

PARA UMA ÉTICA DA AMIZADE EM FRIEDRICH WILHELM NIETZSCHE

BRUNO VILA NOVA SIMON



Nietzsche. Munch, Edvard. (1863-1944).

INTRODUÇÃO

A filosofia de Friedrich Wilhelm Nietzsche caracteriza-se pelo seu caráter destrutivo, o qual torna-se contundente por suas críticas agudas e ferrenhas ao status promulgado de “verdades eternas” à razão e à fé cristã, a fim de gerar novas formas de compreender o mundo, revelando-se em novas formas de convivência. Contudo, o que realmente torna a filosofia nietzschiana tão destrutiva ao seu objeto, refere-se ao seu caráter de rejuvenescer, assim como a lendária Fênix, com a morte, robustecendo-se com o novo e realizando-se na afirmação da existência. A obra de Nietzsche é uma daquelas que não resume-se simplesmente ao período que foi escrita e nem a vida do autor que a concebeu, mas sempre mantém-se atualizada, não, tanto pela genialidade do filósofo, mas antes, pela condição obtusa em relação a vida que o homem ainda permanece, pois, tanto a vida quanto o homem continuam a não realizar-se em sua plenitude, assim culminando na continuação do aprisionamento da “vontade de potência” de cada indivíduo.

Nesse artigo propomo-nos analisar de forma sistemática o projeto nietzschiano de uma ética da amizade, para tanto, partiremos da genealogia da moral realizado por Nietzsche, onde o filósofo concebe a noção de transvaloração dos valores, tendo como princípios de construção moral, os valores de “bem” e “mal”, os quais podem ser identificados em todas as diferentes sociedades. A partir de uma análise do ocidente, Nietzsche, percebe que houve uma inversão dos valores de “bem” e “mal”, pois em tempos passados tais valores, sobretudo, o valor de “bem” relacionavam-se com uma postura afirmativa da vida, enquanto que na modernidade ocidental, tais valores, sobretudo, o valor de “bem” relacionam-se com uma postura passiva em relação à vida, onde privilegia-se o coletivo em detrimento do individual.

No segundo capítulo, trataremos da crítica tecida pelo filósofo alemão aos fundamentos da “moral da compaixão” de Arthur Schopenhauer, a qual Nietzsche, considera que leva o homem ao desprezo de si em prol de uma aparente compaixão pelo outro.

Já no terceiro capítulo, fundamentaremos o projeto nietzschiano de uma ética da amizade, contrapondo-se ao princípio de “partilha da dor” estipulado pela “moral da compaixão” de Schopenhauer, no princípio da “partilha da alegria”, onde a alegria configura-se em um espaço onde partilha-se o transbordamento de forças vitais, e não, a necessidade em si mesma, assim tratando os indivíduos como realizadores da própria vida, e não, como vítima dela.

I - GENEALOGIA DA MORAL: A CRÍTICA DA MORAL E A TRANSVALORAÇÃO DOS VALORES EM NIETZSCHE.

Nesse primeiro capítulo, trataremos da crítica da moral e a transvaloração dos valores em Nietzsche, a fim de darmos os primeiros passos, para a construção e sistematização de uma possível ética da amizade, o qual consiste no objetivo deste artigo acadêmico.

Antes de entrarmos de fato nestas questões tão trabalhosas e densas, as quais aguçam nosso intelecto e inserem um novo grau as nossas lentes, pelas quais enxergamos, compreendemos e interferimos no mundo em que vivemos, faz-se necessário, uma breve apresentação do filósofo que vai nos servir por referência para tais considerações, a fim de situar o leitor ainda inexperiente no tema.

Friedrich Wilhelm Nietzsche, filósofo alemão, figura-se em um dos filósofos mais influentes do século XIX, tanto para os que fazem voz as suas críticas quanto para os que as rechaçam, devido as suas críticas ferrenhas à moral judaico-cristã e a influência desta na construção do homem ocidental

moderno, o qual, para Nietzsche, estaria sendo corrompido por uma “moral da compaixão”, por este motivo, não estariam desenvolvendo as suas potencialidades ao grau máximo (“vontade de potência”), devido a um aprisionamento de suas vontades subjetivas e anseios diante da vida pelo cultivo de uma moral da cordialidade, nas palavras do próprio Nietzsche, um indivíduo “além do bem e do mal”.

Na Genealogia da Moral, fica explícito a crítica de Nietzsche ao desconhecimento que o homem possui de si próprio, ou seja, o filósofo refere-se ao desconhecimento deste homem sobre o que tornou-se e de que forma este processo deu-se na história. Neste aspecto, esta crítica faz-se mais profunda, pois esse desconhecimento consiste na forma em que o homem habituou-se em conhecer a sua realidade, sobretudo, justificá-la, porém, sem estar suficientemente capacitado para tanto, pois desconhece aspectos de sua própria formação, principalmente, a sua construção moral. Sob esta perspectiva, embora este homem ocidental moderno esteja voltado para o exterior, para as ciências e para a moral, no entanto, ainda desconhece-se a si mesmo, isto é, este homem moderno vivencia tais experiências, mas de uma forma mecânica, ou seja, sem uma reflexão realizada por si mesmo sobre estas experiências, ou seja, vivenciam experiências sociais que não partiram deles próprios, mas sim, da vontade de outros indivíduos.

