora, para o caráter *malvado* e o *egoísta*, existe uma diferença muito grande entre o eu e o alheio, como bem dissemos. Para esses dois há “entre o *eu*, que se limita a sua própria pessoa, e o *não-eu*, que encerra o mundo restante, um abismo imenso, uma diferença potente” (SFM, p. 212). Porém, segundo Schopenhauer, tanto o egoísta e quanto o malévolo estariam

⁷¹ Deste modo Schopenhauer direciona sua crítica aos filósofos modernos que, segundo ele, “tratam os conceitos de *bom* e *malvado* como *simples*, quer dizer, como conceitos que não têm necessidade nem aptidão para nenhuma explicação, e, depois na maioria das vezes, falam bem misteriosamente, com devoção, de uma ‘Idea do Bem’ da qual fazem o apoio de sua ética ou, pelo menos, uma capa para sua indigência” (SFM, p. 211).

⁷² É importante ter em mente a distinção operada por Schopenhauer entre os caracteres, isto é, a diferença ética dos caracteres. Que diz o seguinte: a ética não pode transformar um homem de coração duro em um compassivo, muito menos em justo e caridoso. Porque, “a diferença entre os caracteres é inata e indelével. A maldade é tão inata ao maldoso como o dente venenoso ou a glândula venenosa da serpente” (SFM, p. 190). Ora, a realidade e a experiência, que sempre se opuseram vitoriosamente às promessas de uma ética que quer **melhorar os homens** moralmente e fala de progresso na virtude, provaram com isso que a virtude é inata e não resulta da pregação. Do mesmo modo, “se o caráter não fosse, como originário, imutável e por isso impenetrável a toda melhoria mediante a correção pelo entendimento”, de modo que fosse possível uma melhoria do caráter mediante a moral, e com isso “um constante progresso para o bem”, certamente a “metade mais velha da humanidade teria de ser significativamente melhor do que a mais jovem, pelo menos na média” (Cf. FM, p. 194). O que nos coloca diante da pergunta: então para que moral?

⁷³ Cf. SFM, p. 211.

justificados *empiricamente* ao entenderem que existe uma completa diferença entre si e os outros. Já que toda multiplicidade e diferença quantitativa entre os seres derivam dos condicionantes: espaço e tempo, que o filósofo, adotando e refazendo uma fórmula escolástica, designa-lhes como o *principium individuationis*. Não obstante, espaço, tempo e causalidade são formas *a priori* das representações pelas quais conhecemos as coisas e não, até onde se pode saber, a propriedade íntima das coisas em si mesmas.⁷⁴ Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é para o filósofo, um mero fenômeno, que quer dizer: a diferença só está presente na minha *representação*. Daí, que se justificaria empiricamente o egoísmo e a maldade, isto é, como aquele reconhecimento do outro como um não-eu absoluto, ou como “diferença” e “multiplicidade”, pois, pertencem tão somente à parte exterior do mundo, sendo apenas um fenômeno, o que seria um primeiro grau de conhecimento.⁷⁵

Como o conhecimento do mundo e de si mesmo nunca é absoluto, então o intento de conhecer, por exemplo, a nossa *essência em-si* interior, não é uma tarefa simplesmente realizável. Vemos apenas o exterior, o interior é obscuro, diz Schopenhauer. Por isso, “o conhecimento que temos de nós mesmos não é, de modo nenhum, um conhecimento completo e esgotável; pelo contrário, é um conhecimento muito superficial, e, na principal parte, somos para nós mesmos desconhecidos e um enigma” (SFM, p. 213). De acordo com “aquela outra parte que está sob nosso conhecimento, cada um é de fato totalmente diferente do outro. Mas disto ainda não se segue que isto [*sic*] aconteça do mesmo modo em relação à parte maior e mais essencial que cada um esconde e que permanece desconhecida” (SFM, p. 213). Segundo o filósofo frankfurtiano, “resta apenas uma possibilidade de que ela [a parte que desconhecemos de nós mesmos] seja em todos a mesma e idêntica” (SFM, p. 213). Inversamente, aquilo que se apresenta como múltiplo, no tempo e no espaço, não poderia ser a coisa-em-si, mas apenas um *fenômeno*. Esse, só estaria na nossa consciência, “que é delimitada por múltiplas condições e que, até mesmo, repousa sobre uma função orgânica, fora dela, nada é” (SFM, p. 214).

Mais uma vez, portanto, o esforço de Schopenhauer com estas asserções, é demonstrar que tanto “a multiplicidade quanto a separabilidade, pertencem tão somente ao mero *fenômeno*” (SFM, p. 217), e com isso indicar que “é uma e mesma essência que se apresenta em todos os viventes” (SFM, p. 217). Ser ético, portanto, “consistiria no fato de que *um*

⁷⁴ O espaço e o tempo, são “estranhos à coisa-em-si, quer dizer, à verdadeira essência do mundo; a multiplicidade também o é necessariamente. Consequentemente, ela pode ser apenas uma nos inúmeros fenômenos deste mundo dos sentidos e manifestar apenas neste todo a essência *una e idêntica*” (SFM, p. 214).

⁷⁵ Cf. SFM, p. 214.

indivíduo se reconhece a si próprio, a sua essência verdadeira, imediatamente no *outro*” (SFM, p. 218), sendo que minha essência interna verdadeira existiria “tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência” (SFM, p. 219). Tal conhecimento, “para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é ‘tat-tvam-asi’, quer dizer, ‘isto é tú’, é aquilo que irrompe como *compaixão*, sobre a qual repousa toda virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa” (SFM, p. 219). De igual maneira, este conhecimento seria aquele pelo qual, em última instância, dirigem-se todos os apelos à doçura, à caridade, à clemência, pois para Schopenhauer ele “é uma lembrança da consideração de que todos nós somos uma e a mesma essência” (SFM, p. 219).

Assim procede o filósofo frankfurtiano em sua fundamentação da moral, isto é, a moral da *compaixão*: agir moralmente consiste, portanto, dito de modo simples, em compreender-se como parte de um todo, comportando-se de modo compassivo para com todos, pois, em toda parte encontra-se não o diferente, ou o múltiplo, pois essas seriam expressões fenomênicas, mas na verdade o que se encontra em toda parte é o “eu mais uma vez”, portanto, o semelhante a mim a mesmo.

Presumindo que no substancial o argumento schopenhaueriano de fundamentação da moral e seu embate contra as motivações antimorais, principalmente contra o egoísmo, esteja por fim estruturado, encerraremos esse primeiro tópico. Ao caracterizar e estruturar a fundamentação da *compaixão* e à crítica ao egoísmo no modo como Schopenhauer desenvolve, sobretudo, a partir da obra *Sobre o Fundamento da Moral*, pretendíamos mostrar não só a relevância do tema do egoísmo no âmbito da moralidade, mas também mostrar o que ele entende por egoísmo e porque esse impulso é por ele considerado a mais potente das motivações antimorais, sendo essa motivação deve ser combatida, com o firme propósito de se fundamentar a moral em princípios sólidos que tenham em consideração uma evidente preocupação com o outro.

A caracterização desse argumento é fundamental porque ele ajuda esclarecer o que aqui estamos chamando de reinterpretação do valor do egoísmo, pois, Nietzsche toma como empreendimento não só criticar as bases do fundamento da moral dispostos acima, mas ele inverte os argumentos de Schopenhauer e faz do egoísmo um mote importantíssimo para superação não só da *compaixão*, mas de uma série de outros ideais morais, cujo pano de fundo remete às necessidades religiosas do cristianismo e do socratismo no âmbito da moral. Assim sendo, no tópico a seguir organizaremos a crítica de Nietzsche à fundamentação da moral schopenhaueriana, para essa tarefa o egoísmo surge, como se poderá verificar, como um importantíssimo instrumento no esboço de um novo pensamento sobre o humano.

