



Amizade *versus* compaixão: a tentativa nietzschiana de superação do antagonismo indivíduo e cultura

*Friendship vs. compassion: the Nietzschean attempt to
overcome the antagonism between individual and culture*

Jelson Roberto de Oliveira

Doutor em Filosofia, Professor do Programa de Pós-Graduação (Mestrado) em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), membro do GPN (Grupo de Pesquisas Nietzsche), Curitiba, PR - Brasil, e-mail: jelsono@yahoo.com.br

Resumo

O objetivo do presente trabalho é analisar a tentativa nietzschiana de superação do antagonismo indivíduo e cultura a partir da contraposição entre a amizade e a compaixão. Almeja-se mostrar como a tentativa de distanciamento em relação à moral da compaixão, segundo o modelo schopenhauriano e wagneriano, está embasada num diagnóstico de que a cultura moderna concorre para a negação do indivíduo (pelo esquecimento de si) em promoção da vulgaridade, tendo como resultado o declínio da cultura. A comparação entre os modernos e os gregos

parece inevitável e dela Nietzsche faz surgir o valor da amizade como superação e complemento superior da compaixão. Em outras palavras: o projeto de uma ética da amizade aparece como superior diante da ética da compaixão.

Palavras-chave: Compaixão. Amizade. Indivíduo. Cultura. Declínio cultural.

Abstract

The purpose of this study is to analyze the Nietzschean attempt to overcome the antagonism between individual and culture, starting from the opposition between friendship and compassion. The aim is to show how the attempt of moving away from the morality of pity – according to the Schopenhauerian and Wagnerian models – is based on the analysis that modern culture contributes to the denial of the individual (through self forgetfulness) in promotion of vulgarity, which results in the decline of culture. The comparison between the modern and the Greeks seems inevitable – from this, Nietzsche brings up the value of friendship as an overcoming and superior complement to compassion. In other words, the project of an ethics of friendship is superior to the ethics of compassion.

Keywords: *Compassion. Friendship. Individual. Culture. Cultural decline.*

Introdução

Em sua pretensão de analisar a origem dos sentimentos morais, levada a cabo nas obras do chamado segundo período de sua produção, Nietzsche tematiza a amizade como espaço associativo no qual sentimentos como benevolência, compaixão, empatia ou mesmo simpatia ganham legitimidade e autenticidade. Nessa medida, a amizade, integrando a compaixão, forneceria as bases de uma ética superior porque representaria uma tentativa de superação do pretenso antagonismo entre indivíduo e cultura. Pretende-se analisar como Nietzsche estabelece a possibilidade de um novo vínculo e, a partir daí, indica pistas para se pensar numa moralidade elevada porque baseada na afirmação do indivíduo. Parte-se do reconhecimento de que

só a partir desse pressuposto haveria possibilidade de resgatar, de forma a dar validade e genuinidade, os valores pregados pela moral da compaixão. É o que se lê, por exemplo, no aforismo 516 de *Aurora*, no qual Nietzsche denuncia que, por trás do altruísmo e da benevolência, a moral vigente esconde uma terrível hostilidade em relação ao indivíduo, inaugurando uma ruptura entre ele e a cultura, e transformando a própria cultura numa forma de revolta contra o indivíduo:

estejamos de acordo, neste nosso tempo, em que benevolência e beneficência constituem o homem bom; vamos somente acrescentar: “pressupondo que ele antes seja benevolente e beneficente consigo mesmo!” Pois sem isso ele foge de si, odeia a si, prejudica a si mesmo – ele certamente não é um bom homem. Então ele apenas salva-se de si mesmo nos outros: que esses outros cuidem para que não fiquem mal, por mais bem que ele aparentemente lhes queira! – mas precisamente isto: fugir do ego e odiá-lo, e viver no outro, para o outro – foi até agora considerado, de forma irrefletida e muito confiante, “altruísta” e, portanto, “bom” (M, 516).

A perspectiva de análise aqui proposta se articula, pois, com a crítica à moral da compaixão ao tempo em que Nietzsche busca um distanciamento – compreendido como tentativa de independência – em relação às teorias schopenhaurianas e à amizade com Richard Wagner. Algo, afinal, descrito tardiamente como “uma crise” ou como libertação “do que não pertencia à minha natureza” (EH, *Humano, demasiado humano*, 1). O resultado da conquista não seria outro senão justamente uma linguagem própria, um “caminho próprio” (FW 338) encontrado por meio da afirmação de si.

