

**“COMPAIXÃO CONTRA COMPAIXÃO!”**

*Prof. Dr. Wander Andrade de Paula<sup>1</sup>*

Vitória (ES), vol. 3, n. 2  
Julho/Dezembro 2014

***SOFIA***  
Versão eletrônica

---

<sup>1</sup> Doutor em Filosofia pela UNICAMP. Atualmente é pesquisador de Pós-Doutorado pela mesma instituição, em projeto desenvolvido conjuntamente com a Radboud University Nijmegen (Holanda), com financiamento da FAPESP. Gostaria de agradecer aos colegas e amigos do Grupo Nietzsche da UFMG (GruNie), com quem tive a oportunidade de discutir uma versão prévia do presente texto.

**Resumo:** O presente artigo discute alguns aspectos fundamentais da compaixão em Schopenhauer e Nietzsche, por meio de uma análise da interpretação do sofrimento por ambos autores, no intuito de responder – ainda que parcialmente, uma vez que o tema ainda será objeto de investigações futuras – as seguintes perguntas: há, em Nietzsche, apenas uma crítica à moral da compaixão schopenhaueriana? Ou pode-se afirmar que o autor elabora, como desenvolvimento de sua crítica, uma própria concepção de compaixão? E, se assim for, quais são as bases teóricas do autor para isso?

**Palavras-chave:** Schopenhauer, Nietzsche, moral, compaixão, sofrimento.

**Abstract:** The current paper discusses key aspects of the theme of compassion in Schopenhauer and Nietzsche, analyzing the interpretation of suffering by both authors. My main target is to try to answer – even partially, since the theme will be object of further investigations in the future – the following questions: is there, in Nietzsche’s philosophy, just a critique of Schopenhauer’s moral of compassion? Alternatively, can one assert that the author elaborates, as a development of his critique, his own conception of compassion? In addition, if this is the case, which are his theoretical grounds for it?

**Key-Words:** Schopenhauer, Nietzsche, moral, compassion, suffering

## Introdução

Georges Goedert, um dos mais reconhecidos intérpretes da relação entre os pensamentos de Schopenhauer e Nietzsche, defende que o suposto imoralismo de Nietzsche teria por meta principal superar o moralismo de Schopenhauer. De acordo com o filósofo de Danzig, os sofrimentos da existência possuem um significado moral (*moralische Bedeutung*): toda a dor a que somos submetidos enquanto vivos é a consequência de uma culpa (*Schuld*) e de uma multa merecida (*verdiente Strafe*), contraídas no ato da geração, i.e., no processo da “misteriosa auto-cisão da vontade” (*mysteriöse Selbstentzweiung des Willens*) – daí o uso dos conhecidos versos de Calderón de la Barca, a fim de sustentar que a maior culpa do homem é ter nascido. Essa tese é muito clara, segundo o autor, na doutrina schopenhaueriana da “justiça eterna” (*ewige Gerechtigkeit*): “a vontade universal [*Weltwille*] pune a si mesma. Ela é, ao mesmo tempo, criminosa e carrasca” (GOEDERT, 1978, p. 07).

A tarefa de superação do moralismo da filosofia de Schopenhauer tornar-se-ia mais importante, inclusive, que as célebres críticas de Nietzsche ao cristianismo. E isso por uma razão bastante simples: tanto em seu projeto de desvalorização (*Entwertung*) da moral ocidental, tarefa de reconhecimento dos principais fundamentos da moral de sua época, quanto no projeto de transvaloração (*Umwertung*) dos valores, tarefa de criação de novos valores, o filósofo tem em mente a moral da compaixão schopenhaueriana, entendida pelo autor como o paradigma moral da era cristã. Desse modo, Nietzsche se dirige fundamentalmente, ainda de acordo com Goedert, contra a moral da compaixão, afirmando que as motivações humanas são fundamentalmente egoístas (*idem*, cf. p. 09).

Bernard Reginster (cf. REGINSTER, 2012) afirma que, tomada de perto, a crítica de Nietzsche à moral da compaixão schopenhaueriana parece seguir duas linhas bastante diferentes. Uma delas seria a de que o problema com a compaixão schopenhaueriana reside no fato de que ela promove a abnegação (*selflessness*), entendida como uma forma de auto-desvalorização (*selfdevaluation*) do agente que a pratica, tal como o autor desenvolve no aforismo 133 de *Aurora*. A outra diria respeito à desvalorização do sofrimento que Schopenhauer promove, a fim de assegurar o status de sua moral da compaixão: definida pelo autor como “a prevenção e a eliminação do sofrimento” (BM/SFM, 16), ela é valorizada precisamente pelo fato de que o sofrimento é considerado algo em si mesmo ruim.

Pretendo apresentar as linhas gerais dessa segunda objeção de Nietzsche à moral da compaixão em Schopenhauer, no intuito de (i) desenvolver e discutir alguns dos problemas colocados pelos intérpretes acima mencionados; (ii) tentar responder se há, de fato, uma concepção de compaixão defendida por Nietzsche, ou se o seu esforço recai apenas numa crítica à mesma; e, por fim, (iii) demonstrar como o tema do sofrimento pode ser uma boa via de acesso a algumas das reflexões mais importantes do pensamento de ambos autores.

### **Compaixão *contra* sofrimento**

Schopenhauer, a despeito de sua afirmação de que no quarto – e último – livro de *O mundo como vontade e representação* se encontrava a consideração “mais séria de todas”, qual seja, aquela que “concerne às ações dos homens, objeto que afeta de maneira imediata cada um de nós e a ninguém pode ser algo alheio ou indiferente”, descarta que se trate de sua “filosofia prática”, pois, em sua visão, “toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é sempre essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo seja o objeto de investigação, e sempre inquirir, ao invés de prescrever regras”. O autor deixa claro, em seguida, contra que vertente da filosofia está se dirigindo:

(...) tornar-se prática, conduzir a ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará por fim a filosofia abandoná-las (...). A virtude é tão pouco ensinada quanto o gênio; sim, para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte e em ambos os casos deve ser usado apenas como instrumento (WWV I/MVR I, 53).