3.2 NIETZSCHE: DA CRÍTICA À COMPAIXÃO À REINTERPRETAÇÃO DO EGOÍSMO

Muitas são as críticas de Nietzsche endereçadas a Schopenhauer, mas nos interessa, sobretudo, aqueles escritos relacionados à crítica à moral da compaixão estruturadas a partir de *Humano, demasiado humano* e obras subsequentes. Como já mencionamos no primeiro capítulo, essa tarefa crítica faz parte de um projeto filosófico amplo e multifacetado, para o qual a ideia de filosofia como experimento exerce um papel de evidente relevância.

De início, destacamos que a preocupação de Nietzsche, diferentemente daquela de Schopenhauer, não é a fundamentação da moral. É antes a preocupação com a origem e com o valor dos valores morais, sem que para isso se recorra “à hipóteses de *intervenções metafísicas*” (HH, 10), ou ainda, sem que se esteja sobre o encanto da Circe moral, no processo de descrição desses processos avaliativos. 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.

Dito isso, vale destacar que 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 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 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.

3.2.1 A leitura nietzscheana do fenômeno da compaixão: os aspectos do egoísmo e da maldade

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 Reé⁷⁶ 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 dos sentimentos morais para Nietzsche. Isso porque a

⁷⁶ O empreendimento de fundamentação da moral desenvolvido por Paul Réé e a relação que daí se pode traçar tendo em vista o posicionamento de Nietzsche será desenvolvido no terceiro capítulo.

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 diante 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 puderes*.

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” (*pudendum*), 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.⁷⁷ 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. Os aspectos que se apresentam como problemáticos na exigência moral da compaixão, uma vez que se leva em consideração a proposta de uma reinterpretação do egoísmo é a *empatia*, a *partilha do sofrimento* e a *negação da vida*. Essas noções fazem parte de um mesmo problema, que é a compaixão, e que aqui daremos enfoque separadamente.

3.2.2 O problema da Empatia (*Mitempfung*)

Como ponto de partida, devemos 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.

⁷⁷ Cf. A, 132

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).

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 Pascoal que diz: “o eu é odiável”.⁷⁸ 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

⁷⁸ 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 permanecis injusto e não poderá ser agradável senão aos injustos” (PASCAL, 2010, p. 119).

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 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 nietzscheana da empatia como crítica à hipótese schopenhaueriana.⁷⁹ 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 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

⁷⁹ 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.

indiferentes. Portanto, para Schopenhauer em *Sobre o Fundamento da Moral*⁸⁰, 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 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 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,

⁸⁰ Cf. SFM, p. 136.

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 temporãos 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 ou 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 feiúra metafísica de sapo!” (A, 142).⁸¹ 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

⁸¹ 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).

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 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.⁸²

⁸² 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 o seus

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.

3.2.3 A crítica de Nietzsche à ideia de compaixão como compartilhamento de sofrimento

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

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.

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 desaforos 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 estoíca; 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.⁸³ 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 exceção⁸⁴ e não os homens de rebanho. Assim, talvez de modo

⁸³ Cf. OLIVEIRA, 2011.

⁸⁴ 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

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.

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).⁸⁵ 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*).⁸⁶ 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

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.

⁸⁵ 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 Giacóia Jr. e se encontra no prefácio de *Para uma ética da amizade em Friedrich Nietzsche* de Jelson Oliveira, 2011, p. 9.

⁸⁶ 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”.

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”⁸⁷, 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;⁸⁸ 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 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 da reinterpretação 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

⁸⁷ „Mitfreude, nicht Mitleiden, macht den Freund“ (KSA 2, MAMI, 499, p. 320).

⁸⁸ Cf. OLIVEIRA, 2010, p. 364.

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 excuro 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 nietzscheano 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 estóica 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. Tendo isso em mente na sequência exploraremos a relação temática entre a afirmação e negação

da vida como um posicionar-se paradigmático tendo em consideração o caminho que conduz à reinterpretação do valor do egoísmo.

3.2.4 Afirmção da vida *versus* negação da vida: os aspectos decisivos na crítica à moral da compaixão e na reinterpretação do valor do egoísmo

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 em 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.⁸⁹ 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 nietzscheana 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 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.⁹⁰ 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.

⁸⁹ Cf. SIMMEL, 2011, p. 141.

⁹⁰ 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).

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 inteligência, ou em outros termos, uma moral superior vindoura pode reconhecer o papel fundamental dos valores morais ulteriores 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 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”⁹¹, ainda que estes últimos estejam indeterminados e abertos ao futuro.

Não é nosso objetivo discutir a existência ou não de uma moralidade nietzscheana. 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:

⁹¹ 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?”.

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 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, portando, de um “ideal” 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 auto-superação constante.⁹² 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. O que pode observar é um outro tipo de pessimismo, que Nietzsche chamou em 1886, quando escreveu o quinto livro da *A gaia ciência*, de pessimismo dionisíaco ou pessimismo trágico, tal como aparece no prefácio do segundo volume de *Humano, demasiado humano* (o prefácio, como se sabe também é 1886).

O prefácio citado acima começa com uma declaração altissonante e ao mesmo tempo reveladora no que concerne a relação de Nietzsche com o pessimismo romântico, e que serve como base para compreendermos o seu posicionamento frente àquelas questões referentes a afirmação ou negação da vida. No texto se pode ler: “Devemos falar apenas do que não podemos calar; e falar somente daquilo que *superamos* – todo o resto é tagarelice, ‘literatura’, falta de disciplina” (HH II, Pr., 1).⁹³ “Meus escritos falam *apenas* de minhas superações: ‘eu’ estou ali, com tudo que me era hostil, *ego ipsissimus* [meu próprio eu], até mesmo se me permitem uma expressão mais orgulhosa, *ego ipsissimum* [meu mais íntimo eu]” (HH II, Pr., 1). Nesse texto personalístico Nietzsche faz uma série de referências críticas ao que ele designa como sendo as suas próprias superações, dentre elas está Artur Schopenhauer dito como “meu primeiro e único educador”, fala também de Richard Wagner⁹⁴ o “mais famoso dos schopenhauerianos” (GC, 370), que compõem o conjunto de ícones que ele teria agora *abaixo* de si, *atrás* de si.

Nesse sentido tanto as *Opiniões e sentenças diversas* como *O andarilho e sua sombra* (que foram editados primeiro *separadamente*, como continuação e apêndices de *Humano, demasiado humano*, “Livro para espírito livres”), representa a “continuação e reiteração, ao mesmo tempo, de uma cura espiritual, ou seja, do tratamento anti-romântico que meu próprio instinto, permanecendo sadio, inventara e prescrevera para mim, contra o adoecimento temporário da mais perigosa forma de romantismo” (HH II, Pr. 2). Portanto, como parte do processo de cura espiritual contra o romantismo, interpretado como um adoecimento que se vivencia temporariamente, mas que deve ser superado, *Humano, demasiado humano* tomado em suas partes conjuntamente, transmite o seu mais forte ensinamento que é “uma doutrina da

⁹² Talvez, nesse ponto, valesse a pena investigar se por trás dessa ideia nietzscheana de vida enquanto superação e movimento, não estaria uma das influências do naturalismo evolucionista ressignificada.

⁹³ Prefácio de *Humano, demasiado humano* segundo volume. Doravante, HH II, Pr., seguido da numeração da seção citada.