Nietzsche mesmo, ao se referir a *Humano, demasiado humano* em *Ecce Homo*, remete o seu engendramento e os seus pressupostos a uma “profunda estranheza em relação a tudo o que me cercava” (EH, *Humano, demasiado humano*, 2) e que o teria conduzido, confessadamente, a uma esquiva e impaciência consigo mesmo (EH, *Humano, demasiado humano*, 3). A razão da ruptura é apresentada, desde o início, como uma tensão filosófica entre indivíduo e cultura, cuja preocupação tornara-se patente para Nietzsche desde a experiência de Bayreuth, descrita afinal como uma cura do entorpecimento ou, em outras palavras, como um “tornar-se o que se é” diante da anulação e esquecimento de si exigidos pela ópera wagneriana. “Wagner resume a modernidade”, como se lê no Prólogo do *Caso Wagner*, justamente

porque oferece um remédio em forma de excitação dos “nervos cansados” (WA 5) da multidão moderna, aquela que busca santidade e redenção de si mesma. Em Bayreuth, assevera Nietzsche, a massa passou a primeiro plano, malgrado sua situação de declínio porque lá “falta solidão”, porque o “indivíduo deixa a si mesmo em casa quando vai a Bayreuth”, porque lá o indivíduo se torna “povo, horda, mulher, fariseu, gado eleitor, patrono, idiota – wagneriano: mesmo a consciência mais pessoal sucumbe à magia niveladora do grande número, o próximo governa, *tornamo-nos próximo...*” (WA, *No que faço objeções*).

***Mitleiden*: o ódio ao indivíduo**

Para o Nietzsche psicólogo, a necessidade de redenção e a busca de santidade e beatitude não passariam de sintomas do mal-estar provocado pela constante – e nunca alcançada por completo – obrigação de negar-se a si mesmo, de abnegar de si em favor do próximo, de agir segundo o desinteresse, de sucumbir nos braços da maioria – ideais da *Mitleiden*. Como pedir ao ego que haja de forma desinteressada? Ou, nas palavras de Nietzsche: “Como poderia o *ego* agir sem *ego*?” (GM III, 6). Nas raias da moral, entretanto, essa exigência tornou-se uma obrigação admirável: “Surpreendente e bem soante, porém, 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” (M 132). Por isso, “*não mais pensar em si*” (M, 133) seria o grande dístico da moral da compaixão: “pretende-se nada menos – seja ou não admitido – que uma radical transformação, uma debilitação e anulação do *indivíduo*” (M, 132).

No §133 de *Aurora*, Nietzsche mostra como a compaixão não é um “pensar no outro” de forma desinteressada, mas uma manifestação “*fortemente inconsciente*” que se ergue como apoio à nossa impotência ou covardia, evocada pelo outro que clama a nossa ajuda. Ou seja, qualquer ajuda a outrem não é realizada de forma desinteressada, mas por medo de que a nossa honra seja diminuída perante os demais ou porque o acidente do outro mostra a nossa vulnerabilidade. O ato de ajuda é um ato inconsciente de egoísmo, portanto, quase como um “sutil” ato de “legítima defesa”. Segundo Nietzsche, quando pretensamente ajudamos os outros, “é equivocado chamar o sofrimento (*Leid*) que nos causa tal visão, que pode ser de

tipo bastante variado, de compaixão (*Mitleid*), pois em todas as ocasiões é um sofrimento do qual está *livre* aquele que sofre à nossa frente: ele nos é próprio, como é próprio dele o seu sofrimento. Mas é *apenas desse sofrimento próprio* que nos livramos ao praticar atos de compaixão” (M, 133). Ou seja, a compaixão não é uma afecção pelo outro, mas meramente uma forma de socorro à dor que é própria do indivíduo que assiste à dor do outro. Se há algum tipo de ajuda, ela é menos para apoiar o outro em sua dor (algo que lhe é próprio, ou seja, não pode ser conhecido por outrem) do que para se livrar da dor de ver o outro sofrer. Além disso, Nietzsche mostra como o sofrimento do outro, em contraposição, pode causar prazer ao indivíduo que vê o outro sofrendo: “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; surge da atividade mesma de auxílio, enquanto o ato é bem-sucedido e, como algo de êxito progressivo, em si mesmo dá alegria a quem o realiza” (M, 133). Nietzsche pretende mostrar que por detrás desse sentimento tido como tão nobre e supremo, escondem-se inúmeras possibilidades de interpretação que não são mais do que manifestações de egoísmo, algo que fora esquecido pelos arautos da moral da compaixão justamente porque esses não experimentaram esse sentimento (“*faltou* precisamente, a quem incensou a compaixão [...] experiência bastante nesse âmbito da moral”).