A impossibilidade de uma filosofia prática reside, pois, no fato de que o caráter de um homem jamais pode ser moldado e, por conseguinte, que as suas ações possam ser conduzidas. Cumpre-nos, então, questionar: por que o caráter de um homem não pode ser moldado? A resposta reside no fato de que a vontade, essência metafísica do universo, só é

autônoma enquanto coisa em si. Em qualquer outro de seus aspectos ela é heterônoma, isto é, determinada (cf. WWV I/ MVR I, 53). É impossível, pois, que haja liberdade no plano empírico, uma vez que o caráter empírico de um homem nada mais é que a manifestação, a determinação, de seu caráter inteligível: “assim todas as ações particulares do homem são apenas a exteriorização sempre repetida do seu caráter inteligível (...), e a indução resultante da soma dessas ações constitui precisamente o seu caráter empírico” (cf. WWV I/ MVR I, 55. Cf. p. 342-4)<sup>2</sup>.

Todas as mudanças que ocorrem no mundo empírico se seguem, de acordo com Schopenhauer, de uma causa (*Ursache*) suficiente. Uma vez que todo o comportamento animal (incluindo os homens) ocorre no mundo como representação, ele conclui que também as mudanças no agir dos animais seguem de uma causa suficiente. A relação causal que o autor vê no comportamento dos animais é por ele denominada de motivo (*Motiv*), que se diferencia da causalidade no mundo inorgânico pelo fato de que nela a causalidade passa pelo conhecimento (*Erkenntniß*). O conhecimento é a capacidade, comum a todos os animais, de fazer representações, tendo como efeito uma ação desejada. Não se pode falar, portanto, a respeito do comportamento dos homens e dos outros animais, que ele seja procedente de uma mera causa ou estímulo – tal como é o movimento das plantas, por exemplo (cf. CARTWRIGHT, 2005, p. 109-10).

Schopenhauer defende que existem dois tipos de motivos, cada um deles constituindo uma forma diferente de conhecimento:

- (i) Os animais, em primeiro lugar, são movidos por representações intuitivas;
- (ii) Ainda que esse tipo de motivação também possa mover os homens, uma vez que eles, assim como os animais, possuem entendimento (*Verstand*), eles são suscetíveis também às representações abstratas, ou pensamentos, como motivos, já que possuem razão (*Vernunft*).

Em função de sua habilidade de formular conceitos e, por conseguinte, de poder transcender aquilo que lhe é imediatamente dado via entendimento, ao homem pode ser imputada responsabilidade por suas ações, uma vez que ele leva em conta vários modos de ação possíveis em cada situação dada. Esse é o máximo de liberdade – isso se for permitido usar tal denominação no presente contexto – que é atribuída ao homem no plano empírico, ainda que seja uma liberdade apenas relativa, visto que a ação humana é sempre determinada por um motivo suficiente.

Se o mundo da representação nada mais é que a manifestação da vontade e se, de modo semelhante, as ações dos homens nada mais são que a manifestação de seu caráter

---

<sup>2</sup> Vale lembrar que Schopenhauer adota, sem maiores reservas, a definição e a distinção kantianas de caráter inteligível e caráter empírico, tema que, contudo, não será discutido no presente texto.

inteligível, as noções de “bom” (*Gut*) e “mau” (*Böse*), em sentido moral, só podem ter a sua origem, respectivamente, na conformidade ou na não-conformidade de um objeto a algum esforço determinado da vontade, de tal modo que noções como bom absoluto (*absolutes Gut*) e bem supremo (*summum bonum*) nada mais são que contradições, uma vez que o bom só pode ser relativo.

Queremos agora reconduzir o conceito BOM [*gut*] à sua significação própria (...). Este conceito é essencialmente relativo e indica a ADEQUAÇÃO DE UM OBJETO COM ALGUM ESFORÇO DETERMINADO DA VONTADE. Portanto, tudo o que é favorável à vontade em alguma de suas exteriorizações e satisfaz seus fins é pensado pelo conceito BOM, por mais diferentes que essas coisas possam ser noutros aspectos. Eis por que dizemos boa comida, bom caminho, bom tempo, boas armas, bom augúrio etc., em síntese, chamamos de bom tudo o que é exatamente como queremos que seja. Assim, algo pode ser bom para uma pessoa, embora seja exatamente o contrário para outra. O conceito de bom divide-se em duas subespécies, a saber, a da satisfação imediata e momentânea da vontade em cada caso, e a da satisfação apenas mediata da vontade em relação ao futuro. Noutros termos, o agradável [*Angenehme*] e o útil [*Nützliche*]. – O conceito oposto, desde que não se trate de seres não cognoscentes, é expresso pela palavra RUIM [*Schlecht*], mais rara e abstratamente pela palavra NOCIVO [*Übel*], que portanto indica algo não favorável ao esforço da vontade em cada caso. Como todos os demais seres que podem entrar em relação com a vontade, também se chamam de BOAS aquelas pessoas favoráveis a nossos fins almejados, que os fomentam e lhe são simpáticas, e isso sempre na mesma acepção, retendo-se o aspecto relativo, como o encontrado por exemplo na expressão “isto é bom, mas quilo não”. Aqueles cujo caráter os leva em geral a não obstem os esforços da vontade alheia mas antes os fomentam, que portanto são continuamente prestativos, generosos, amigáveis, caridosos, são chamados BONS devido à relação de sua conduta com a vontade dos outros em geral. O conceito contrário é designado em alemão (...), em se tratando de seres cognoscentes (animais e homens), por uma outra palavra diferente da empregada quando se trata de seres não cognoscentes, vale dizer, MAU [*Böse*]. (WWV I/MVR I, 65)

Dos conceitos de *Gut* und *Böse*, afirma Schopenhauer, surgiram os sistemas éticos, tanto os filosóficos quanto aqueles apoiados em doutrinas religiosas. Todos eles cometeram, contudo, o mesmo equívoco: tentaram, continuamente, estabelecer o vínculo entre felicidade (*Glückseligkeit*) e virtude (*Tugend*). A virtude, de acordo com o autor, é um esforço na direção precisamente oposta à da felicidade e do bem-estar (*Wohlseyn*). Para entendermos o conceito de virtude em Schopenhauer, faz-se necessário, em primeiro lugar, que nos detenhamos nos principais móveis das ações humanas. É aqui que o conceito de compaixão se torna central em suas reflexões sobre a moral.