⁹⁴ Cf. HH II, Pr. 3: “Richard Wagner, aparentemente o grande vitorioso, na verdade um romântico desesperado e emurchecido, prostrou-se repentinamente diante da cruz cristã, desamparado e alquebrado...”.

saúde, que pode ser recomendada como *disciplina voluntatis* [disciplina da vontade] às naturezas mais espirituais da geração que agora ascende”. “Nelas fala um pessimista que frequentemente ficou exasperado, fora de si, mas sempre voltou a si, um pessimista, portanto, com boa vontade em relação ao pessimismo – e, assim, não mais um romântico” (HH II, Pr. 2).

A doutrina da saúde à qual Nietzsche se refere no prefácio de *Humano, demasiado humano II*, e que visa superar o pessimismo doentio, expressão do cansaço da vida e fraqueza de vontade, envolve uma série de procedimentos terapêuticos, ou “uma dietética e disciplina” (HH II, Pr 5) de vida, que se impõe como condições o distanciamento e a proibição às convulsões de todo tipo de manifestação romântica. Isso implica num modo de vida mais solitário e permeado por desconfiança contra si mesmo, tal como se pode ler no escrito de 1886: “(...) tomei, não sem alguma raiva, partido *contra* mim e *a favor* de tudo o que precisamente me feria e me era penoso: – desse modo achei novamente o caminho para o valente pessimismo que é oposto de toda mendacidade romântica, e que também, como hoje me parece, o caminho para “mim” mesmo, para *minha* tarefa” (HH II, Pr. 4). O cultivo de um pessimismo intrépido que se constrói, primeiramente, contra si, mas em favor de si, revela “a gratidão para com a vida” (HH II, Pr. 5) e o exercício de “uma vontade severa, orgulhosa, sempre vigilante e suscetível, que colocou a tarefa de defender a vida *contra* a dor e de abater todas as conclusões que, na dor, na desilusão, no fastio, na solidão e outros terrenos pantanosos, costumam medrar como fungos pantanosos (HH II, Pr. 5).

Faz parte da dietética ou da terapêutica contra o pessimismo romântico, até mesmo um “otimismo para fins de restabelecimento, para algum dia *poder* voltar a ser pessimista – compreendem? Assim como um médico põe seu enfermo num ambiente inteiramente alheio, para que seja subtraído a todo o seu ‘até então’” (HH II, Pr. 5). Desse alheamento necessário e de todo o cuidado medicinal para com sigo, diz Nietzsche, “resultou, em fim, num grande fortalecimento espiritual, numa crescente alegria e abundância de saúde” (HH II, Pr. 5), que permite afirmar que: “A própria vida nos recompensa por nossa tenaz vontade de vida, por uma demorada guerra como a que em mim travei contra o pessimismo do cansaço de vida, e já por qualquer atencioso olhar de nossa gratidão, que não deixa escapar a menor, a mais delicada, mais transitória dádiva da vida” (HH II, Pr. 5).

Diante dessas afirmações, pode-se deduzir que a superação do pessimismo romântico é mais do que um embate simplesmente teórico, trata-se de um posicionamento frente à vida que pressupõe uma vivência e, além disso, a convicção de que “um sofredor não tem *direito* ao pessimismo”, assim como diz Nietzsche no prefácio em questão. Trata-se, portanto, de

uma vivência pessoal, do reconhecimento de que diante do sofrimento inevitável, o pessimismo do cansaço não pode funcionar como antídoto para o fortalecimento da vida, o que engendra uma tomada de direção que é oposta a todo pessimismo que enfraqueça a vida, e isso implica já em um processo de cura. E o filósofo se questiona: “Deveria minha vivência – a história de uma enfermidade de uma cura, pois terminou numa cura – ser apenas minha vivência pessoal? E apenas o que é meu ‘humano, demasiado humano’? Hoje quero acreditar o oposto” (HH II, Pr. 6).

O que Nietzsche estava indicando com essas questões, é que sua vivência com relação ao pessimismo, por mais pessoal que tenha sido, pôde-se subtrair dela um ensinamento que se expressa através de seus livros. Ou seja, uma espécie de sabedoria que se dirige a todos aqueles que “têm de ser a *consciência* da alma moderna e, como tal, têm de possuir a *ciência* dela, nos quais se reúne o que hoje existe de doença, veneno e perigo – cuja sina é terem de ser mais doentes do que qualquer indivíduo, pois não são ‘*apenas* indivíduos’”, cujo consolo é saber, e não só saber, mas também percorrer “o caminho para uma *nova* saúde, uma saúde de amanhã e depois de amanhã (...)” (HH II, Pr. 6).

Por conseguinte, o caminho para uma nova saúde se constrói a partir da própria vontade de saúde e de vida, que não é expressão de um pessimismo romântico: “– Para enfim expressar numa fórmula minha oposição ao *pessimismo romântico*, isto é, ao pessimismo dos abstinentes, malogrados, vencidos: existe uma vontade de trágico e de pessimismo que é a marca tanto do rigor como da força do intelecto (do gosto, do sentimento, da consciência)” (HH II, Pr. 7). Ora, diz Nietzsche, “não tememos, com essa vontade no coração, o que há de temível e de duvidoso em toda existência: nós até o buscamos” (HH II, Pr. 7). E nesse percurso pode se compreender o que significa precisamente uma afirmação da vida e da existência com todas as suas instabilidades e contrariedades, incluindo-se aí prazer, dor, sofrimento e perigo. Pois o que há por trás daquela vontade de trágico, como indica Nietzsche a partir do prefácio do segundo volume de *Humano, demasiado humano*, é a coragem diante da vida no seu aspecto mais trágico.

A noção de pessimismo trágico veiculado *A gaia ciência*,⁹⁵ ou de vontade trágica expressa o sentimento de afirmação e aprovação da vida na sua integralidade, o que em

⁹⁵ Como já mencionado, Nietzsche também trata da distinção entre pessimismo romântico e pessimismo trágico (ou pessimismo dionisíaco) em *A gaia ciência* 370. A título de nota, vale a pena destacar o que Nietzsche diz a propósito dos dois tipos de sofrendores e dos tipos de sofrimento: “Toda arte, toda filosofia pode ser vista como remédio e socorro, a serviço da vida que cresce e que luta: elas pressupõem sempre sofrimento e sofrendores. Mas existem dois tipos de sofrendores, os que sofrem de *abundância de vida*, que querem uma arte dionisíaca e também uma visão de compreensão trágica da vida – depois os sofrem de *empobrecimento de vida*, que buscam silêncio, quietude, mar liso, redenção de si mediante a arte e o conhecimento, ou a embriaguez, o

Nietzsche – dito de modo generalizado – se expressa também sob signo do *amor fati*, e que fundamenta o pensamento sobre o eterno retorno.

Como bem se pode notar a partir dos prefácios do segundo volume de *Humano, demasiado humano* e do aforismo 370 de *A gaia ciência*, o posicionamento crítico de Nietzsche em relação ao pessimismo romântico (posicionamentos este que pode ser notado também nos chamados escritos trágicos), se torna na verdade, um posicionamento crítico que tem como referência clara o pensamento schopenhaueriano, sobretudo, no que tange à visão de mundo e da existência como um todo, e também aos valores a ela vinculados. O pessimismo trágico, tal como é articulado por Nietzsche nos textos supracitados, torna-se a resposta para a pergunta pela posição do filósofo diante do problema da vida. A compreensão trágica da vida, e o enaltecimento da vontade de trágico é a expressão de uma saúde abundante e tenaz, que não se curva diante do sofrimento, que cresce e luta em exuberância e criatividade, e que se afirma em todas as circunstâncias. Revela-se, desse modo, um dos aspectos decisivos da crítica de Nietzsche à moral compaixão como aquela que está profundamente vinculada ao pessimismo romântico e aos valores de negação da vida. A compaixão, no sentido schopenhaueriano de estratégia ética de anulação da vontade por meio da supressão da cisão entre as existências individuais, é combatida por Nietzsche justamente porque ela propõe sub-repticiamente a negação das potências vitais que compõem cada indivíduo, conduzindo, portanto, à negação da vida e da vontade de viver.