“Pois continuamente necessariamente estranhos a nós mesmos, não nos compreendemos, temos que nos mal-entender, a nós se aplicará para sempre a frase: ‘Cada qual é o mais distante de si mesmo’ – para nós mesmos somos ‘homens do desconhecimento’... (NIETZSCHE: 1998, pg. 07)

Neste momento, Nietzsche volta a sua interpretação aguda e ferina à formação da moral na sociedade ocidental, portanto, a formação do homem moderno e a formação das futuras gerações, pois segundo o filósofo (1998), a moral evidencia-se no homem, porém esquece-se de revelar o processo pelo qual ela formou-se: Qual a origem de “nosso bem e nosso mal” (NIETZSCHE: 1998: pg. 09)? Como estabelecer essa origem? Quais valores estariam envolvidos na construção dos próprios valores morais? São algumas das questões que vão permear e adquirir profundidade nas páginas da Genealogia da Moral.

Com relação à construção da moral, Nietzsche diz:

“Mas sim, com a necessidade com que uma árvore tem seus frutos, nascem em nós nossas idéias, nossos valores, nossos sins e nãoos e ses e quês – todos relacionados e relativos uns aos outros, e testemunhas de uma vontade, uma saúde, um terreno, um sol. – Se vocês gostarão

desses nossos frutos? - Mas que importa isso às árvores! Que importa isso a nós, filósofos!...”
(NIETZSCHE: 1998, pg. 08)

Nietzsche (1998), para analisar a formação da moral ocidental, parte da compreensão das duas concepções que sustentam e representam os maiores valores de definição da moralidade ocidental: o “bem” e o “mal”. Ele começa a mostrar que o que é tido como “bom” ou “ruim” em uma sociedade está intimamente relacionado com sua funcionalidade para àquela sociedade, pois uma ferramenta que adquire o signo de útil para realizar uma determinada função em uma sociedade, facilmente acaba tornando-se um hábito, e por sua vez, este hábito é elevado ao signo de “bom” e as ferramentas que não adequam-se àquelas funções são elevadas ao signo de “mal”, isto, convenientemente por determinações de indivíduos. O filósofo continua a sua análise tomando como exemplo a questão dos nobres, os quais relacionavam-se com o valor de “bom”, justamente por serem homens de ação e atitude, ou seja, que determinavam o que era certo ou errado, sobretudo, assumiam esta função para si, isto é, adotavam uma postura afirmativa em relação a vida, e todos os outros homens que ficassem abaixo deste tipo moral, desta postura afirmativa da vida, eram tidos como “ruim”, como por exemplo, os “escravos”. A relação entre estas duas concepções de valores que sustentam e dá sentido à moralidade ocidental (“senhor” e “escravo”), Nietzsche (1998), define como “dupla origem dos valores”.

Segundo Nietzsche (1998), somente na nobreza que se era possível encontrar os “verazes”, isto é, o signo de verdade estava intimamente ligado com a nobreza, pois eram estes quem determinavam o que era verdade ou falso, certo ou errado, ainda mais profundo que isto, a nobreza eram os únicos que possuíam alguma verdade sobre o mundo, pois aqui, não se trata de descobrir alguma verdade, mas sim, de criar uma verdade deles próprios para eles próprios, e não, legar esta função a outros indivíduos, isto significa que estamos falando em um mundo sem divisões metafísicas, ou seja, em um mundo dos “bons” e dos “verazes”.

Neste ponto, segundo Nietzsche (1998), é notório que a atual moralidade formada sob o signo do cristianismo, tomou como alicerces de sua moralidade as expressões linguísticas: “bom” e “mal”, porém destorcendo seus sentidos anteriores, sobretudo, sem o homem saber que houve estes outros sentidos para tais termos em períodos históricos passados.

Em contra partida, os outros homens que não pertencem à nobreza, mas que compõe a conjuntura social, quando entram em contato com o “tipo nobre” de homem, torna-se patente, seu comportamento e atitudes inferiores, pois este tipo de homens por serem inferiores não pode afirmar e nem criar alguma verdade perante a vida, isto, dá-se pelo fato de tais homens de “tipo

inferior” manter uma relação de sujeição com o “tipo nobre” de homem, devido a sua covardia e temor em posicionar-se perante a vida, devido a esta inferioridade cabe-os o signo de “mal”, ou seja, os escravos ou o “tipo escravo” de homem. Esta posição de inferioridade leva o escravo a desenvolver e nutrir um “ressentimento” profundo em relação ao nobre, tal ressentimento, segundo Nietzsche (1998), compõe as bases da “moral dos escravos”, a qual encontrou respaldo e abrigo no cristianismo ocidental a partir de uma visão ascética da vida, assim promovendo uma transvaloração dos valores do “senhor”.