Para Nietzsche, “o instinto social surge da coerção exercida para que um ser se interesse pelo outro [...], ou do medo com sua intuição de que temos de atuar juntos para não perecer sozinhos”. Ou seja, “todo instinto social é interesseiro na sua origem e foi mal avaliado como *desinteressado* e *não-egoísta*. interessar-se por outros, por uma comunidade, por uma coisa (como a ciência) *aparece* como não-egoísta, porém, no fundo, nunca o foi” (KSA 8, 23[32], p. 415). Esse processo teria ocorrido, no indivíduo, devido aos erros da razão, à falha do espelho (MA I, 133) no qual ele mesmo se mirou, a uma “interpretação falsa, não científica, de suas ações e sentimentos” (MA I, 134):

devido a *erros* quanto a sua origem, seu caráter único, seu destino, e a *exigências* estabelecidas com base nesses erros, a humanidade ergueu-se alto e sempre “superou a si própria”: mas devido aos mesmos erros apareceu no mundo uma indizível quantidade de sofrimento, perseguição mútua, suspeita, incompreensão e ainda maior miséria do indivíduo consigo e em

si. Os homens tornaram-se criaturas *sofredoras* em consequência de suas morais [...] (M 424).

Assim, a moral da compaixão, como uma “ressonância do cristianismo na moral” (M, 132) – e seus arautos, como “antessala do cristianismo” (KSA 8, 30[9], p. 523) – teria como consequência mais perniciosa o adoecimento do indivíduo por meio da transformação da “crença secundária no ‘amor’, no ‘amor ao próximo’” em valor de importância absoluta: “Que o indivíduo de ações simpáticas, desinteressadas, sociais, de utilidade geral, seja visto agora como homem *moral* – é talvez o feito e a mudança mais amplos que o cristianismo produziu na Europa” (M 132). Ora, o fundamento dessa inversão seria, justamente, a “importância da *eterna salvação pessoal*”, pela qual o homem deve buscar a redenção de si mesmo no próximo. A redenção, como resgate e socorro, estaria simplesmente em transformar-se num mero membro do *todo* e aí residiria sua completa felicidade: “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 do indivíduo* está em sentir-se membro útil e um instrumento do todo” (M 132).

O pressuposto da ruptura impetrada por Nietzsche é, pois, desde o início – dando-se crédito a suas afirmações tardias e atentando-se para as linhas centrais de *Humano, demasiado humano*, *Aurora* e *A gaia ciência* – a crítica ao processo de anulação do indivíduo reclamado por Wagner e Schopenhauer, arautos da ética da compaixão cuja raiz remonta aos idealismos cristãos e metafísicos amplificados como valores culturais absolutos amplamente combatidos pelo filósofo alemão desde então.

O diagnóstico de Nietzsche parte de uma constatação: a moral vigente, na medida em que formulou a compaixão como princípio ético absoluto, tornou os homens tristes e espargiu na cultura o sofrimento como mérito e a miséria como benefício:

Como devem ter pouca alegria consigo os homens de hoje, se uma tal tirania do temor lhes prescreve a lei moral suprema, se permitem, sem objeção, que lhes seja ordenado não olhar para si, mas ter olhos de lince para toda miséria, todo sofrimento de outra parte! Não estaremos, com esse descomunal propósito de limar todas as arestas e asperezas da vida, a ponto de transformar a humanidade em *areia*? Areia! Pequena, redonda, tensa, infinita areia! É este o seu ideal, arautos das afecções simpáticas? (M 174).

Fechar os olhos para si e mirar apenas a miséria e o sofrimento alheio, interpretados como culpa, tornou-se a lei suprema da cultura, conduzindo à abnegação do indivíduo em favor da multidão: Nietzsche está atento ao fenômeno moderno que fez da humanidade um amontoado uniforme e arenoso e criou no homem uma dispepsia que o impediu de digerir a imensa fome pelo próximo que lhe foi inculcada como ideal moral: é o que se verifica no parágrafo 168 de *A gaia ciência*, intitulado “Misantropia e amor”. “Diz-se estar cansado dos seres humanos apenas quando não se pode mais digeri-los, tendo o estômago cheio deles. A misantropia é consequência de um amor ávido demais pelos homens e de ‘canibalismo’ – mas quem lhe falou para engolir homens como ostras, príncipe Hamlet?” (FW 168).

Como processo de maturação dos humores, a má digestão da modernidade é resultado do encantamento promovido pelos arautos da compaixão que promovem o ódio ao indivíduo. Por isso, para Nietzsche, o desprezo de si é o estratagema (*Kunstgriff*) da moral da compaixão para fomentar o amor ao próximo, porque ele [1] dissipa o desprezo do outro com o desprezo de si mesmo e [2] ele traz uma consolação por meio do sentimento de igualdade que nasce desse desprezo (cada um é tão desprezível como todos os outros). É o que se lê no fragmento 117 de *Humano, Demasiado Humano*, intitulado “Da inteligência do cristianismo”:

é artimanha do cristianismo ensinar a total indignidade, pecaminosidade e abjeção do homem, em voz tão alta que o desprezo ao semelhante já não é possível. “Ele pode pecar quanto queira, contudo não se diferencia essencialmente de mim: eu é que sou, em todos os graus, indigno e abjeto”, assim, diz o cristão. Mas mesmo esse sentimento perdeu seu aguilhão mais agudo, pois o cristão não crê em sua abjeção individual: ele é mau por ser homem simplesmente, e se tranquiliza um pouco dizendo: “Somos todos da mesma espécie” (MA I, 117).