É certo que Nietzsche considera que a moral da compaixão constituiu o domínio hegemônico na modernidade, e como tal, ela teria corrompido o sentido ou a compreensão do papel da moral, na medida em que ela se propõe como a única moral possível. Como destacamos o filósofo fala de moralidade em outro sentido, que não o expresso na compaixão, para o qual a moral seria apenas o pensar no outro, o viver para o outro. Ele fala de moral no sentido a-moral ou extramoral, isto é, moral enquanto condição de existência, como regra

entorpecimento, a convulsão, a loucura. À dupla necessidade desses últimos responde todo o romantismo nas artes e conhecimentos, a eles responderam (respondem) tanto Schopenhauer como Richard Wagner, para mencionar os dois mais famosos e pronunciados românticos que foram então *mal compreendidos* por mim – aliás, *não* em prejuízo deles, como pode me ser concedido de maneira justa”. O pessimismo trágico na medida em que configura a compreensão trágica da vida, permite também ao indivíduo olhar a plenitude da existência com os olhos do homem, mas com a permissividade de um deus, que é a marca da exuberância de vida: “O mais rico em plenitude de vida, o deus e homem dionisíaco, pode permitir-se não só a visão do terrível e discutível, mas mesmo o ato terrível e todo luxo de destruição, decomposição, negação; nele o mau, sem sentido e feio parece como que permitido, em virtude de um excedente de força geradoras, fertilizadoras, capaz de transformar todo deserto em exuberante pomar”. Sendo que, inversamente, aquele que sofre pelo empobrecimento de vida “necessita ao máximo de brandura, paz e bondade, tanto no pensar como no agir, e, se possível, de um deus que é propriamente um deus para doentes, um ‘salvador’; e igualmente da lógica, da compreensibilidade conceitual da existência – pois a lógica tranquiliza, dá confiança –, em suma, de uma certa estreiteza cálida que afasta o medo, um encerrar-se em horizontes otimistas”.

prática, como “autodomínio e auto-superação constantes, nas grandes e pequenas coisas” (AS, 45). Assim, a crítica nietzscheana, na medida em que se esforça para superar um modelo moral, ela desenha no seu horizonte as condições de possibilidade para uma nova compreensão da moralidade: que sejam elas (as condições) favorecedoras da afirmação e expansão da exuberância da vida, que a moral a aceitação da integralidade da vida. Mas existe uma moral que atenda a todos esses critérios, inclusive uma que comporte todos os valores imprescindíveis para a afirmação da vida? Isso já não seria implodir a moral de dentro para fora? Não seria necessário, portanto, inventar novos valores? Superar a moral?

Pensar a problemática da reinterpretação do valor do egoísmo, portanto, é ter como horizonte aquelas questões que compõem o cenário da crítica nietzscheana à moral. Para o filósofo a reinterpretação do valor do egoísmo compõe 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).

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.

Na leitura do fenômeno da compaixão Nietzsche mostra que o egoísmo seria um dos elementos internos, ou seja, que lhe é próprio e que se expressa de modo pujante na exigência mesma da compaixão, embora não seja admitido. Quanto à questão da negação da vida, seria possível dizer que é justamente a falta de egoísmo ou falta de amor e de gratidão para com a vida, que se faz fortemente decisivo. Nesse caso o egoísmo funcionaria com um centro de

gravidade para vida, ele determina o que tem e o que não tem valor para si mesmo. É o que se pode depreender da ideia de egoísmo enquanto lei da perspectiva apresentada na *A Gaia ciência*: “o egoísmo é esta lei da perspectiva no âmbito do sentimento, segundo a qual as coisas mais próximas são as maiores e as mais pesadas; e, à medida que se afastam todas as coisas decrescem no tamanho e no peso” (GC, 162, *tradução alterada*).

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.

Sabendo disso, analisaremos a seguir as implicações desse processo de negação de si, o que nos permitirá ver como *a reinterpretação do valor egoísmo mantém uma estreita relação com a crítica nietzscheana da concepção metafísica de sujeito*. Ou seja, nos permitirá notar que a tarefa de *repensar o valor egoísmo* implica também em *repensar as dimensões do ego* e da compreensão de si mesmo. Tal empreendimento se movimenta necessariamente contra uma noção de sujeito desenvolvido na modernidade.

3.2.5 Por um egoísmo sem *ego* e uma “subjatividade” sem sujeito

A reinterpretação do egoísmo em Nietzsche não se dá de modo completo e abruptamente; ela obedece a estágios diferenciados. Neste segundo capítulo optamos por privilegiar os usos estratégicos do egoísmo por parte de Nietzsche dando enfoque às questões suscitadas pela moralidade, sobretudo, a moral da compaixão como aquela 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”.⁹⁶ 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 nietzscheano, 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 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).

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 nietzscheano? 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 egoísmo e

⁹⁶ Cf. SCHOPENHAUER, 2001, p. 72.

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 arbitrárias, 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 moderna⁹⁷, mas poucos comentadores ressaltaram a importância da sua crítica à constituição do sujeito como fonte para se pensar a questão do egoísmo.⁹⁸ 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

⁹⁷ A esse respeito conferir especialmente Wotling (2011), Benoit (2011), Giacóia (2011) e Araldi (2011).

⁹⁸ A exceção nesse cenário é Wotling (2009) com seu artigo *O egoísmo contra o ego: a paixão do desinteresse e seu sentido segundo Nietzsche*.

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 nietzscheanos, 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 psicológico⁹⁹, 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 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

⁹⁹ Cf. ARALDI, 2011, p. 491.

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 credices 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 a crítica nietzscheana, 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 Giacóia (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 nietzscheana: 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” preche 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 nietzscheana 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 nietzscheana 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.¹⁰⁰ Contudo, se interpretarmos a inversão nietzscheana 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 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 todo” (KSA 11, 40[21], p. 638).¹⁰¹ Ou seja, a inversão nietzscheana¹⁰² não pode ser compreendida como um reducionismo ao corpóreo, sob pena de mal interpretá-

¹⁰⁰ Cf. Benoit, 2011, e também Heidegger, 2007, p. 195.

¹⁰¹ 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).

¹⁰² 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 nietzscheana 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.

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 inculcada 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, Zarathustra é o arauto dessa nova configuração da subjetividade nietzscheana, 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 Zarathustra* 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*).¹⁰³ Rompendo com a hierarquia imposta pelo idealismo cartesiano do *cogito*, Zarathustra diz: “corpo sou eu inteiramente, e nada mais; e alma é apenas uma palavra 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 nietzscheana 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

¹⁰³ 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*).

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 grande razão: essa não diz Eu, mas faz Eu. (ZA, *Dos desprezadores do corpo*). Na condição de grande razão 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 organização¹⁰⁴ 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 processo conscientes ou inconscientes ele é o responsável em todos os casos pelos 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

¹⁰⁴ A esse respeito Giacóia, 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 divisado 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 nietzscheana 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).

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).¹⁰⁵ 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 nietzscheana. 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 cogitam* e *res extensa*. Mas ele não estaria com

¹⁰⁵ Ao interpretar essa passagem Giacóia 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.