As motivações humanas podem ser resumidas, de acordo com o autor, em basicamente três: egoísmo (*Egoismus*), maldade (*Bosheit*) e compaixão (*Mitleid*).

O egoísmo é a posição daquele que *se preocupa exclusivamente com a afirmação de sua própria vontade* (WWV I/MVR I, 61) e que, em última instância, expressa o próprio movimento de objetivação da vontade cósmica no plano empírico.

Tomemos essa definição um pouco mais de perto. Schopenhauer postula que o egoísmo, o anseio pela existência e pelo próprio bem-estar, é o principal estímulo (*Triebfeder*) de todo o comportamento animal. Apenas os homens, entretanto, possuem um comportamento auto-interessado, na medida em que eles são os únicos animais a possuírem razão. Por isso, como vimos anteriormente, somente os homens têm capacidade de planejar deliberada e sistematicamente os meios de assegurar o seu próprio prazer e bem-estar. Por isso, deve-se procurar explicar toda e qualquer ação como procedendo do egoísmo, a mais básica das motivações de todos os animais e, em especial, dos homens. O autor defende, de tal modo, que o egoísmo expressa o ponto de vista dos homens em dois sentidos: (i) ele representa (ou remete à) a própria afirmação da vontade – e, como indicado anteriormente, toca no ponto central de sua metafísica; (ii) é uma instância inerente à consciência, na medida em que todos são dados imediatamente apenas a si mesmos, enquanto todas as demais coisas são percebidas pelo homem somente de modo indireto, como representação. Isso pode levar, inclusive, à postura do “egoísta teórico”, cuja visão defende que o indivíduo é a única existência real do mundo (i.e., aos humanos parece que, quando alguém morre, o próprio mundo acaba).

Diferentemente da posição do egoísta, que toma o sofrimento alheio apenas como meio para atingir os fins da própria vontade, a maldade e, em um grau mais extremo, a crueldade (*Grausamkeit*), é a posição daquele que *toma o sofrimento alheio como fim em si mesmo*.

Na maior parte das vezes, a malevolência nasce da inevitável colisão dos egoísmos que se dá a cada passo. 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. Isto pode chegar tão longe que talvez, sobretudo numa momentânea disposição hipocondríaca, o mundo pareça a alguns, considerado do lado estético, como uma galeria de caricaturas, do lado intelectual como um hospício e, do moral, como um covil de ladrões. Permanecendo tal disposição, surge a misantropia. Finalmente, uma fonte capital da malevolência é a inveja, ou melhor, esta já é a malevolência, estimulada pela felicidade, bens e vantagens alheios (...). Num certo aspecto a alegria maligna é o oposto da inveja. Sentir inveja é humano, mas gozar alegria maligna é diabólico. Não há sinal mais inequívoco de um coração bem mau e de nulidade moral profunda do que um traço de pura e genuína alegria maligna (...). 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, 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, o que dá prazer. Por isso constituem uma alta

potência de maldade moral. A máxima do mais extremo egoísmo é: “neminem iuva, imo omnes, si forte conducit, laede!” [não ajude a ninguém, mas prejudica a todos, se acaso fores levado a isso]. A máxima da maldade é: “omnes, quantum potes, laede” [prejudica a todos que puderes] (BM/SFM, 14).

Diante desse cenário, em que toda criatura na Terra parece estar submetida aos interesses egoístas da própria vontade – e, em casos mais extremos, toma como fim de sua ação a negação da vontade alheia –, Schopenhauer afirma que um “simples moralizar” (*bloßes Moralisieren*), aos moldes de Kant, não pode fazer efeito, precisamente pelo fato de que não motiva (*motivieren*). Uma moral que motiva, afirma o autor, só pode fazê-lo atuando sobre o amor próprio (*Eigenliebe*). Entretanto, o que nasce daí, do amor próprio, não tem valor moral algum (*kein moralisches Werth*). Uma virtude autêntica (*ächte Tugend*) só pode brotar, então, do conhecimento intuitivo (*intuitive Erkenntniß*), “o qual reconhece no outro indivíduo a mesma essência que a própria” e jamais da moral e do conhecimento abstrato em geral (cf. WWV I/MVR I, 66, p. 435-7).

Há, portanto, para Schopenhauer, uma clara diferença entre: (i) o simples moralizar (aos moldes de Kant); (ii) o motivar (que muda apenas a direção da vontade); e (iii) o conhecimento intuitivo da essência do universo (única fonte possível da virtude) – a partir do qual o autor vai buscar a fundamentação da moral (*Begründung der Moral*), este, em sua visão, o grande problema da filosofia moral, no qual havia falhado o projeto racionalista kantiano.

Cumpre-nos, perguntar, então, qual é o critério das ações dotadas de valor moral (*moralischer Wert*). Schopenhauer o encontra em alguns poucos seres de exceção, nos quais ocorre a “exclusão daquela espécie de motivos, por meio dos quais (...) procedem todas as ações humanas, a saber, o *interesse próprio*”. “Por isso”, afirma o autor, “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. A ausência de toda motivação egoísta é, portanto, o critério de uma ação dotada de valor moral” (BM/SFM, 13). Ações de “justiça espontânea e de caridade desinteressada, que podem chegar até a nobreza moral e a generosidade” são os exemplos escolhidos pelo autor de modos de ação dotados de valor moral. Mas qual é a fonte, de onde brotam tais ações virtuosas?