No entanto, aqui, deve-se compreender, que esta posição social de inferioridade do “tipo escravo” de homem, não dá-se pelo fato do “tipo nobre” de homem naturalmente ser superior a este, mas antes, pelo fato do “tipo escravo” de homem manter uma postura de passividade perante a vida, e de manter uma postura de inferioridade perante aos indivíduos de “tipo nobre”.

Segundo Nietzsche (1998), a “moral dos escravos” configura-se em uma desconfiguração dos valores de “bom” e “mal”, pois devido ao “ressentimento” profundo que é desenvolvido contra o “tipo nobre” de homem pelo “tipo escravo” de homem, o escravo acaba manipulando tais valores e colocando-se socialmente na condição de vítimas e explorados por um cruel sistema, o qual não o pertence, e não, pelo fato de não serem “fortes” e não terem coragem para posicionarem-se perante a vida, mas sim, por terem sido “lesados” pelos “nobres”. Nesta perspectiva, a inversão de valores ocorre pelo fato de os “escravos” colocarem-se socialmente como homens dóceis, e não, como “fracos”, neste sentido, a docilidade dos “escravos” perante a vida adquire uma conotação valorativa de “bom”, em contra partida, o “nobre” por ser “forte” e assumir uma posição ativa perante a vida, passa a ser culpabilizado e a carregar o signo de “mal” e explorador. A partir daí, podemos compreender que os valores que eram antes utilizados para determinar a fraqueza do “tipo escravo” de homem, passam por um processo de inversão valorativa, segundo os interesses do “tipo escravo”, assim passando a compor os valores que vão fazer parte do seu julgamento, darão sentido a sua vida e ao mundo, a partir daí, ocorrendo uma nova determinação moral da vida.

Segundo Nietzsche (1998), esta transvaloração dos valores representa um entrave para o desenvolvimento dos homens, pois Nietzsche concebe o homem imbuído de uma “vontade de potência” (vida), ou seja, de expandir-se e dominar cada vez mais, porém o cultivo deste “tipo escravo” de homem, o qual abre mão de sua força em benefício da cordialidade e do bom convívio com os demais, no entanto, ao passo que ele abre mão de externalizar sua força e realizar a sua “vontade de potência”, que é a força primária da vida, esta força fica aprisionada dentro deste próprio homem, pois a exigência agora é que este homem viva em prol de uma harmonia social, para isto, torna-se necessário um processo de coerção social, a fim de, nas palavras

do próprio Nietzsche (1998), “hominizar” o “bicho homem” e torna-lo “humano” para que este se torne dócil.

Agora, para este homem cordial e dócil a força extrai-se do divino, do dever (o que deve ser) e do medo, e não, do próprio homem por sua própria capacidade, isto dá-se em prol da harmonização social dos homens, onde as forças que outrora, como por exemplo, coragem, bravura e poder, eram elevadas a mais alta grandeza dos valores, são renegadas ao simples estado de “instinto” que necessitam ser controlados, através de algo maior que o próprio homem, o divino.

Para Nietzsche (1998), este processo de aprisionamento das vontades praticado pelo “tipo escravo” de homem, esta atitude passiva perante a vida, leva o próprio homem ao niilismo, ou seja, a uma “vontade de nada”, e é justamente esta desvalorização da vida que dá o sentido a própria vida, a qual, neste contexto, adquire um valor ascético. Neste sentido, surge um paradoxo, pois à medida que a moral ascética busca um sentido para vida, passa a negá-la, pois busca o sentido maior da vida no divino, e não, nos próprios indivíduos.

Contudo, podemos perceber que não ocorre uma relação amistosa entre os diferentes projetos morais (“senhor” e “escravo”), mas antes, impõe-se uma relação de dominação, onde uma moral acaba por impor-se à outra, onde a moral que se impõe como dominante exerce uma relação hegemônica com a verdade e com as interpretações de outros pensares históricos. Sob este ponto de vista, o homem perde as condições de reflexão sobre a sua própria formação moral, pois os parâmetros históricos para tanto, já passaram pelo crivo da moral dominante, a qual determinou sob o signo de “verdade” e “bom” que o homem deve abrir mão de sua vontade subjetiva em prol da coadunação com a vontade coletiva.

“Todas essas morais que se dirigem à pessoa individual, para promover sua “felicidade”, como diz – que são elas, senão propostas de conduta, conforme grau de periculosidade em que a pessoa vive consigo mesma; receitas contra suas paixões, suas inclinações boas e más, enquanto têm a vontade de poder e querem desempenhar papel de senhor (...)”. (NIETZSCHE: 2005, pg. 84)

No entanto, não devemos tomar tanto o “tipo senhor” quanto o “tipo escravo” como categorias rígidas de morais, mas antes, como algo mutável, pois para Nietzsche, a própria vida é algo impossível de ser definida, devido ao seu caráter ilógico. E como podemos observar, assim como o escravo depende do senhor para reconhecer-se como homem e formar a sua identidade, o senhor depende do escravo para manter o seu poder. Então, a filosofia de Nietzsche, por muitas vezes mal interpretada, por desconhecimento ou má fé, não busca a aniquilação da moralidade vigente, mas antes, trata-se da realização do “tipo senhor” de homem, ou seja, o homem que se assume

perante a vida como realizador, e não, como um espectador passivo aos acontecimentos, um homem que se assume “humano, demasiado humano.”