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*¹⁰⁶ 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 nietzscheana, 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 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*¹⁰⁷, – afinal ela sabe se mostrar uma

¹⁰⁶ 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 nietzscheano 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 nietzscheano. 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 Zarathustra na passagem *Dos desprezadores do corpo*, faz o “Eu”.

¹⁰⁷ 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.

aparência bastante sóbria.¹⁰⁸ 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.

Para sintetizar este segundo capítulo, seria oportuno recordar então, que o problema da reinterpretação do valor do egoísmo, enquanto processo e tarefa filosófica de superação e recriação de valores, encontra a sua maior amplitude e maior significação quando contrastado com a fundamentação da moral schopenhaueriana. Desse modo, o projeto nietzscheano de

¹⁰⁸ 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.

reinterpretação se mostrar como sendo mais do que uma simples inversão da filosofia de Schopenhauer, mas se revela como empreendimento profundamente rico em termos de uma superação das condições do pensamento filosófico e dos juízos de valores. Mais do que um simples inversão da concepção schopenhaueriana do valor do egoísmo, Nietzsche inaugura um novo modo de se compreender noções como *maldade, empatia, sofrimento, compaixão, vida, ego, sujeito, corpo e comportamento* tendo em vista uma *reinterpretação do valor do egoísmo*.

No próximo capítulo daremos sequência às discussões levantadas nesta última parte, mas desta vez, dando enfoque especial à outra oposição fundamental para a reinterpretação do valor do egoísmo em Nietzsche, que é a questão do *altruísmo (unegoistisch)* e a relação com os escritos de Paul Rée.

4 EGOÍSMO *VERSUS* ALTRUÍSMO: NIETZSCHE E PAUL RÉE

Assim como no segundo capítulo privilegamos o diálogo de Nietzsche com Schopenhauer sob a forma de contraposição entre egoísmo *versus* compaixão, desenvolveremos no presente capítulo uma análise da relação entre o pensamento de Nietzsche e Paul Rée. Nos orientaremos a partir das teses que dizem respeito ao egoísmo e o altruísmo, isto é, às implicações dessa oposição que nos conduz para o âmbito específico da moral. O nosso objetivo, portanto, é o de privilegiar os aspectos pouco explorados da amizade entre Nietzsche e Rée, que se localiza justamente nos conflitos e nas recorrentes discordâncias que se fazem ora silenciosas, ora altissonantes nos escritos dos dois filósofos.

Vale ressaltar que 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,¹⁰⁹ 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 com Rée e com seus escritos.¹¹⁰ 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*

¹⁰⁹ 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.

¹¹⁰ 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.

morais.¹¹¹ 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 a reinterpretação do valor 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.¹¹² 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 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.

A partir dessas informações gerais, o nosso estudo se desenvolverá em duas linhas: [1] primeiro na tentativa de caracterizar o pensamento de Paul Rée a partir das suas duas obras principais, tendo em vista o problema do egoísmo e do não-egoísmo e a tentativa de descrever a *origem* dos sentimentos morais; [2] e em seguida estruturaremos as críticas de Nietzsche à

¹¹¹ 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 nietzscheana 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 precondições 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.

¹¹² 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*.

história dos sentimentos morais desenvolvida por Paul Rée, bem como analisaremos as suas consequências no processo de reinterpretação do valor do egoísmo.

4.1 PAUL RÉE: DAS OBSERVAÇÕES PSICOLÓGICAS À HISTÓRIA DA ORIGEM DOS SENTIMENTOS MORAIS

Contam no número de duas 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 1877.¹¹³

Rée foi um filósofo moral autônomo e original, muito coerente com suas ideias filosóficas. 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”.

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.

4.1.1 As observações psicológicas de Rée como desnudamento dos motivos da ação

¹¹³ 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).

Começamos por 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.¹¹⁴ 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 *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)¹¹⁵; no frontispício da obra de Rée se encontra: *L'homme est l'animal méchant par excellence* (O homem é o animal malvado por excelência).¹¹⁶

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

¹¹⁴ 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.

¹¹⁵ Cf. Frezzatti Jr, 2011.

¹¹⁶ Cf. nesse sentido também Cf. SMALL, 2005.

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 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).¹¹⁷

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

¹¹⁷ Para citações dos textos de Rée utilizaremos aqui a versão editada por Robin Small (2003) e publicada pela University of Illinois Press.

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 bastaria apenas a observação psicológica dos fatos cotidianos, em que o filósofo se depara com eloquentes exemplos de maldade e miséria humana.¹¹⁸

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,¹¹⁹ e os sacerdotes não passariam de simuladores, alguns conscientemente e outros inconscientemente.¹²⁰

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 outros¹²¹ – 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”

¹¹⁸ Cf. RÉE, 2003.

¹¹⁹ 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”.

¹²⁰ Cf. FAZIO, 2012, p. 91, et. seq.

¹²¹ Cf. SMALL, 2005, p. 164.

(RÉE, 2003, § 433, p. 68), além de que “os homens bons não são necessariamente felizes e o 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 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*,¹²² 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.

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).¹²³

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.¹²⁴ Rée publica em 1877

¹²² 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”.

¹²³ Conferir também DONNELLAN, B. *Nietzsche and La Rochefoucauld*, 1979.

¹²⁴ 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 de 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);

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.

4.1.2 A origem dos sentimentos morais a partir da oposição entre egoísmo e não-egoísmo segundo Rée

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 cientificidade 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

(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.).

motivos que sub-repticiamente 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,¹²⁵ 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 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.

¹²⁵ 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 a cerca da origem e dos primórdios: não é preciso estar quase desumanizado, para sentir dentro de si a tendência contrária?” (HH, § 1).

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 logo 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).¹²⁶ 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 moral não está mais próximo do mundo inteligível do que o homem físico” (RÉE, 2003, p. 87).¹²⁷ 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 colaborada 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 delinea a tarefa do filósofo moral, que doravante deverá proceder de modo a identificar, isolar, e progressivamente estudar a gênese

¹²⁶ 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.

¹²⁷ Cf. *Humano, demasiado humano* § 37.

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 nietzscheano, uma genealogia que não questiona os valores, ou que não coloca em questão o valor dos valores.¹²⁸ 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.

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*).¹²⁹ Rée abre o seu texto com a seguinte proposição:

¹²⁸ Cf. *Para além de bem e mal* § 186.

¹²⁹ 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

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 revolido 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 provocadas por motivos egoístas¹³⁰ –, 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

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).

¹³⁰ Cf. (FAZIO, 2003).

(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*,¹³¹ 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.¹³²

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

¹³¹ Cf. FAZIO, 2003; ITAPARICA, 2013 e MARTON, 2000, especialmente o capítulo IV.

¹³² Nietzsche se utilizará desse argumento em *Humano, demasiado humano*, § 50.

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,¹³³ 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 para os instintos e as ações não-egoístas – nisso consistiria o progresso da moral.¹³⁴ 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

¹³³ Cf. SMALL, 2005, p. 86.

¹³⁴ 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).

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 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.¹³⁵

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). Analisaremos na sequência o modo como Nietzsche recepciona e responde às hipóteses Rée ao logo de sua obra.

4.2 NIETZSCHE: O PROBLEMA DO EGOÍSMO NO HORIZONTE DE UMA HISTÓRIA DOS VALORES MORAIS

A presente seção será desenvolvida em duas direções: [1] na primeira daremos enfoque à oposição de Nietzsche a Paul Rée no que diz respeito à ao problema da origem da moral; [2] e depois, analisaremos os resultados da crítica nietzscheana aos valores morais, a partir da perspectiva da reinterpretação e da inocência, ou seja, mostraremos como a *reinterpretação do valor do egoísmo* torna-se para Nietzsche um processo a partir do qual são empreendidas sucessivas tentativas de inocentar um conceito.