Esse ódio pascaliano ao “eu” se revela, assim, como artimanha da moral e da religião da compaixão porque cria o grande sofrimento do homem consigo mesmo e ao mesmo tempo oferece um pseudolenitivo quando promove determinada “tranquilidade”, afirmando o ideal do próximo que é, na verdade, o ideal da multidão. Ocorre que, adoentado de si mesmo, agora o homem também adoece dos outros.

Os gregos, esse povo de indivíduos

Como a modernidade, segundo Nietzsche, distanciou-se do mundo grego, o qual soube, como nenhum outro povo, levar a amizade a sério justamente porque foi, antes, um povo de indivíduos! “Os gregos criaram o maior número de indivíduos, – por isso são tão instrutivos quanto ao *homem*” (KSA 8, 3[12], p. 17). Ou ainda:

quando digo que os gregos foram, em suma, *mais morais* que os homens modernos, o que quero dizer? A completa visibilidade da alma no agir mostra que eles eram desprovidos de vergonha, que não tinham uma consciência. Eram mais abertos, mais passionais, como são os artistas, uma espécie de ingenuidade de criança lhes acompanha; assim eles possuem com toda a sua maldade um delineamento de pureza, alguma coisa próxima ao santo. Aprovação maravilhosa do indivíduo: não deve haver nisso uma moralidade superior? Se se pensa que o caráter é lento para surgir, que coisa fizeram para produzir tanta individualidade? Talvez vaidade, emulação? Talvez. Pouco gosto pelo convencional (KSA 8, 3[49], p. 27).

Nessa passagem, Nietzsche explicita aquele que talvez possa ser delineado, tal como sugeriu Andler (1958, p. 30), que a afirmação de si é “a primeira virtude” de uma moralidade superior, segundo o filósofo alemão. É a aprovação do indivíduo, o gosto aristocrata pelo “não convencional”, a recusa por tudo aquilo que é “povo” e que faz “povo”, que dá a razão para o entusiasmo de Nietzsche com o povo grego, que é um povo da solidão (o “povo de Ulisses” [VM 219]), um povo de indivíduos e, conseqüentemente, um povo da amizade, porque eles foram “os primeiros e até hoje os últimos a ver o amigo como um problema digno de solução” (M 354).

Os compassivos, ao contrário, na medida em que se rendem à compaixão, combateram essa exuberância vital porque, em sua fraqueza, temiam a si mesmos e tornaram-se hostis em relação ao impulso de legislar para si mesmo. Por não acreditar que algo de bom viesse de si foram precisos, como assinala Nietzsche no aforismo 143 de *A Gaia Ciência*, enormes exercícios – o mais curioso deles chama-se politeísmo: como forma de combater a possibilidade de que o indivíduo crie valores a partir de si mesmo, afirmou-se que “um deus [criou] através de mim”. Foi essa “maravilhosa arte e energia de criar deuses” que enobreceu o impulso de moralização da existência por meio da criação de ideais e leis. O que

se esconde, portanto, por detrás do politeísmo não é outra coisa senão a legitimação do indivíduo: “Que o indivíduo estabelecesse seu próprio ideal e dele derivasse a sua lei, seus amigos e seus direitos – isso talvez fosse considerado, até então, o mais monstruoso dos equívocos humanos e a idolatria em si” (FW 143) e justamente por isso foi preciso “ser *hostil* a esse impulso para um ideal próprio” e transformar a própria hostilidade na “lei de toda moralidade”. No politeísmo “se admitiu, pela primeira vez, o luxo de haver indivíduos, aí se honrou, pela primeira vez, o direito dos indivíduos” (FW 143). Toda criação poética da religião mítica dos gregos “foi o inestimável exercício prévio para a justificação do amor-próprio e da soberania do indivíduo” porque ali se admitiu não só a integralidade do humano, mas, sobretudo, a sua pluralidade e, conseqüentemente, a “*pluralidade de normas*”.

No monoteísmo, ao contrário, como “rígido corolário da doutrina de um só homem normal”, pela crença numa norma única, o horror a tudo o que é diverso, múltiplo, complexo revelado como necessidade urgente de tornar familiar, compreensível, conhecido. “No politeísmo estava prefigurada a humana liberdade e variedade de pensamento: a força de criar para si olhos novos e seus, sempre novos e cada vez mais seus” (FW 143). O monoteísmo, acrescentado e agravado pelo ideal da compaixão, combateu essa torrente de estima e elevação do indivíduo e deu ensejo aos expedientes que levaram a cultura a se voltar contra o indivíduo, como se estivéssemos mesmo falando de antípodas, coisas diametralmente opostas e irreconciliáveis.