Schopenhauer encontra o fundamento da moral em sua interpretação da compaixão, e, por conseguinte, aponta as principais falhas do projeto kantiano de fundamentação da moral, ao qual o autor se refere correntemente como “afirmações apanhadas no ar e bolhas de sabão apriorísticas” (BM/SFM, 16). A compaixão, terceira das motivações mencionadas anteriormente, é definida por Schopenhauer como uma forma de amor puro (*reine Liebe*

(*caritas*) – portanto, como o extremo oposto do amor próprio (*Selbstsucht*) –, que conduz o homem ao conhecimento do sofrimento alheio (*Erkenntniß des fremden Leidens*), “(...) compreensível imediatamente a partir do próprio sofrimento e posto no mesmo patamar deste” (WWV I/MVR I, 67). Contrário à sugestão de que tal motivação moral tenha sido arbitrariamente admitida, Schopenhauer busca provar que a compaixão é a única realmente possível. Para isso, o autor estabelece “algumas premissas que são os pressupostos da demonstração e que poderiam valer como axiomas, exceto as duas últimas, que se referem às explicações acima dadas”:

1. Nenhuma ação pode acontecer sem motivo suficiente, assim como uma pedra não pode mover-se sem um choque ou um impulso suficiente;
2. Ainda menos uma ação para a qual se apresenta, para o caráter do agente, um motivo suficiente pode não se efetuar sem um contramotivo mais forte não tornar necessária sua cessação;
3. O que move principalmente a vontade é o bem-estar ou o mal-estar, tomados no sentido mais amplo da palavra, como também inversamente bem-estar ou mal-estar significam “de acordo ou contra uma vontade”. Portanto todo motivo tem de se referir ao bem-estar e ao mal-estar;
4. Consequentemente toda ação refere-se a um ser suscetível de bem-estar ou mal-estar como seu fim último;
5. Este ser é: ou o próprio agente, ou um outro ser, que portanto participa da ação *passivamente*, pois ela acontece para seu dano ou para seu proveito e alegria;
6. Toda ação cujo fim último é o bem-estar e o mal-estar do próprio agente é uma ação egoísta;
7. Tudo o que aqui foi dito das ações vale igualmente para as omissões de tais ações, para as quais existem motivos e contramotivos;
8. Em consequência das explicações dadas nos parágrafos precedentes, *egoísmo e valor moral* simplesmente excluem-se um ao outro (...);
9. De acordo com a eliminação total dos pretensos deveres para com nós mesmos (...), a significação moral de uma ação só pode estar na sua relação com os outros. Só com referência a estes é que ela pode ter valor moral ou ser condenada moralmente e, assim, ser uma ação de justiça e caridade, como também o oposto de ambas (BM/SFM, 16)

Portanto, a compaixão é o único caso em que a razão última da ação reside exclusivamente no bem-estar e no mal-estar alheio, num processo em que o bem-estar e o mal-estar do outro se tornem *imediatamente o meu motivo*. Isso só é possível a partir do momento em que “o outro se torne de tal modo *o fim último de minha vontade como eu próprio sou*”, o que pressupõe que “eu sofra com seu mal-estar” como se fosse meu, e exige que me “*identifique com ele*, quer dizer, que aquela *diferença* total entre mim e o outro (...) seja suprimida pelo menos num certo grau”. Tal identificação só pode ocorrer, segundo Schopenhauer, pelo *conhecimento* que tenho do outro, uma vez que eu não tenho acesso ao seu corpo.



Se dermos um passo atrás no argumento schopenhaueriano, lembraremos que o autor havia afirmado que o meu caráter empírico nada mais é que a manifestação do meu caráter inteligível. Soa, então, um tanto paradoxal dizer que um ser humano possa participar do sofrimento alheio como se fosse seu, uma vez que, por definição, o próprio movimento de manifestação da vontade pressupõe certa forma de egoísmo. Como é possível, deve-se questionar novamente, que o bem-estar e o mal-estar alheio movam imediatamente a minha vontade? Pode-se dizer que é esse o momento em que Schopenhauer passa a se valer mais explicitamente de sua metafísica da vontade para fundamentar a compaixão como a única motivação genuinamente moral, e, além disso, deixa clara a influência do pensamento oriental em sua concepção da compaixão como o grande mistério da ética:

A individuação é o mero fenômeno que nasce mediante o espaço e o tempo, que não são nada além de formas de todos os objetos condicionados por meio de minha faculdade cerebral de conhecimento. Por isso, também a multiplicidade e a diferenciação dos indivíduos é um mero fenômeno, que dizer, só está presente na minha *representação*. Minha essência interna verdadeira existe tão imediatamente em cada ser vivo quanto ela só se anuncia para mim, na minha autoconsciência.” Este conhecimento, para o qual, em sânscrito, a expressão corrente é “tat-tvam-asi”, quer dizer, “isto és tu”, é aquilo que irrompe como *compaixão*, sobre a qual repousa toda virtude genuína, quer dizer, altruísta, e cuja expressão real é toda ação boa. Este conhecimento é aquele pelo qual, em última instância, dirigem-se todos os apelos à doçura, à caridade, à clemência, pois é uma lembrança da consideração de que todos nós somos uma e a mesma essência (...). Toda boa ação totalmente pura, toda ajuda verdadeiramente desinteressada, que, como tal, tem exclusivamente por motivo a necessidade de outrem, é, quando pesquisada até o seu último fundamento, uma ação misteriosa, uma mística prática, contanto que surja por fim do mesmo conhecimento que constitui a essência de toda mística propriamente dita e não possa ser explicável com verdade de nenhuma outra maneira (...). Por isso designei (...) a compaixão como o maior mistério da ética. (BM/SFM, 22)

Desse modo, a compaixão não é, para Schopenhauer, apenas o fundamento da moral. Ela é investida, ademais, de uma função metafísica essencial. É nela que o homem pode alcançar a percepção – mística – de que a individuação fenomênica não passa de ilusão, de tal modo que a compaixão abre para a essência última das coisas, a unidade da coisa em si. Em função disso, a compaixão abre também o caminho para a negação completa da vontade, no ascetismo. Mas aqui já não se trata mais de motivação e de valor moral, mas da completa liberdade da vontade, impossível a qualquer homem que esteja agindo sob qualquer forma de motivação.