II - A CRÍTICA DE NIETZSCHE AOS FUNDAMENTOS DA ÉTICA DA CÔMPAIXÃO DE ARTHUR SCHOPENHAUER.

Nesse segundo capítulo, ainda que de forma a não alcançar toda a potencialidade e desdobramento sobre o tema, tentaremos abordar a crítica que Nietzsche faz à ética da compaixão de Arthur Schopenhauer, a qual, para Nietzsche, leva os indivíduos ao desprezo de si próprios. Para tal empresa, sobretudo, basear-nos-emos em *Aurora*, obra esta, classificada pelos comentadores do filósofo no “segundo período” ou “período intermediário” da obra de Nietzsche (1876 – 1882), a fim de darmos mais um passo rumo à construção de uma ética da amizade, que é a proposta e ambição deste artigo acadêmico.

Mas, antes de entrarmos de fato, na crítica tecida por Nietzsche em relação à filosofia de Schopenhauer, faz-se necessário, uma breve apresentação sobre Schopenhauer, a fim de melhor situar o leitor sobre o tema.

Arthur Schopenhauer, filósofo alemão, figura-se entre os nomes mais notáveis da filosofia do século XIX, seu pensamento influenciou filósofos da envergadura intelectual de Eduard Von Hartmann, sobretudo, Friedrich Wilhelm Nietzsche, o qual tinha por Schopenhauer profunda admiração, além de, um grande mestre e inspirador, no entanto, posteriormente já em uma fase intermediária de sua obra, Nietzsche rompe com a filosofia schopenhaueriana por considerá-la como um meio que leva o indivíduo a negação da vida (nihilismo).

Schopenhauer toma como ponto de partida para estabelecer a sua filosofia, o dualismo estabelecido por Kant entre o fenômeno e a coisa em si, para então, estabelecer duas maneiras diferentes de considerar o mundo: a primeira delas trata-se de considerar o mundo como uma representação, relacionando-o com o mundo fenomênico kantiano; a segunda maneira, diz respeito à vontade, relacionando-a com a coisa em si kantiana. No entanto, o problema que permeia a filosofia de Schopenhauer, sobretudo, na sua maior obra intitulada *O mundo como vontade e como representação*, não é com o mundo como representação, que se refere ao conhecimento e a ciência, mas sim, com o que não é representação, isto é, com o que ele denomina de vontade, ou seja, com o que está por de trás do fenômeno (coisa em si). A vontade para Schopenhauer está relacionada com o corpo, o qual para o

filósofo é considerado tanto na instância da representação como na instância da vontade, a qual é imanente ao próprio corpo e ao mundo. Neste sentido, a vontade para Schopenhauer é tomada como a essência do mundo, ou seja, a coisa em si kantiana, entretanto, diferentemente de Kant, que considera a coisa em si como algo incognoscível à razão humana, já para Schopenhauer, o acesso ao ser em si só é possível através do corpo, pois o corpo e a vontade configura-se no mesmo aspecto, porém, em diferentes graus. Sob esta perspectiva, a liberdade só é possível enquanto ser em si (vontade), pois não esta condicionada pelo mundo empírico, enquanto que na instância da representação, o mundo é condicionado pelo fator empírico.

E aqui, limitamo-nos a estas breves palavras e considerações sobre Arthur Schopenhauer, a fim de fazer uma breve apresentação sobre o filósofo, com o intuito de melhor apresentar o leitor à compreensão do tema.

Aurora representa um dos momentos mais significativos da obra de Nietzsche, pois é nela que o filósofo consolida sua intenção de ruptura com as teorias schopenhauerianas, sobretudo, com o problema do desprezo de si, o qual, Nietzsche (2004), considera como a base da “moral da compaixão”. Nesta perspectiva, Nietzsche, considera Schopenhauer à própria “ante-sala do cristianismo” (NIETZSCHE: 1988, pg. 523), pois considera que este segue a tendência essencial da moral ocidental, que em última instância, tem por maior referência o imperativo explicitado através do mandamento bíblico, o qual estabelece o princípio do amor ao próximo, que para Nietzsche (2004), tal mandamento bíblico está vinculado à negação de si.