O contraponto da amizade: em busca de um novo vínculo

Ora, em contraponto ao tipo de abnegação e de “corrupção do gosto” (WA, *Pós-escrito*) provocado por Wagner, Nietzsche explicita a necessária superioridade de outro tipo de vínculo, batizado, num fragmento de 1876, de “ética da amizade” – expressa, aliás, como parte de um projeto (um cometimento não finalizado de redação provisória e proposição hesitante, portanto) descrito como um “complemento superior” da “ética da compaixão”. Literalmente: “A congratulação faz o ‘amigo’ (o que se congratula – *Mitfreund*), a compaixão faz o companheiro de penas. – Uma ética da compaixão precisa do complemento de uma superior ética da amizade” (KSA 8, 19[9], p. 333).

Cotejam-se, assim, os pares compaixão-amizade, dor-alegria, amigo-companheiro de penas, congratulação-comiseração: *Mitfreuden-Mitleiden*. Pretende-se, aqui, muito menos analisar as perspectivas éticas dessas polaridades do que ater-se ao fato de que, nos aparentes opostos, reside a conjuração nietzschiana contra a anulação do indivíduo promovida pela moral da compaixão e o patenteamento necessário de um procedimento relacional que parta da afirmação de si como condição para sua passagem aos demais estágios da cultura. Nesse processo, a *Mitfreude* aparece como uma *Mitfreunde*. Num outro fragmento póstumo de 1876 (KSA 8, 16[13], p. 290), Nietzsche resgata a proximidade do alemão *Freude* (alegria) e *Freunde* (amigo), ao escrever: “Cada dia dar uma alegria [Freude], fazer um ‘amigo’ [Freund]”. A amizade assim, como *Mitfreude* (alegria compartilhada) evoca uma relação de convivência baseada no esforço por fazer “bem” ao outro, numa relação que seja prazerosa. Ao contrário do fundamento da compaixão, identificada por Nietzsche com o processo de dor e sua consequente condenação da existência, a alegria possibilita e promove um “bem” que se efetiva como dádiva da exuberância, partilha de força que ajuda a suportar as adversidades existenciais. O amigo não partilha infortúnios, em outras palavras, mas a força para enfrentá-los. Esse é o seu “bem” e é justamente nisso que a alegria pode ser considerada uma virtude moral em Nietzsche. Sobre isso ele escreve, em 20 de março de 1875, a Malwida von Meysenburg: “Eu fiz um voto de poder, cada dia, fazer algo de bem para os outros homens. Este outono, eu tomei a decisão de começar cada dia me perguntando: Não há pessoa por quem tu poderias, hoje, fazer alguma coisa de bem? De tempos em tempos se consegue encontrar alguma coisa” (KSB 5, p. 36).

O mesmo texto, com uma pequena variação que enfatiza a partilha da alegria, se encontra em *Humano, demasiado humano*, aforismo 589: “A melhor maneira de começar o dia é, ao acordar, imaginar se nesse dia não podemos dar alegria a pelo menos uma pessoa”. E ainda: “Se isso pudesse valer como substituto do hábito religioso da oração, nossos semelhantes lucrariam com tal mudança”. Mas qual é o valor desse bem e o que lhe dá significado no domínio de uma nova moralidade? Para Nietzsche, a conjectura desse “bem” dedicado a outro não é uma postura negativista diante da existência tal como ocorre na ética da compaixão, mas uma exuberância excessiva daqueles que conquistaram a si mesmos e são portadores da força vital que pode ser partilhada como luxo, vigor e superabundância. Ou seja, o pressuposto da alegria não é outro que a afirmação de si, mesmo que ele

seja, reconhece Nietzsche, “coisa muito dura e exigente, [porque] distante do amor e da gratidão dos demais” (FW 338).