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

¹³⁵ Cf. ITAPARICA, 2013, p. 62. E também *Humano, demasiado humano* § 39.

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 pretérito, 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 o real significado de uma reinterpretação do valor 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 nietzscheana, 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.

4.2.1 A história dos sentimentos morais como artifício para a culpabilização do homem

É certo que 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.¹³⁶ 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.¹³⁷ 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 nietzscheano. O termo “Zur” significa não apenas “contribuição a”, mas também denota o sentido de “para a”¹³⁸, 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.¹³⁹ É o caso, por exemplo, do aforismo 45 sobre a dupla história do bem o 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).

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

¹³⁶ Cf. HH, 35, 36, 37 e 38.

¹³⁷ Cf. HH, 2.

¹³⁸ 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*.

¹³⁹ Cf. GC, prólogo 4.

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”¹⁴⁰, 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.¹⁴¹

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, 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.

¹⁴⁰ Cf. HH, 107.

¹⁴¹ Cf. HH, 107.

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 justificação, 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 nietzscheana articulada em torno das ações não-egoístas, os referenciais teóricos são em partes inspirados nos argumentos dos moralistas franceses, em especial de Helvétius.¹⁴²

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 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

¹⁴² Nisso estariam de acordo DONNELLAN, 1979 e SMALL, 2005.

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.¹⁴³

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,¹⁴⁴ 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.

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

¹⁴³ Cf. LEITER, 2005, p. 6 e ITAPARICA, 2013, p. 68.

¹⁴⁴ Cf. HH, 94.

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.¹⁴⁵ 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 [*Ursprungs*]: 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*.¹⁴⁶ 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 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

¹⁴⁵ 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).

¹⁴⁶ 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).

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 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 nietzscheana 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.¹⁴⁷ 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 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,

¹⁴⁷ 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).

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 a falta de visão histórica do quadro de variações dos valores e da noção de 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 1978, 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, o filósofo 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 nietzscheana 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 da reinterpretação 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.¹⁴⁸

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

¹⁴⁸ 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 Spencer¹⁴⁹, 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

¹⁴⁹ 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 e 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 consequente 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, I[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 nietzscheana 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 [*Slave*]” (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 nietzscheana 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*¹⁵⁰, 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).

Neste 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 justamente os espíritos mais raros, mais seletos, mais originais da história devem ter

¹⁵⁰ Remetemos aqui à nota correspondente a tradução do termo *Sittlichkeit der Sitte* elabora por Rubens Torres Filho na versão *Obras incompletas* de Nietzsche: “*Ética* 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).

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 *pessoal* 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;¹⁵¹ 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 configuração de “uma moda moral moderna” (*Die moralischen Moden*) que guardaria ainda vestígios flagrantes de valores típicos do cristianismo.

¹⁵¹ 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).

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 hoje 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.¹⁵²

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

¹⁵² 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.

Schopenhauer, partem já, sem notar, *de um cânone moral*: a igualdade dos seres humanos, e 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 é 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 em muito 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.¹⁵³

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 nietzscheana 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

¹⁵³ Cf. HH, 39 e A, 148.

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 “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 nietzscheana diante dessas constatações, passaremos à última seção desta pesquisa, em que analisaremos a relação entre egoísmo e inocência.

4.2.2 Egoísmo e inocência: sobre como o reinterpretar valores também significa inocentá-los

Retomaremos na presente seção alguns dos pressupostos já evidenciados no primeiro capítulo deste trabalho, sobretudo, aqueles aspectos referentes às estratégias de leitura do problema do egoísmo (redeterminação, reinterpretação e recriação). Tal recurso favorecerá a hipótese a ser desenvolvida na sequência, isto é, nos permitirá compreender a reinterpretação do valor do egoísmo como um processo, no qual múltiplas tentativas de inocentá-lo e de devolver-lhe a boa consciência são postas em movimento. Esse processo pode ser inscrito em dois níveis, isto é, o histórico-conceitual e o fisiopsicológico. Ambas as dimensões estão situadas no âmbito da reinterpretação de uma determinada realidade, que é na verdade o fruto de preocupação em não tomar nada como um pressuposto dado e acabado, mas antes, que busca insistir na tarefa de analisar e avaliar novamente os conceitos e as possibilidades de ação de acordo com uma perspectiva própria.

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 nietzscheana 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.¹⁵⁴ 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*¹⁵⁵, quando Nietzsche deixa tentar apenas descrever a história dos sentimentos morais, e passa a pensar em termos de uma fisiologia da moral.¹⁵⁶

¹⁵⁴ Cf. HH, 96

¹⁵⁵ Por exemplo em fragmentos de 1881 como (KSA 9, 11[343], p. 574) e os vários aforismo de *A gaia ciência*, 50, 116, 117, 296).

¹⁵⁶ 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).

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. Portanto, uma reinterpretação do valor desse impulso se realiza a partir de constantes reinterpretações de sentidos, de modo a demover à “má-consciência” (A, 148) e o sentimento de culpa que habitualmente acompanha o egoísmo. E nesse sentido, reinterpretar um valor significará a retirada da aura de culpa que o macula e lhe restaurar a inocência, se bem entendido, essa reinterpretação ocorre de modo irresponsável. E como afirmou Deleuze, a irresponsabilidade é o mais nobre e mais belo segredo de Nietzsche.¹⁵⁷

Se prestarmos atenção, no já citado aforismo 107 de *Humano, demasiado humano*, cujo título, *Irresponsabilidade e inocência (Unverantwortlichkeit und Unschuld)*, mostram as conclusões da hipótese nietzscheana 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 reinterpretaivo 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.

¹⁵⁷ Cf. DELEUZE, 1976, p. 13. Para Deleuze, a irresponsabilidade é “um novo ideal, uma nova interpretação, uma outra maneira de pensar” que Nietzsche propõe para si. E nisso estaria ele buscando superar as categorias fundamentais do pensamento semita e cristão, que pensa e interpreta a existência em geral segundo as noções de “ressentimento (é tua culpa)” e “má consciência (é minha culpa)”, que teria com fruto comum a ideia de responsabilidade. E segundo Deleuze, Nietzsche quer dar à irresponsabilidade seu sentido positivo. E de fato a hipótese dele pode corroborada com muitas passagens dos textos de Nietzsche, a começar com *Humano, demasiado humano*, em que se articula a ideia de um “conhecimento da irresponsabilidade” (HH, 107).

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 nietzscheana 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). Reinterpretar o valor do egoísmo, portanto, significa superar no nível conceitual e psicológico, o entendimento e o sentimento que em várias circunstâncias o tornam culpável e indesejável, ou seja, reinterpretar também é inocentar.

Também Zaratustra, o arauto nietzscheano 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 “agulhão 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*)¹⁵⁸ 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”.

¹⁵⁸ “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 lembre 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).

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 e outro doentio. Por que, a partir desse ponto, se pode deduzir que é tão importante saber quais são as estratégias empreendidas na reinterpretação do valor egoísmo, quanto saber a que tipo de egoísmo Nietzsche está se referindo. “Egoísmo! Mas ninguém ainda perguntou: *de qual ego se trata!*” (KSA 11, 25[287], p. 85).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomemos aqui a pergunta que orientou o desenvolvimento da pesquisa, de modo a extrair dela nossas considerações finais sobre o problema analisado: afinal, como ocorre a reinterpretação do valor do egoísmo e quais as suas implicações teóricas no contexto da crítica nietzscheana à moralidade?