“O mais antigo que sobre o homem se pensou se oculta na famosa máxima: ‘o eu sempre é odioso’; o mais jovem, na ainda mais famosa: ‘ama a teu próximo como a ti mesmo’. Numa, o conhecimento do homem cessou; na outra, nem começou ainda”. (NIETZSCHE: 2000, pg. 385)

No fragmento apresentado a cima, retirado da obra Humano, Demasiado Humano, acentua-se a postura pascalina (Pascal) em detrimento da postura levítica (Levítico), que estabelece o ódio ao “eu” (posição que Pascal expõe em sua obra intitulada Pensamentos), configurando-se como um empecilho ao “verdadeiro amor”, pois para Nietzsche (2000), “amor verdadeiro” deve ser sempre entendido como amor de si, pois para o pensador alemão, todo amor tem por princípio o amor a si. Nesta perspectiva, podemos compreender que para Nietzsche, a máxima cristã: “ama a teu próximo como a ti mesmo” não realizou-se ainda, pois a interpretação cristã ocidental de tal princípio, baseia-se no “ódio ao eu” pascalina, e não, no “amor a si” levítica. Sob este ponto de vista, o “ódio ao eu” representa o mais contundente paradoxo do amor ao próximo, pois, segundo Nietzsche (2004), o indivíduo que não ama a si mesmo, não possui motivos para ser amado pelos outros.

“Se nosso Eu, conforme Pascal e o cristianismo, é sempre odiável, como poderíamos supor e admitir que outros o amem – seja Deus ou homem! Seria contrário a toda decência fazer-se amar sabendo muito bem que merece apenas ódio”. (NIETZSCHE: 2004, pg, 88)

Formatado: Citação, Justificado

A partir deste trecho podemos compreender que a “moral da compaixão”, assim como compreendida por Nietzsche, leva em si mesma a negação da possibilidade de sua realização, pois na “moral da compaixão”, o que é negado é o “eu”, evidentemente, que o “eu”, como concebido por Nietzsche, ou seja, o “eu” tomado como “amor de si” (“vontade de potência”), assim impossibilitando a identificação com o próximo, pois trata-se de um “eu” que não ama-se, e por não amar-se, não merece ser amado por algum outro, inclusive, por Deus.

Segundo Nietzsche (2004), tal proposição moral que privilegia uma postura de negação do “eu”, ou seja, do ódio do “eu” corresponde, tanto a moral adotada pelo cristianismo ocidental quanto tem em Schopenhauer a configuração mais bem acabada e definida de fuga da existência, evidenciada principalmente pela dor que provem do egoísmo que faz todo homem, bem como, toda ação humana ser motivada por interesses particulares: “(...) cada indivíduo, que desaparece por completo e diminui ao nada em face do mundo sem limites, faz, no entanto de si mesmo o centro do universo”. (SCHOPENHAUER: 2005, pg. 426). Segundo Schopenhauer (2005), o egoísmo representa a força motora do indivíduo, ou seja, àquela força que mobiliza o indivíduo, pois para o filósofo de Frankfurt, o egoísmo é anterior à própria existência.

“(...) antepondo a própria existência e o bem-estar a tudo o mais, sim, do ponto de vista natural está preparado a sacrificar qualquer coisa, até mesmo a aniquilar o mundo, simplesmente para conservar mais um pouco o próprio si-mesmo, esta gota no meio do oceano. Eis aí a mentalidade do EGOÍSMO, o qual é essencial a cada coisa da natureza”. (SCHOPENHAUER: 2005, pg. 427)

Sob o ponto de vista schopenhaueriano, explicitado no fragmento a cima, podemos compreender que a essência-mesma do homem é justamente esta postura egoísta e interesseira, no entanto, para Schopenhauer (2005), tal processo somente pode ser rompido a partir da experiência moral, pois esta é a única que possibilita ao indivíduo escolher entre a “bondade” e a “maldade”. Na obra intitulada O mundo como vontade e como representação, Schopenhauer (2005), propõe contra a moral do egoísmo e da maldade intrínsecas à natureza humana, uma forma de domá-la ou controlá-la, a fórmula da piedade, a qual tem por princípios: que um indivíduo ajude o outro; que um indivíduo não faça

mal ao outro (moral da compaixão); a participação no sofrimento do outro, isto, entendido como um processo de purificação que tem por fim a libertação do sofrimento do mundo, através da mais radical renúncia ao querer-viver (niilismo). Esta renúncia ao querer-viver (niilismo) deve ser compreendida, segundo Schopenhauer (2005), como uma emancipação da vontade, isto é, em última instância, que o homem negue-se diante do outro, negue suas vontades, desejos e impulsos em prol da manutenção da ordem social.

Este desejar mal a si mesmo como princípio ético (“moral da compaixão”), ou seja, negar-se para tornar-se moral, encontra em Nietzsche, o crítico mais ferrenho a esta concepção moral da vida, pois para o filósofo alemão (Nietzsche), uma ética que tenha por princípios o ódio ao “eu” e a negação de si para tornar-se moral, representa a própria negação do ser do homem, em outras palavras, uma “vontade de nada” (niilismo).