Ao mesmo tempo, o aforismo 589 de *Humano, demasiado humano* comprova o projeto exposto no fragmento de 1876, de ultrapassamento do ideal da compaixão vislumbrado pelo filósofo alemão, já que a alegria se mostra mais “proveitosa” para o fortalecimento da vida do que a mera oração vazia, a qual evoca a compaixão de Deus e o pedido de misericórdia por si ou pelo outro, num repetitivo processo de autocomiseração e autocompadecimento. Ao se perguntar sobre a vantagem da compaixão, no aforismo 338 d’*A gaia ciência*, Nietzsche mostra como, no fim, ela provoca uma diminuição do valor e da vontade de quem a recebe, já que há um total desconhecimento de um em relação à dor alheia e, muitas vezes, o sofrimento carece da dor sofrida, seu infortúnio é sua necessidade: no labirinto de cada alma humana Nietzsche vislumbra certa “economia geral” na qual a “infelicidade” (descrita como “terrores, empobrecimentos, privações, meias-noites, aventuras, riscos e erros”) pode ser necessária, pelo menos “tanto quanto o seu oposto”, pois muitas vezes para alcançar o céu (“para me expressar misticamente”, pede licença Nietzsche) é preciso passar pelo inferno. Rompe-se assim o dualismo dor-prazer e a oposição felicidade-infelicidade: a alegria agora, como “caminho próprio”, não é mais a mesma daquela buscada pela religião da compaixão que está, sobretudo, revestida de comodismo, já que, segundo o filósofo, além da religião da compaixão existe uma outra “que será talvez a mãe dessa: – a religião da comodidade” (FW 338).

Entre os benefícios da dor e da infelicidade estariam, por exemplo, o desenvolvimento de um olhar espantoso e frio “para *fora*” que traz “algo de valor para o conhecimento”: “Quem sofre intensamente olha com espantosa frieza para *fora*, para as coisas: todos os pequenos encantos mendazes que habitualmente rodeiam as coisas, quando o olho do homem sadio as percebe, desaparecem para ele: e ele próprio surge à sua frente, sem plumagem e sem cor” (M 114). A dor seria, assim, uma atitude de “extrema sobriedade” diante do mundo e diante de si mesmo porque possibilita um olhar individual e individualizante. Ela pode, por isso, se apresentar como antídoto contra o valor negativo da compaixão na medida em que, ao invés de ser recusada, for assumida em seus benefícios.

A alegria da *Mitfreude* é aquela do caminho próprio que se sabe dolorido e perigoso, e que reintegra, por isso mesmo, o infortúnio porque sabe que “felicidade e infelicidade são irmãs gêmeas, que crescem juntamente”

(FW 338). Ao propor a substituição de uma ética da oração e da pena por uma ética da afirmação e da amizade, Nietzsche faz da *Mitfreude* uma proposta de reinterpretação do ideal do amor ao próximo que, no limite, é um ideal de anulação do indivíduo: não mais simplesmente compadecer-se com ele, mas alegrá-lo. Trata-se de um “dar prazer ao outro” e não um “apiedar-se dele”.

De um novo vínculo a uma ética superior

Desse novo tipo de vínculo nasceria, pois, uma ética superior, em cuja base estaria a amizade, enquanto relação privilegiada na qual o “homem seletto procura instintivamente seu castelo e seu retiro, onde esteja *salvo* do grande número, da maioria, da multidão; onde possa esquecer a regra ‘homem’, enquanto exceção a ela” (JGB 26). O indivíduo experimentado consigo mesmo tende a se sentir como exceção diante da regra que estabelece as virtudes da compaixão como bem-estar social. O “homem seletto”, por isso, distancia-se de todas as relações sociais vigentes e, em sua solidão, tenta estabelecer um “castelo” para si mesmo e cercar-se de amigos. Ele sabe que “toda companhia é má, exceto a companhia dos iguais” (JGB 26).

Somente entre amigos os sentimentos de benevolência, simpatia, afinidade, complacência ou mesmo indulgência podem ser vivenciados, porque na amizade o próprio egoísmo que, no limite, funda a maior parte das relações entre os humanos, é diluído: “Você também quererá ajudar: mas apenas aqueles cuja miséria *compreende* inteiramente, pois têm com você uma dor e uma esperança comum – os seus *amigos*: e apenas do modo como você ajuda a si mesmo: – eu quero fazê-los mais corajosos, mais resistentes, mais simples, mais alegres”, escreve Nietzsche no aforismo 338 de *A gaia ciência*. Só na amizade a benevolência e a compaixão teriam efeito positivo porque aí a ação é dirigida ao outro como se fosse dirigida a si mesmo, dada a intimidade e a grandeza da relação. Em outras palavras, pelo viés desse tipo de vínculo que Nietzsche, não sem estranhamento, chama de “amizade”, seria possível falar mesmo de uma ética superior.

Essa passagem d’*A gaia ciência* não só representa uma sinopse, mas uma composição que resulta da estratégia empreendida em torno dos argumentos de crítica à compaixão enquanto ideal absoluto vigente na cultura ocidental, vindo a percutir nas mais variadas facetas da cultura. Como tal, nesse trecho Nietzsche explicita e reúne as características necessárias

ao humano como indivíduo preparatório, aquele que “quer ajudar” sem “perder-se do *próprio* caminho”. Se os “atuais pregadores da moral da compaixão acham mesmo que isto e apenas isto é moral: – perder-se do *próprio* caminho e acudir ao próximo” (FW 338), Nietzsche sumariza uma nova perspectiva segundo a qual é na amizade que se efetiva a possibilidade de uma relação que rompe com a “oculta sedução” da moral e da compaixão, e também retira a carga negativa que ela dirigiu para os chamados “indivíduos mais nobres”, que buscam sempre o seu próprio caminho, ou seja, a afirmação de si.