Na primeira parte da pesquisa nos ocupamos com os aspectos metodológicos e com pressupostos da hipótese sobre a reinterpretação do valor do egoísmo. A nossa preocupação central era a de não tomar a ideia de reinterpretação como um dado inferido deliberadamente na filosofia de Nietzsche, e por este motivo nos ocupamos dos pressupostos da hipótese. A parte sobre as estratégias de leituras foi estruturada de modo a contemplar todos os elementos significativos referentes ao problema do egoísmo, a fim de deduzir deles uma chave de leitura eficiente para a ideia de reinterpretação. Por esta razão nos utilizamos do instrumental metodológico esboçado por Siemens e Van Tongeren (2012), que nos permitiu associar a reinterpretação do valor do egoísmo à mesma lógica da inversão ou transvaloração dos valores. E recorrer a este instrumental, implicou não apenas na potencialização da nossa hipótese de que haveria uma reinterpretação do valor do egoísmo em Nietzsche, como também nos ofereceu algumas respostas importantes para parte de nossos questionamentos.

Com base nisso, pudemos evidenciar as três estratégias de leitura do problema do egoísmo, que nada mais são do que formas de reinterpretar o seu valor. O ganho real do uso dessas estratégias pode ser mensurado a partir do momento em que ela mostra a não linearidade do processo interpretativo, isto é, a partir delas vimos que a reinterpretação do egoísmo é um processo marcado por muitas rupturas e retomadas, guardando uma das características fundamentais do pensamento de Nietzsche, que é a fluidez de sentido. Outra vantagem das estratégias (redeterminação, reinterpretação e recriação), é que elas revelaram ser mais relevante para a pesquisa saber *como ocorre* a reinterpretação do valor do egoísmo, do que saber *onde ela ocorre* nos escritos de Nietzsche, o que implicaria em grandes prejuízos no que diz respeito à compreensão do problema. O que fizemos, com relação a nossa escolha pelos escritos intermediários é apenas indicar a caracterização de um cenário, em que o problema do egoísmo surge de modo evidente, quando o autor de *Humano, demasiado humano* se contrapõe ao seu antigo mestre Schopenhauer, e discorda de seu amigo Paul Rée. Pois, se não buscássemos ampliar o foco da nossa problematização do problema do egoísmo, buscando o seu sentido dentro dos desdobramentos da filosofia nietzscheana, correríamos o sério risco de extrair como conclusão, a ideia de que a reinterpretação ou valorização do

egoísmo em Nietzsche estaria relacionada apenas aos aspectos de suas críticas à moral da compaixão. E um dos resultados relevantes dessa pesquisa foi mostrar que a crítica à moral da compaixão é apenas um dos pontos de inflexão a mais no processo de reinterpretação do valor do egoísmo.

A caracterização do cenário a partir do qual alocamos a problematização do egoísmo, ainda no primeiro capítulo, teve como função reunir os elementos subjacentes à crítica de Nietzsche à moral, isto é, todo o instrumental teórico que ele desenvolve, destacando a importância de problemas como: a crítica à pretensão de verdade que sustenta a hierarquia de valores do discurso moral. Mostramos que sua crítica tem como foco evidenciar que todo discurso moralizante é apenas *mais uma* interpretação sobre o real, e que o seu erro está justamente em não se reconhecer como provisória, artificial, parcial e errônea. Essas características do argumento nietzscheano incidem diretamente no modo como poderia entender o *status* do egoísmo no interior de uma hierarquia de valores morais como a da modernidade. A questão da verdade e sua indissociável relação com a metafísica e a moralidade, são desestruturadas pela noção nietzscheana de “falsa interpretação” (HH, 126) ou de “erro da razão” (HH, 133) que nos remetem à ideia de erro de interpretação como aquilo que incide negativamente, ou de modo ilusório na valoração da totalidade da vida e dos impulsos humanos, impulsos esses que são interpretados e avaliados perspectivamente por Nietzsche.

Do cenário da crítica de Nietzsche à moral, também fazem parte às exigências de cientificidade no que diz respeito ao próprio procedimento crítico. Como mostramos o procedimento responsável por suprir as exigências de cientificidade é composto pela fisiopsicologia e pela filosofia histórica, tangenciadas com uma estreita aproximação com uma filosofia natural. Esses aspectos se ligam diretamente com a primeira parte do terceiro capítulo, em que tratamos do projeto nietzscheano de naturalização da moral desenvolvido em consonância com Paul Rée. Este último, talvez seja o grande responsável pelo estímulo causado em Nietzsche a propósito de uma filosofia preocupado com as origens da moral. A fisiopsicologia e o sentido histórico são importantes para esta pesquisa devido ao fato de que ambos constituem o meio pelo qual o problema do egoísmo é analisado e reinterpretado.

Tendo como base a análise fisiopsicológica, puderam ser constadas as ilusões do ideal moral da compaixão e do desinteresse, e dos erros contidos na crença de que seria possível ao homem agir de modo não egoísta, isto é, de que seria possível o ego agir sem o ego. E é graças ao uso do sentido histórico enquanto procedimento, é que se torna possível visualizar

diversos sentidos que o egoísmo adquiriu ao longo da história, e contrapor modelos morais e modos de avaliações, sem se prender aos ideais morais vigentes.

É a partir da perspectiva histórica (genealógica) e interpretativa que Nietzsche desloca o problema da origem da moral dos polos supostamente opostos entre egoísmo e altruísmo, e o situa a partir das esferas da aristocracia. Agir moralmente, de acordo com seu ponto de vista, nunca significou agir de modo não egoísta, porque a “submissão à moral pode ser servil ou vaidosa, ou egoísta, ou resignada, ou absolutamente fanática, ou irrefletida, ou um ato de desespero, como a submissão a um príncipe: em si, não é nada moral” (A, 97), isto é, em nada se parece com o ideal moral da compaixão ou do desinteresse, que veem no egoísmo um impulso antimoral. Para Nietzsche, ser moral ou agir moralmente é o mesmo que estar ou proceder de acordo com os costumes, prestando-lhes obediência.

A oposição entre Nietzsche e Schopenhauer articulada no segundo capítulo, nos mostrou o quando a interpretação do valor do egoísmo, a partir da crítica à compaixão é complexa. Não se trata apenas de questionar o fundamento da moral demonstrando seus erros e inconsistências psicológicas, mas antes, trata-se do questionamento da hierarquia de valores que sustentam tal fundamentação, trata-se de pensar o valor da moral e os prejuízos que ela acarreta na produção de um tipo decadente de homem. Como bem indica Araldi (2012), “se um dos maiores perigos nos tempos modernos reside na compaixão pelo homem que sofre e definha, a solução está em criar um tipo de homem afirmativo, digno de ser temido. Essa é a tarefa dos imoralistas, dos tipos nobres, espíritos livres, filósofos e legisladores do futuro. Como pode (e pôde) surgir o indivíduo livre, autônomo, além-da-moral?” (p. 170). É certo que quanto a esta questão, Nietzsche não aposta no tipo compassivo e altruísta como precursores de um futuro, mas antes, aposta no tipo nobre e no egoísmo de tipo nobre, sadio, e paradoxalmente, dadivoso. Se para Schopenhauer o egoísmo poderia ser sinônimo de vício e a compaixão uma virtude louvável, para Nietzsche a compaixão é uma fraqueza doentia e o egoísmo uma virtude de tipo nobre.¹⁵⁹

No terceiro capítulo, ao analisarmos a relação entre Paul Rée e Nietzsche, percebemos o que o problema do egoísmo adquire contornos diferentes daqueles oferecidos pelo contraste entre Nietzsche Schopenhauer. A elaboração de uma reflexão sobre a moral no sentido da