Como espero ter demonstrado, o problema da moral em Schopenhauer – e, em especial, o problema da compaixão – é discutido, antes mesmo de sua incursão por uma fundamentação metafísica da mesma, em termos de sofrimento. A própria noção de justiça

(*Gerechtigkeit*), que não tive oportunidade de discutir, bem como questões políticas como a da instituição do Estado, seguem nessa mesma linha e em íntima conexão com o tema da moral. Não por acaso, o tema da ascese, central no pensamento de Schopenhauer, ocupa um lugar estratégico em sua obra principal, precisamente após a sua descrição “pessimista” da existência. Todas essas conclusões denotam, a meu ver, a centralidade do conceito de sofrimento no pensamento do autor. Essa me parece ser, também, a forma com que Nietzsche entende a sua metafísica.

### **Compaixão e sofrimento**

O tema do sofrimento é fundamental nas reflexões de Nietzsche desde bem antes de sua primeira obra publicada, como se pode perceber já em suas anotações do período de estudante em Pforta. Um dos motivos pelos quais o pensamento de Schopenhauer tanto desperta a atenção do autor é, além de seu estilo, precisamente o lugar ocupado pelo sofrimento em sua concepção da existência<sup>3</sup>. Grande parte da obra de Nietzsche é dedicada a esse tema, o que nos permitiria, sem dúvida, tratá-lo sob diversos pontos de vista. Uma vez que a minha pretensão é, por ora, bem mais modesta, concentro os meus esforços em uma breve incursão pela crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer, sob o ponto de vista de sua crítica à desvalorização do sofrimento por aquela filosofia.

Pode-se notar, já nas análises da tragédia grega em *O nascimento da tragédia*, que Nietzsche se opõe claramente à concepção de que virtude e felicidade estejam vinculadas – no que ele está em completo acordo com Schopenhauer –, mas, ao mesmo tempo, ainda que se possa perceber uma concepção de moralidade nos gregos antigos, ela não é, segundo o autor, baseada no dever (*Pflicht*, com o que se opõe a Kant), na espiritualidade (*Geist*, a Hegel) e tampouco na ascese (*Askese*, a Schopenhauer) (cf., a esse respeito, GT/NT 3). Uma crítica da compaixão, ainda que esse tema esteja presente em *O nascimento da tragédia* (sobretudo nas reflexões sobre os efeitos causados pela arte trágica antiga), não me parece ser um dos projetos privilegiados pelo autor nesse momento de sua produção – hipótese que pode ser confirmada por meio de uma análise em conjunto das *Considerações extemporâneas*. É somente no primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, e, principalmente, a partir de *Aurora*, que o tema passa a ganhar destaque em seu pensamento, e vai se tornar um dos carros-chefes da crítica de Nietzsche à filosofia de Schopenhauer.

---

<sup>3</sup> Tratei desse ponto em minha Tese de Doutorado (cf. DE PAULA, 2013, p. 93-102).

No aforismo 103 do primeiro volume de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche tece uma crítica aos conceitos de maldade e compaixão, tal como entendidos pela filosofia de Schopenhauer. A maldade, afirma o autor, está relacionada ao sentimento de superioridade que ela causa em quem a pratica e não tem em vista, como queria Schopenhauer, o sofrimento alheio em si. De modo semelhante, ações compassivas também não tem como meta o prazer alheio, mas, pelo contrário, visam apenas a “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 na satisfação do exercício do poder”. Além disso, afirma o autor, livramos a nós mesmos de um sofrimento, ao realizarmos uma ação compassiva. Esse primeiro aforismo nos fornece um importante indício do modo com que Nietzsche vai argumentar em sua crítica à compaixão: o autor parece conceber que todas as nossas ações provêm de impulsos auto-interessados, usando a terminologia schopenhaueriana, impulsos egoístas (cf. MA I/HH I 103. KSA 2, p. 99-100).

Essa questão aparece de modo claro no aforismo 133 de *Aurora*, no qual o autor se posiciona contrariamente ao conceito corrente de compaixão como um “ato desinteressado”. A compaixão, afirma Nietzsche, é uma questão de “bom senso”, que está relacionada com o poder e a honra pessoais, bem como com a proteção de perigos iminentes:

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 sofrimento, 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. É equivocado chamar o sofrimento [*Leid*] que nos causa tal visão, que pode ser de tipo bastante variado, de compaixão [*Mit-leid*], 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 deste sofrimento próprio* que nos livramos, ao praticar atos de compaixão (M/A 133. KSA 3, p. 125-6).

Nietzsche destaca, a partir desse ponto de vista (mencionando Schopenhauer explicitamente, adiante), um dos pontos fundamentais de sua crítica à compaixão: o compadecer – *Mit-leiden* – não provém da mesma espécie de sofrer – *Leiden* – que o despertou. São portanto, impulsos diversos.

Ainda que o autor tenha descrito o compassivo, no início do aforismo, como aquele que, dentre outras coisas, está comprometido com o prazer causado pela afirmação de seu poder (ou de sua não impotência, poder-se-ia ainda acrescentar), ele termina o texto descrevendo uma outra forma de poder, claramente superior: a do não-compassivo. Este é, segundo o autor, mais acostumado a tolerar a dor que o compassivo, para ele não é injusto que

os outros sofram, pois eles mesmos já sofreram, e, por fim, ele é completamente avesso à brandura de coração dos compassivos. Trata-se, segundo Nietzsche, de “uma espécie de egoístas”, ainda que egoísmo e compaixão nada mais sejam que conceitos da moda e que o autor parece não levar adiante.