Esse parágrafo explicita, assim, os pontos-chaves que ajudam a compreender aquilo que Nietzsche expôs, na forma de um projeto, sob a oblíqua divisa de uma “ética da amizade”:

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

O inventário dessas características justifica a perspectiva nietzschiana de análise da origem fisiopsicológica da moral da compaixão e, nesse mesmo tempo, explicita seu novo ensinamento, a doutrina da *Mitfreude*. Ao contrário do que ocorre entre os homens compassivos, cuja fraqueza leva à busca de redenção por meio do ascetismo, fazendo com que o alcance da virtude represente um caminho para a obtenção da remissão do pecado e ascensão a uma realidade de sossego e felicidade da alma, a *Mitfreude* se apresenta como uma denúncia do engodo do pecado e da culpa como instrumentos ascéticos de dominação e anulação do indivíduo, perpetuados pela cultura. Nela a redenção não é mais necessária porque aí o indivíduo se livrou primeiramente da culpa contra si mesmo e, conseqüentemente, não precisa mais usar a compaixão como requisito moral. Em outras palavras: se na *Mitleiden* o indivíduo deve ser abdicado como algo “odíavel”, sendo,

portanto, culpado por ser-si-mesmo, ele deve dirigir-se ao próximo como forma de redenção; na *Mitfreude*, por sua vez, Nietzsche introduz não só a denúncia desse processo, mas liberta o espírito pelo processo de afirmação de si.

O papel profilático da solidão

Para Nietzsche a solidão aparece como critério e um fundamento da *Mitfreude*: “E, silenciando aqui alguma coisa, não quero silenciar minha moral, que me fala: Viva retirado, para que *possa* viver para si! Viva na *ignorância* daquilo que seu tempo considera mais importante! Ponha, entre você e o hoje, uma pele de ao menos três séculos!” (FW 338). Este acento de Nietzsche merece destaque: a solidão, como desengajamento, é a sua moral, é a virtude primeira de uma moral própria, aquela que se afirma a partir de um “caminho próprio” e que fornece as garantias para que, no convívio com os outros, não haja desvios dele. “Você deve tornar-se senhor de si mesmo, senhor também de suas próprias virtudes”, escreve Nietzsche no prólogo de *Humano, demasiado humano* (MA I, *Prólogo*, 5). Se as virtudes da *Mitleiden*, derivadas dos grandes ideais, dominavam e comandavam, na solidão o espírito livre retorna como senhor, olhando para os valores, avaliando, perscrutando, deslocando os sentidos estabelecidos, legislando a seu próprio favor.

Como meio de asseio e revigoramento, a solidão exerce, assim, dois papéis na retroalimentação da moral: ela afirma o indivíduo por um sentido profilático de *toilette* espiritual e ao mesmo tempo possibilita que ele se relacione com a cultura de seu tempo não mais pela via do mero e equivocado pertencimento.

Permanecer senhor de nossas quatro virtudes, da coragem, do discernimento, da simpatia, da solidão. Pois a solidão é uma virtude, como uma sublime inclinação e ímpeto de asseio, que adivinha que no contato com os homens – ‘em sociedade’ – as coisas têm que ocorrer de maneira inevitavelmente suja. Toda comunidade – de alguma maneira, em algum lugar, alguma vez – torna comum (JGB 284).

Em *Aurora*, 491 a mesma temática se apresenta sob o signo da água, metáfora recorrente quando Nietzsche fala do assunto: “por isso vou para a solidão – a fim de não beber das cisternas de todos. Estando entre

muitos, vivo como muitos e não penso como eu; após algum tempo, é como se me quisessem banir de mim mesmo e roubar-me a alma”.

Além disso, a solidão retira do egoísmo o peso insólito da tradição moral porque fornece também os critérios para o estabelecimento das relações de amizade: é a partir do *Selbstliebe* (amor-próprio – ex: MA I, 162; VM 75) e da *Selbstzucht* (cultivo-de-si; procura-de-si, autodomínio – ex: EH, *Porque sou tão sagaz*, 9), associadas a um *Selbstsucht* (egoísmo – ex: o mesmo EH, *Porque sou tão sagaz*, 9) que o indivíduo cria as medidas que fornecem os princípios para a seleção de seus pares: o amigo é aquele que também ama e experimenta a si próprio, aquele que cultiva a sua força. Essa é a fórmula contra a *Selbstlosigkeit* (abandono de si, abnegação, desinteresse, altruísmo) promovida pela ética da compaixão e que, não por acaso, é identificada por Nietzsche como elemento de *décadence*.