Neste momento da filosofia de Schopenhauer, Nietzsche tem em mente a crítica à ideia schopenhaueriana de “boa consciência” (SCHOPENHAUER: 2005, pg. 475), que pode ser compreendida como o resultado de uma “(...) satisfação sentida após cada ato desinteressado” que deriva do “(...) reconhecimento imediato da nossa própria essência em si no fenômeno de outrem”, isto é, que o “eu” possui a necessidade de dissolver-se e fluir-se em tudo (mundo), inclusive no outro, para então, reconhecer-se em tudo (mundo), e não, somente em si próprio, assim somente por este processo de reconhecer-se em tudo (mundo), o indivíduo torna-se capaz de agir desinteressadamente: “(...) que o verdadeiro eu não existe apenas na própria pessoa, este fenômeno individual, mas em tudo o que vive”. (SCHOPENHAUER: 2005, pg. 475). Como podemos compreender, trata-se aqui, do reconhecimento da essência geral do mundo enquanto Vontade, que para Schopenhauer (2005), é justamente este reconhecimento do mundo como Vontade que faz com que cada indivíduo disponha sua simpatia para com os outros seres humanos.

“O egoísta sente-se acuado por fenômenos estranhos e hostis e toda a sua esperança repousa sobre seu bem-estar. O homem bom, ao contrário, vive num mundo de fenômenos amigáveis: o bem-estar de cada um destes é seu próprio bem-estar”. (SCHOPENHAUER: 2005, pg. 475)

Neste sentido, Schopenhauer completa este pensamento com sua mais famosa sentença: “Todo amor (ágape, caritas) é compaixão”. (SCHOPENHAUER: 2005, pg. 475). Então, sob este ponto de vista, somente através da negação de si é possível falar verdadeiramente a respeito do amor, aqui, amor deve ser entendido como um afeto puro e desinteressado que “(...) iguala por completo o indivíduo estrangeiro com seu destino ao próprio indivíduo”. (SCHOPENHAUER: 2005, pg. 476). Podemos compreender, então, que Schopenhauer tem o amor por meio propiciador de igualdade, pela

efetivação da substituição do amor próprio pelo amor ao próximo. Com efeito, nos dois primeiros livros de Aurora, Nietzsche (2004), tem por objetivo mostrar que o ódio ao “eu” culmina, na verdade, também no ódio ao “outro”, a esta inversão, Nietzsche denomina de “artimanha”.

A negação do “eu” schopenhaueriana, encontra em Nietzsche a crítica mais densa e aguda, pois este (Nietzsche) considera que este “eu” é carregado de paixões e impulsos corporais, onde na verdade, este “eu” tem-se negado, devido o fato de antes ser temido. Neste sentido, como uma forma de fuga desse “eu” considerado como algo negativo, o “eu” passa a ser identificado como uma substância metafísica e consciente, como por exemplo, a alma, totalmente imaterial, portanto, circunscrita ao âmbito da não contaminação pelas paixões e impulsos corporais, a fim da substituição do egoísmo pela piedade (compaixão). Então, este processo de negação do “eu” tem por finalidade a negação do corpo, isto, com o intuito de gerar as “expressões da alma”, ou seja, gerar a alma, a consciência e o sujeito. No entanto, segundo Nietzsche (2004), os conteúdos revelados à consciência, por sua vez, captados pela linguagem e interpretadas de modo a revelar como o indivíduo “é”, não passa de falsificações do real: “(...) por essas manifestações grosseiras, as únicas que nos são conhecidas, nós nos conhecemos mal”. (NIETZSCHE: 2004, pg. 115). Contudo, o “eu”, segundo Nietzsche (2004), configura-se em uma opinião errônea sobre si mesmo, no entanto, ainda segundo o autor de Aurora (2004), esta opinião errada de si próprio, passa então, a formar o que a “moral da compaixão” denomina de caráter. Para Nietzsche (2004), o “mundo do sujeito”, conforme concebido por Schopenhauer e por sua “moral da compaixão”, não é senão, um “mundo desconhecido” (NIETZSCHE: 2004, pg. 116), ou seja, a revelação da ignorância do humano sobre si mesmo.

A este ponto da filosofia de Schopenhauer, Nietzsche considera o desprezo de si como uma “artimanha” da “moral da compaixão”, a fim de condenar o indivíduo como o mundo, a não desprezar o outro. Tal crítica faz-se mais expressiva, quando Nietzsche relacionando o cristianismo ao “excesso da moral oriental”, considerando que, tanto os sentimentos de medo quanto de desprezo foram inseridos pelos judeus à Europa, através de suas experiências dolorosas e penosas vivenciadas em épocas passadas, as quais acabaram por gerar nos judeus um universo interior predominado por um ressentimento profundo (“tipo escravo”).