Ainda em *Aurora*, mas no aforismo 142, Nietzsche desenvolve uma “teoria da empatia” (*Mitempfindung*), com vistas a entender melhor em que consiste a compreensão que temos do outro, isto é, em que medida podemos reproduzir em nós mesmos o seu sentimento. Para compreendermos o outro, afirma Nietzsche, nos remontamos ao motivo do seu sentimento, para (i) ou nos aborrecermos junto com ele – o que é mais raro –, ou (ii) gerarmos

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 (...). Então surge em nós um sentimento similar, em consequência de uma antiga associação de movimento e sensação, treinada para proceder para trás e para frente” (M/A 142. KSA 3, p. 133).

Essa segunda forma de compreensão do outro é a mais comum entre nós pelo fato de que, sendo o homem “a mais temerosa das criaturas, devido à sua natureza frágil e refinada, tem no seu *temor* o mestre dessa empatia, dessa rápida compreensão pelo sentimento do outro”. Trata-se, portanto, dos efeitos que as ações do outro causam em nós e, de modo algum, como queria Schopenhauer, de uma participação no sentimento, no sofrimento, alheio – com o que Nietzsche diferencia, explicitamente, a sua concepção de *Mitempfindung* da concepção schopenhaueriana de *Mitleid*<sup>4</sup>.

Visto isso, podemos então pensar brevemente sobre o processo que vai para além da crítica à compaixão e que eu entendo como uma “reavaliação” ou “revalorização” da compaixão por Nietzsche. Para isso, tomo como centrais os aforismos 338, d’*A gaia ciência*, e 225, de *Para além de bem e mal*.

No texto d’*A gaia ciência* podemos encontrar as duas objeções básicas à moralidade da compaixão de Schopenhauer. Ela é nociva, segundo Nietzsche, sob dois pontos de vista:

---

<sup>4</sup> Em seus últimos escritos, Nietzsche trata do tema da moral – e, em especial da compaixão –, sob o signo do poder, desenvolvendo grande parte dessas reflexões já presentes nas obras do período intermediário. Em *Crepúsculo dos ídolos*, o autor afirma que uma moral só tem valor no contexto em que é empregada – com o que ele se posiciona contra a ideia de uma moral “em si” –, e que a moral da compaixão é o signo da “diminuição geral da vitalidade” que caracteriza a modernidade (cf. GD/CI, “Incursões de um extemporâneo”, 37. KSA 6, p. 136-9). Em *O anticristo*, Nietzsche descreve o cristianismo como a religião da compaixão e, sob esse viés, defende que ela se desenvolveu contra os afetos tônicos da vida, precisamente pelo fato de que é inapta a eliminar a angústia daquele que sofre, e, além disso, ainda propaga mais sofrimento. A compaixão é, desse modo, nociva ao homem, pois ele não só perde força ao se compadecer, como também passa a compreender o sofrimento como algo condenável. Tudo se passa como se o sofrer fosse “criminalizado” pelo compadecer (cf. AC/AC 7. KSA 6, p. 172-4).

- (i) Para aquele que é objeto de uma ação compassiva;
- (ii) Para o próprio compassivo.

No que diz respeito à primeira objeção, Nietzsche afirma que o sofrimento é sempre pessoal, e que, em função disso, permanece inacessível aos demais. “Sempre que somos *notados* como sofredores”, defende o autor, “o nosso sofrer é interpretado superficialmente”, de tal modo que o compassivo despoja o sofrimento alheio daquilo que lhe é propriamente pessoal (afinal, como vimos na teoria da empatia, exposta no aforismo 142 de *Aurora*, só se pode conhecer os efeitos que o sentimento do outro causa em nós, mas jamais ter acesso ao mesmo), e, principalmente, retira todos os benefícios trazidos pelo sofrimento:

Na maioria dos benefícios prestados a infelizes, há algo de revoltante na frivolidade intelectual com que o compassivo faz o papel do destino: ele nada sabe de toda a sequência de complicações interiores que a infelicidade significa para *mim* e para *você!* A economia geral de minha alma e o seu equilíbrio mediante a “infelicidade”, a irrupção de novas fontes e necessidades, o fechamento de velhas feridas, o afastamento de passados inteiros – tudo isso, que pode estar envolvido com a infelicidade, deixa de preocupar o querido compassivo: ele quer *ajudar*, e não pensa que exista uma necessidade pessoal de infortúnio, que para mim e para você haja terrores, empobrecimentos, privações, meias-noites, aventuras, riscos e erros tão necessários quanto o seu oposto, e que, para me expressar misticamente, a trilha para o céu de cada um sempre passe pela volúpia do seu próprio inferno (FW/GC 338. KSA 3, p. 566).

Em relação à segunda objeção, Nietzsche afirma que o compassivo se perde do próprio caminho ao praticar ações compassivas e que é exatamente essa “perda de si”, e apenas ela, que é tomada como o paradigma da ação moral. É a partir dessa crítica ao enfraquecimento das forças vitais, causada pela moral da compaixão, que Nietzsche nos dá claros indícios de que a sua “tarefa” passará, necessariamente, por uma revalorização da compaixão:

Sim, todo esse despertar da compaixão e clamor por ajuda exerce uma oculta sedução: pois nosso “próprio caminho” é coisa muito dura e exigente, distante do amor e da gratidão dos demais – não é de mau grado que a ele escapamos, a ele e a nossa consciência mais própria, para nos refugiar sob a consciência dos demais e no gracioso templo da “religião da compaixão” (...). E, silenciando aqui alguma coisa, não quero silenciar a minha moral, que me fala: Viva retirado, para que *possa* viver para si! (FW/GC 338. KSA 3, p. 567-8)

Nietzsche vincula explicitamente a crítica à desvalorização do sofrimento pela moral da compaixão ao seu projeto de revalorização da compaixão e do sofrimento no aforismo 225 de *Para além de bem e mal*. Aqui o autor afirma que todos os modos de pensar que medem as coisas segundo o critério do prazer e da dor são ingenuidades e filosofias de fachada, e que todo aquele que for consciente de suas “energias *criadoras*” e de uma “consciência de artista”

terá “compaixão” por esses pensadores. O autor apresenta, então, a sua noção de compaixão como uma forma de elevação do homem:

Vocês querem, se possível (...) *abolir o sofrimento*; e quanto a nós? – parece mesmo que nós o queremos ainda mais, maior e pior do que jamais foi! (...) A disciplina do sofrer, do *grande* sofrer – não sabem vocês que até agora foi *essa* disciplina que criou toda excelência humana? A tensão da alma na infelicidade, que lhe cultiva a força, seu tremor ao contemplar a grande ruína, sua inventividade e valentia no suportar, persistir, interpretar, utilizar a desventura, e o que só então lhe foi dado de mistério, profundidade, espírito, máscara, astúcia, grandeza – não lhe foi dado em meio ao sofrimento, sob a disciplina do grande sofrimento? No homem estão unidos *criador e criatura* (...) E que a *sua* compaixão diz respeito à “criatura no homem”, ao que tem de ser formado, quebrado, rompido, forjado, queimado, encandescido, purificado – ao que necessariamente tem de *sofrer*, e *deve* sofrer? E a *nossa* compaixão – não se percebem a quem se dirige nossa compaixão *contrária*, quando se defende da sua compaixão como o pior dos embrandecimentos e debilidades? – Compaixão *contra* compaixão! (JGB/BM 225. KSA 5, p. 161)

O sofrimento e a dor são, portanto, tão importantes quanto os seus opostos, a felicidade e o bem-estar. Este fato, não apenas ocultado, mas também dissimulado, pela moral da compaixão, desprovê a potencialidade fundamental do sofrer, segundo Nietzsche: não há, de acordo com o autor, grandeza sem sofrimento. Esta tese está presente, a meu ver, em toda a obra do autor – e demandaria, por si só, uma pesquisa mais aprofundada, motivo pelo qual eu apenas lhe faço referência, no presente contexto<sup>5</sup>.

Seria possível, dado o posicionamento crítico de Nietzsche em relação aos problemas da teoria moral schopenhaueriana, encontrar algum ponto de contato entre os modos de conceber a compaixão pelos dois autores? As objeções de Nietzsche invalidariam, de fato, a posição fundamental do filósofo de Danzig? David Cartwright (1988) afirma que, a despeito da crítica nietzscheana ser correta, as razões usadas pelo autor para criticar a moral da compaixão falham, pois os autores se referem a duas emoções diferentes ao tratar da *Mitleid*: enquanto Schopenhauer se refere à compaixão (*compassion*), Nietzsche se refere à piedade

<sup>5</sup> Atenhamo-nos a apenas alguns textos paradigmáticos de Nietzsche a esse respeito. Em *Humano, demasiado humano*, Nietzsche afirma que o sofrimento é uma fonte privilegiada de conhecimento (cf. MA I/HH I 109. KSA 2, p. 107-9). Em *Aurora*, num texto bastante próximo às narrativas desenvolvidas nos prefácios de 1886, o autor mais uma vez defende o sofrimento como algo de valor para o conhecimento, uma vez que nos torna mais sóbrios (cf. M/A 114. KSA 3, p. 104-7). Em *A gaia ciência*, o autor defende a necessidade da experiência da dor (em oposição ao seu conhecimento por descrição) como condição para o agir e para a preservação do homem (cf. FW/GC 56 e, principalmente, 48. KSA 3, p. 418-9 e p. 413-4). Além disso, o autor concebe o sofrimento como condição necessária para a promoção da espécie: “Quem realizará algo de grande, se não sentir dentro de si a força e a vontade de *infligir* grandes dores? Saber sofrer é o mínimo (...). Mas não sucumbir à aflição [*Noth*] e certeza interior, quando se inflige grande sofrimento e se ouve o grito deste sofrimento – isso é grande, isso faz parte da grandeza” (cf. FW/GC 268, 318 e, especialmente, 325, do qual a citação anterior foi retirada. KSA 3, p. 519, p. 550 e p. 553). “O sofrimento profundo enobrece; coloca à parte”, afirma o autor, ainda, em *Para além de bem e mal* (cf. JGB/BM 270. KSA 5, p. 225-6). Sobre o tema do sofrimento nos prefácios de 1886 e a importância do mesmo na criação filosófica, cf. DE PAULA, 2012.

(ou misericórdia, *pity*). Se, por um lado, *compassion* e *pity* pressupõem o sofrimento do outro, bem como proporcionam estímulos para a generosidade e a inclinação do agente a ajudar o sofredor – diferenciando-se, nesse sentido, da *sympathy* (simpatia), que é um sentimento mais geral –, elas se opõem principalmente pelo fato de que a primeira, ao reconhecer o sofrimento como algo em si mesmo ruim (sendo o meu ou o de outrem), é uma atitude moralmente desejável e digna de elogios; ao passo que a segunda possui uma carga negativa, vinculada a uma certa forma de desprezo (*contempt*) do agente em relação ao alvo do seu sentimento<sup>6</sup>.

Sob esse ponto de vista, Cartwright procura preservar o posicionamento de Schopenhauer das críticas de Nietzsche. Do ponto de vista do que foi defendido no presente texto, acredito que esse possa ser, de fato, um bom caminho para pensar a diferença entre os conceitos de *Mitleid* em Schopenhauer e Nietzsche, sobretudo no que diz respeito ao tema do sofrimento. Não creio, contudo, que esse procedimento invalide as razões da crítica nietzscheana em questão, uma vez que o problema central reside precisamente na premissa normativa da qual Schopenhauer parte para tratar da compaixão: a de que o sofrimento é algo em si mesmo ruim, e que deve, portanto, ser abolido. Essa é, a meu ver, a razão mais remota da crítica de Nietzsche à compaixão schopenhaueriana. Para o autor, o sofrimento “em si” não possui valor algum. O que irá determinar se ele é bom ou ruim são as condições em que ele surge, e, ainda mais importante, o uso que dele será feito.

### Considerações finais

Como se pode notar, a concepção de sofrimento em Nietzsche é construída em constante diálogo com o pensamento de Schopenhauer, e, em função disso, a sua crítica à compaixão não pode ser bem compreendida se não for tomada também sob esse aspecto. É a partir dessa constatação geral que apresento algumas considerações, ao modo de conclusões, sobre o que foi até aqui discutido.