Enquanto “o asceta faz da virtude uma necessidade” (FW 76), já que, como pecador, ele necessita da virtude para se tornar bom, o indivíduo nobre abole essa noção e faz da virtude um caminho para a autoafirmação. A virtude não representa, a partir daí, nenhum caminho redentor – ao contrário, trata-se da capacidade de aceitar o jogo de forças característico da existência: virtude se torna a habilidade de dizer *sim* à vida, aceitando-a a partir de todos os seus pressupostos. Nietzsche reconhece que a virtude não está na capacidade de anular o contraste e exterminar os instintos, afetos e paixões egoístas (como quiseram os arautos da compaixão), mas em canalizá-los para que sirvam ao fortalecimento da vida. Assim, a *Mitfreude* se apresenta como ensejo favorável para o aumento do poder pela expansão das forças individuais. Dessa forma, fortalecido em si mesmo, o indivíduo que se dirige ao outro não pode fazê-lo a não ser pela via das virtudes afirmativas, de um certo egoísmo saudável que aplaca a culpa e deixa expressar a gratidão e a benevolência como excessos do abundante amor que conquistou em relação a si mesmo.

Considerações finais

“Oferecer compaixão equivale a desprezar”, escreve Nietzsche no aforismo 135 de *Aurora*, explicitando a superioridade da *Mitfreude* em relação à *Mitleiden*, no que tange à construção de relações pelas quais o indivíduo possa fruir a si mesmo sem alimentar (e muito menos esperar de outrem)

um desgosto para consigo. O amor verdadeiro não é o do compadecimento, mas o da alegria: o primeiro nasce da fraqueza e da vergonha, o segundo, da exuberância afirmativa da vida. O verdadeiro amor é o que justifica o amado como criação, por saber que o outro nunca é um outro tal como se apresenta ou mesmo tal como é visto. Esse outro não passaria de uma invenção criativa daquele que ama. O resultado é que o outro, na medida em que é uma invenção de cada indivíduo, não é outro senão ele mesmo, um mesmo modo de amor já que, ao amá-lo, ama-se nele a si mesmo, a uma invenção de si mesmo. Em outras palavras, contra o oráculo de Schopenhauer, que afirmara que “Todo amor é compaixão” (MVR, 66), Nietzsche afirmaria que *todo amor é egoísmo*.

Mas essa nova forma de egoísmo não está mais submetida aos contrapostos da moral que o contrapôs à compaixão. É como exigência do próprio egoísmo que agora é possível compadecer-se com a dor alheia. É nisso, justamente, que a *Mitfreude* se apresenta como um complemento da *Mitleiden*: trata-se de um ir-ao-outro não mais pela via da falta ou da carência e, portanto, da usurpação de si e de um apoderar-se do outro pela fraude da compaixão, mas pela via de um contentamento e de uma alegria consigo que exige um derramamento: esse é “o excesso que dá ao espírito livre o perigoso privilégio de poder viver por experiência e oferecer-se à aventura” (MA I, *Prólogo*, 4). Trata-se de um refinamento alcançado com a profundidade da solidão que conduz ao “excesso de forças plásticas, curativas, reconstrutoras e restauradoras, que é precisamente a marca da grande saúde” (MA I, *Prólogo*, 4), indispensáveis para a amizade entendida como partilha da alegria.

Referências

ANDLER, C. *Nietzsche, sa vie e sa pensée. Les précurseurs de Nietzsche*. Paris: Gallimard, 1958.

NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

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

NIETZSCHE, F. **Fragmentos finais**. Tradução de Flávio R. Kothe. Brasília: Ed. Universidade de Brasília; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

NIETZSCHE, F. **Fragmentos póstumos**. Tradução de Oswaldo Giacóia Jr. Campinas: IFCH/UNICAMP, 2002. (Textos Didáticos n. 22).

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: Uma polêmica. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIETZSCHE, F. **Humano, demasiado humano I**: um livro para espíritos livres. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

OLIVEIRA, J. **A solidão como virtude moral em Nietzsche**. Curitiba: Champagnat, 2010.

PONTON, O. **Mitfreude**: o projeto nietzschiano de uma “ética da amizade” em *Humano, demasiado humano*. Tradução de Jelson Oliveira e Ernane Chaves. Disponível em: <[www.http://www2.pucpr.br/reol/index.php/estudosnietzsche?dd1=4335&dd99=view](http://www2.pucpr.br/reol/index.php/estudosnietzsche?dd1=4335&dd99=view)>. Acesso em: 8 nov. 2010.

Recebido: 03/12/2010

Received: 12/03/2010

Aprovado: 12/02/2011

Approved: 02/12/2011