“(...) imaginação agitada, cobiçosa, fértil em revanches secretas, lugar fecundo daquela moralidade sublime e acusadora e daquele heroísmo selvagem, que se mostra tanto na abnegação perante seu comandante Deus quanto no desprezo por si mesmo”. (NIETZSCHE: 1988, pg. 88)

E continua:

[Revista Pandora Brasil - Nº 54 Maio de 2013](#)
[ISSN 2175-3318 - “Amizade 2”](#)

“(...) esse mal-estar judaico em si mesmo, a ideia da inquietação interna como normalidade humana: eis a razão da fuga dos europeus de si mesmos, eis a razão dessa atividade inaudita; eles colocam a cabeça e as mãos por toda parte”. (NIETZSCHE: 1988, pg, 88)

Então, é justamente esta necessidade negativa de autodesprezo e de autonegação que, segundo Nietzsche (1988), impossibilita os judeus e os europeus de alcançarem, nas palavras do filósofo, uma “vida superior”. Neste sentido, fazendo um contraponto com o povo judeu, Nietzsche (1988), considera que os gregos não são constituídos por esses sentimentos rasteiros de inquietude interior (autodesprezo e autonegação): “(...) quão tranquilos, quão cheios de si e de outras boas coisas eles parecem perto de nós! Não conheciam ninguém acima deles e não precisavam se menosprezar”. (NIETZSCHE: 1988, pg. 88). Neste sentido, podemos compreender que o desprezo de si, na verdade, trata-se de uma “artimanha” para gerar o amor ao próximo, cujo qual possui as seguintes características: desvanecer o desprezo do outro com o desprezo de si mesmo; gerar uma consolação através do sentimento de igualdade que é gerado através deste desprezo, isto é, cada um é tão desprezível como todos os outros.

“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’”. (NIETZSCHE: 2000, pg. 105)

Aqui, então, não se trata da negação de si em relação ao que é particular ao indivíduo, mas sim, a “artimanha” constitui-se na negação de si em relação ao que é comum a espécie, ou seja, o que torna todos os indivíduos iguais, no entanto, o problema consiste em que esta igualdade refere-se ao fato dos indivíduos possuírem a condição de ser humano. E é justamente a condição mesma de ser humano que faz com que os indivíduos desprezem-se, então, o indivíduo ao invés de condenar o outro, inverte o processo, assim vislumbrando neste outro o sentimento de igualdade e identificação que impede o seu desprezo, isto é, é pelo simples fato dos indivíduos terem nascido homens que os fazem ser indignos e desprezíveis. Torna-se evidente, que por de trás da “artimanha” o que realmente partilha-se, não é a compaixão entre os indivíduos, ou seja, um sentimento de igualdade entre os indivíduos, mas sim, é a proximidade com o outro e com o mundo,

porém, somente enquanto este outro se apresenta como indigno e desprezível como qualquer outro indivíduo pertencente a espécie humana, ou seja, os sujeitos reconhecem-se e identificam-se como iguais, justamente pelo fato de terem sua condição humana como algo desprezível (transvaloração dos valores), ou seja, reconhecem-se mesmo de fato, um na indignidade do outro de serem dignos.

Em Aurora, Nietzsche (2004), adensa ainda mais a sua análise em relação à “moral da compaixão” de Schopenhauer que encontrou maior respaldo no cristianismo ocidental, pois como já foi explicitado a algumas páginas a cima, a “moral da compaixão” tem por maior princípio a premissa bíblica: “ama a teu próximo como a ti mesmo”, desta premissa pode-se inferir que, em princípio, todavia, dever-se-ia olhar para o próximo como olha-se para si próprio, no entanto, como o indivíduo só enxerga em si desprezo, não pode senão, enxergar no outro indivíduo um ser desprezível.

“Supondo que sentíssemos o outro tal como ele sente a si próprio – o que Schopenhauer denomina compaixão, e que seria mais correto chamar de ‘unipaixão’, ‘unidade na paixão’ – teríamos que odiá-lo, se ele, como Pascal, considera-se odiável. E 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, como informa Tácito”. (NIETZSCHE: 2004, pg. 63)

Nietzsche (2004) cunha o termo “unipaixão” e entende por isto, a compaixão como um sentimento de dor, ou seja, a compaixão schopenhaueriana trata-se, não, de amor, mais sim, de dor, pois tal compaixão é gerada a partir de um sentimento de ódio ao “eu”, isto é, ao desprezo de si mesmo pascalina, onde os indivíduos compartilham unicamente a dor, e nada mais que isto. E é justamente isto que inviabiliza a estipulação da compaixão como uma ética, assim frustrando os planos de Schopenhauer, pois toda ética refere-se a uma prática social, com efeito, não existe uma ética sem ser aplicada, isto é, não faz sentido falar em uma ética puramente metafísica, entendendo metafísica unicamente no âmbito transcendental do fenômeno, neste sentido, a “ética da compaixão” torna-se inviável pelo simples fato de que não pode-se esperar que os outros amem aquilo que nem nós mesmos amamos, isto é, não pode-se exigir que alguém tenha amor pelo seu próximo sendo que este não possui amor nem por si próprio, ou seja, neste caso, não existe vivência prática da ética, portanto, inviável.