A primeira, mais elementar, é a de que a crítica de Nietzsche à moral da compaixão não é construída como mera oposição ao conceito de compaixão schopenhaueriano, mas trata-se de uma reinterpretação dos conceitos de egoísmo, maldade e compaixão, fundamentais no

---

<sup>6</sup> “Dizer aos outros que você tem pena deles é uma forma de expressar desprezo. Quando eu saio com raiva de uma sala, depois de discutir com um colega, eu bato a porta dizendo ‘eu tenho pena de você’. Lhe informo, desse modo, que o considero abaixo de mim: eu sou superior. Ofereço a minha mão para uma estudante em uma cadeira de rodas. ‘Eu não quero a sua pena’, ela responde. (...) Descrever algo como lamentável [ou digno de pena, *pitiful* – W.P.] é descrever tal coisa como não boa para o seu tipo (...). Às nossas práticas linguísticas, no que diz respeito à compaixão, falta o tom pejorativo associado à ‘piedade’. Não a usamos para expressar desprezo ou insultar as pessoas. Nem ouvimos sobre pessoas rejeitando a compaixão de alguém. Elogiamos indivíduos por serem compassivos e criticamos aqueles nos quais falta esse sentimento” (CARTWRIGHT, 1988, p. 559-60).

pensamento moral do filósofo da vontade. Ainda sob esse aspecto, parece-me que o uso feito por Nietzsche do conceito schopenhaueriano de egoísmo, tema tratado por mim de modo paralelo, é apenas estratégico, no sentido de que o autor não me parece fazer uma apologia do egoísmo em contraposição à sua crítica da compaixão, uma vez que não existem impulsos que não sejam auto-interessados. Isso, é claro, se estivermos levando em conta o egoísmo tal como Schopenhauer o define.

A segunda conclusão é a de que o objeto principal da crítica de Nietzsche à compaixão reside na impossibilidade de se ter acesso ao sofrimento alheio, tal como defende a moral schopenhaueriana, uma vez que a suposta motivação das ações compassivas provém, normalmente, de impulsos muito diversos e que não têm a mínima relação com o sofrimento do outro, mas com os diversos modos com que somos afetados por ele – o que significa, em última instância, que o referencial é sempre a forma com que o sujeito percebe (ou sente) a dor alheia, e que jamais haveria a possibilidade de haver impulsos ou sentimentos compartilhados (pelo menos no sentido que Schopenhauer os entende). É nesse sentido que Nietzsche defende uma teoria da *Mitempfindung* (empatia), e não da *Mitleid* (compaixão): o fato de que somos afetados pela dor do outro não implica, no entender do autor, na possibilidade de participarmos da mesma.

A terceira é a de que a concepção de compaixão que o próprio Nietzsche defende, se é que se pode dizer que há – *ipsis litteris* – uma concepção de compaixão em Nietzsche, não tem em vista a abolição do sofrimento, mas a “melhora” do homem, a busca de sua excelência. A compaixão está vinculada ao poder e à honra pessoais, e não a qualquer forma de ato desinteressado. *Leiden* e *Mitleiden* são, desse modo, impulsos de natureza e potência diversas em Nietzsche, sendo o segundo, contudo, uma forma inferior de poder. Apenas a compaixão dos “grandes mestres” deve ser valorizada. A compaixão daqueles que sofrem e daqueles que pregam a compaixão nada mais são que signo de debilidade e fraqueza (cf. JGB/BM 293). Em que consistiria, pois, tal forma “superior” de compaixão? Uma possível indicação de resposta pode ser encontrada na ideia, anteriormente discutida, de “disciplina do grande sofrer” (cf. JGB/BM 225, mas também JGB/BM 270 e FW/GC 325): somente aquele que sabe lidar com o sofrimento próprio, fazendo dele um dos principais meios para a criação de valores superiores (epistêmicos, artísticos etc.), é que pode sentir compaixão.



## Bibliografia

CARTWRIGHT, D. E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Lanham, Maryland; Toronto; Oxford: Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements, No. 55, 2005.

\_\_\_\_\_. *Schopenhauer's Compassion and Nietzsche's Pity*. Schopenhauer-Jahrbuch 69 (1988), 557-67.

DE PAULA, W. A. *Criar a partir do sofrimento: uma análise dos prefácios de 1886*. In: AZEREDO, V. D.; SILVA JÚNIOR, I. (Org.). *Nietzsche e a Interpretação*. Curitiba: CRV; Humanitas, 2012, p. 263-272.

\_\_\_\_\_. *Nietzsche e a transfiguração do pessimismo schopenhaueriano: a concepção de filosofia trágica*. IFCH-UNICAMP: Tese de Doutorado, 2013.

GOEDERT, G. *Nietzsche und Schopenhauer*. Nietzsche-Studien 7 (1978), 1-15.

NIETZSCHE, F. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe* (KSA: 15 vols.). Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin/New York: de Gruyter, 1988.

\_\_\_\_\_. *A gaia ciência*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

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

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos ou como se filosofa com o martelo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ecce homo: como alguém se torna o que é*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

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

\_\_\_\_\_. *Humano, demasiado humano: um livro para espíritos livres*. Volume II. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo: maldição ao cristianismo / Ditirambos de Dionísio*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. *O nascimento da tragédia: ou Helenismo e Pessimismo*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

REGINSTER, B. *Compassion and Selflessness*. In: JANAWAY, C.; ROBERTSON, S. (ed.). *Nietzsche, naturalism and normativity*. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 160-82.

\_\_\_\_\_. *The affirmation of life: Nietzsche on overcoming nihilism*. Cambridge/Massachusetts/London: Harvard University Press, 2006.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Herausgegebenen von Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926, Bd. I-VI (Versão em CD-ROM: “Schopenhauer im Kontext”).

\_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e como representação*. Tradução de Jair Barbosa. São Paulo: UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Sobre o fundamento da moral*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.