¹⁵⁹ Cf. Sousa (2013). Sobre a questão da virtude em Nietzsche, ou sobre como o egoísmo poderia ser entendido como uma virtude, afirmamos que se trata de uma reinvenção da noção de virtude, isto é, Nietzsche passa a entender a virtude, sobretudo, a partir de 1887, como um “máximo de força, de *virtù* no estilo da Renascença, de virtude (Tugend) livre de moralina” (EH, *Por que sou tão inteligente*, §1). Ou, como em outra passagem: “Nós também acreditamos na virtude, mas a virtude no estilo da Renascença, *virtù*, virtude livre de moralina” (KSA 13, 11[110], p. 52). Ao que parece o egoísmo é louvado como uma virtude de tipo nobre, no sentido de que ela se caracteriza como um máximo de força, ou um máximo de poder.

natureza, e a tentativa de descrever a sua história, conduzem o autor de *Humano, demasiado humano* cada vez para mais distante dos teóricos da moral. Diferentemente de Paul Rée, ele tenderá para um ceticismo quanto à possibilidade de existência impulsos altruísticos ou não-egoístas: “ações não-egoísticas são impossíveis”, diz ele, “‘instinto não egoístico’ soa aos meus ouvidos como ‘ferro de madeira’. Eu gostaria que alguém fizesse a tentativa de demonstrar a possibilidade de tais ações: que elas existam, nisso acredita com certeza o povo e quem se lhe equipara – como, por exemplo, aquele que chama de algo não-egoístico o amor materno¹⁶⁰ ou o amor em geral” (KSA 11, 26[262], p. 208).

Para Nietzsche a ideia da existência de um instinto ou pulsão não-egoísta, como pretende Rée ou Spencer, é como uma contradição de termos, um erro interpretativo, um pré-conceito popular perpetuado por parte dos filósofos como se fosse um fato, e não apenas uma interpretação de determinadas realidades observadas. Ele argumenta: “que, aliás, os povos tenham *interpretado* a tabela de valores ‘bom’ e ‘mau’ sempre como ‘não-egoístico’ e ‘egoístico’ constitui um erro histórico” (KSA 11, 26[262], p. 208), mas que os filósofos também assim procedam já constitui um disparate. Ora, “bom e mau como ‘obrigatório’ [*geboten*] e ‘proibido’ [*verboten*] – ‘de acordo com os bons costumes ou contrário a eles’ – é algo muito mais antigo e genérico” (KSA 11, 26[262], p. 208). E o que os filósofos que se propõem analisar a origem da moral de modo “científico” deveriam fazer é “perceber a *formação* dos juízos morais de valor” e elaborar “uma crítica e uma determinação axiológica deles”, pois no estado atual “tampouco está explicada a qualidade mediante o conhecimento das condições quantitativas sob as quais ela [a moral] surgiu” (KSA 11, 26[262], p. 208). Portanto, nesse cenário, a reinterpretção do que se entende por egoísmo não ocorre de modo isolado, envolve uma complexidade de fatores, como por exemplo, a superação dos preconceitos ditos científicos, que veem nos impulsos altruístas o ideal e o progresso moral da humanidade.

¹⁶⁰ A contestação do argumento de Paul Rée sobre o não-egoísmo do amor materno se encontra devidamente explicitado no aforismo 57 de *Humano, demasiado humano*, em que Nietzsche elaborará a tese de que na moralidade o homem não trata a si mesmo como *individuum* [indivíduo] no sentido de indivisível, mas trata a si mesmo como *dividuum*, isto é, como divisível. Os dois termos são tomados da escolástica, o primeiro significa aquilo que não pode ser dividido sem perder sua essência, e o segundo significa aquilo que é composto e não possui uma essência individual. A aplicação dos conceitos por parte de Nietzsche tem a seguinte função: quando uma mãe dá ao filho aquilo de que ela mesma se priva, o sono, a melhor comida, às vezes sua saúde ou sua fortuna, isso não significa exatamente que esses atos sejam atos morais desinteressados e não-egoísticos. Nesse caso ela teria mais a amor a *algo de si*, do que a *algo diferente de si*, então ela divide o seu ser, sacrificando uma parte à outra. Portanto, na moralidade os indivíduos tratam a si mesmo como “divíduos”, de todo modo esse argumento conduzirá a ideia de que não existiria, em hipótese alguma, ações destituídas de interesses ou não-egoístas como havia afirmado Paul Rée e toda uma tradição filosófica e moralista.

Além disso, ao percorrer a história da moral altruísta e perceber a falsificação psicológica nela existente, Nietzsche visualiza o estigma da culpabilização do homem, a partir do erro do livre-arbítrio e da vontade livre, cujos pressupostos estão centrados na ideia de que ações altruístas são frutos de uma racionalidade que delibera e controla livremente as próprias ações, sendo, portanto, responsável por elas. Contrário ao ideal da responsabilidade, Nietzsche principia o traçado de um novo capítulo da história da moral, que tem na ideia de inocência e irresponsabilidade, os antídotos contra a má consciência e o sentimento de culpa, que são os frutos venenosos da moral da compaixão e da moral altruísta.

É falando sobre o egoísmo (*Egoismus*) e a inocência (*Unschuld*) que concluímos o terceiro capítulo, e é assim também fecharemos aqui as nossas considerações finais. A tentativa de inocentar o egoísmo e de tirar-lhe a má consciência, certamente é uma das características mais significativas do processo de reinterpretação identificado por nós, em torno problema do egoísmo. É obvio que a reinterpretação não se dá por esta única via, e esta pesquisa mostrou os muitos caminhos tomados por Nietzsche nesse sentido. No entanto, podemos dizer que a reinterpretação se apresentou como um meio, a partir do qual várias estratégias e tentativas de inocentar o egoísmo são empreendidas. Ao lado desses processos, encontra-se também a intervenção criadora de Zaratustra, que quebra a noção de egoísmo em duas, ao falar de um egoísmo doentio, oriundo de corpo doente, que deseja tudo para si, e fala de um egoísmo sadio, oriundo de um corpo saudável, exuberante de força e beleza, que não deseja outra coisa senão doar as suas riquezas cultivadas nas fontes da solidão. É como se Zaratustra quisesse dizer, que para se desfrutar da melhor forma o bom convívio com os amigos e em sociedade, fosse necessário ser verdadeiramente egoísta, isto é, consciente da inocência do próprio egoísmo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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**. 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**. 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**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

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

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

NIETZSCHE, F. W. **O Anticristo: a maldição do cristianismo**. 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).

Outras obras

ABEL, G. Verdade e interpretação. In: MARTON, S. (Org.). **Nietzsche na Alemanha**. São Paulo: Discurso Editorial; Ijuí, RS: Editora Unijuí, 2005.

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.

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.

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.

CASA NOVA, M. A.: **Interpretação enquanto princípio de constituição do mundo**. Cadernos Nietzsche, v.10, p. 27-47, 2001.

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.

GIACÓIA 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.

GIACÓIA JUNIOR, O. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2001.

GIACÓIA 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.

GIACÓIA JUNIOR, O. **Nietzsche**. São Paulo: Publifolha, 2000.

HEIDEGGER, M. **Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

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.

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.

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.

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.

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. **A genealogia de Nietzsche**. Curitiba, PR: Champagnat, 2005.

PASCHOAL, A. E. **Transformação conceitual: estudos sobre Nietzsche**. Rio de Janeiro: Revista Trágica, Vol.2, nº2, 2º semestre 2009, p.17-30.

PASCAL, B. **Pensamentos**. São Paulo: Folha de S. Paulo, 2010.

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.

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/principlesofethic07spengoo>> 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.

VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editoria Presença, LDA, 1990.

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.

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.