Contudo, segundo Nietzsche (2004), a “artimanha” da “moral da compaixão” faz-se ainda mais “indecente” em suas intenções de dominação, pois o cristianismo toma como base conceitual e categórica de sua argumentação, a “queda” do homem do “Paraíso” devido à prática do “pecado capital” (Adão e Eva), então, segundo a “moral da compaixão”, após a “queda”

o homem deve buscar a sua “redenção” por meio da sua autonegação, a fim de alcançar o perdão de Deus (Santo Agostinho). Neste sentido, o amor ao próximo é concebido como “graça” de Deus, entretanto, segundo Nietzsche (2004), o amor ao próximo concebido pelo cristianismo como “graça” também inviabiliza a “ética da compaixão”, pois a mesma “graça” que possibilita o amor ao próximo também pode conceber ao indivíduo o amor a si próprio, porém a base conceitual do cristianismo perderia seu sentido de dominação sobre os indivíduos, pois os indivíduos passariam a enxergarem-se, não mais, como indignos, mas sim, como dignos do amor de Deus e também “verazes” (possuidores de uma verdade própria), assim fazendo com que a cisão metafísica estabelecida pela “moral da compaixão” entre material e imaterial, fenômeno e coisa em si, pureza e impureza, substância e essência perdesse o seu efeito, pois nestas circunstâncias, a coisa em si, seria senão, a afirmação e a justificação do fenômeno, bem como o fenômeno, seriam senão, a justificação e a afirmação da coisa em si. Isto é, o indivíduo dar-se-ia em uma interação entre fenômeno e coisa em si, o que anularia, tanto o fenômeno quanto a coisa em si como coisas duais, pois passaria a existir somente o ser, o que culminaria, em teoria, em indivíduos exclusivos.

Partindo-se da crítica nietzschiana em relação ao amor como desprezo de si, podemos compreender que o amor, conforme concebido na “moral da compaixão” de Schopenhauer, é construído sobre o signo de duas características que contrapõe-se entre si: a primeira característica, consiste em que o sentimento de amor é utilizado pelo cristianismo como uma espécie de “estimulante”, pois confere ao cristianismo um certo lirismo, assim potencializando a atração dos indivíduos mais incautos da sociedade e solapando o intelecto; a segunda, no entanto, contrapõe-se a primeira, pois diz respeito, segundo Nietzsche (2004), a um equívoco moral, pois baseia-se no desprezo de si. E é a partir desta ambiguidade presente na moral compassiva, que faz com que este amor enquanto desprezo de si constitua-se, tanto no sentimento de compaixão quanto no sentimento de piedade, sincero, tanto por si como pelo outro, pois este sentimento de compaixão para com si mesmo, segundo Nietzsche (2004), está baseado em uma abnegação de si, devido o fato de ver-se como pecador. Então, segundo Nietzsche (2004), é desta maneira que tal sentimento evidencia-se, tanto no asceta quanto no santo, como sendo àqueles que alcançaram o patamar do autoconhecimento (desprezo de si), ou seja, o homem em si não possui nenhum valor, mas sim, o valor do homem encontra-se fora dele, e é justamente por este fato, a imagem que viram de si mesmo foi motivo de desprezo, nas palavras do próprio Nietzsche, tal postura representa um “salvar-se de si nos outros”. Então, esta imagem de si mesmo que foi solapada pelo autoconhecimento, fazendo com que o indivíduo assuma uma postura de autodesprezo, assim fazendo com que estes indivíduos tomados pela “ética da compaixão”, sintam e entendam a sua própria existência como um ônus, isto é, como uma espécie de sentimento de

arrependimento por ser o que são, seres humanos. A partir deste sentimento de arrependimento por ser o que é, o qual gera no indivíduo um sentimento de desprezo por si, soma-se outro sentimento, um sentimento de profundo pesar e consternação em relação a si mesmo, ainda une-se a este sentimento de desprezo, um segundo sentimento, de comiseração e clemência, assim gerando um sentimento de compaixão para consigo próprio. Isto é, é devido ao resultado de um processo de autodesprezo que o asceta e o santo alcançam o amor para consigo próprios configurado em compaixão (“salvar-se de si nos outros”), entretanto, como podemos compreender este amor para consigo enquanto compaixão desenvolvida pelo asceta e pelo santo, na verdade, explicita mais uma “artimanha” engendrada pela “moral da compaixão”, pois, tanto o asceta quanto o santo, devido o fato de somente terem alcançado a compaixão de si pelo autodesprezo de si, somente podem amar o seu próximo como seres desprezíveis, pois a compaixão para consigo deriva do desprezo para consigo. No entanto, segundo Nietzsche (2004), este sentimento de compaixão por si mesmo corresponde a mais uma “artimanha” da “moral da compaixão”, pois só torna-se possível no asceta e no santo, pois, assim como concebe Nietzsche (2004), são os únicos capazes de elevarem-se ao patamar de amar e desprezar ao mesmo tempo, assim como o filósofo, já isto, não seria possível ao homem comum, pois como já foi explicitado, este não pode oferecer amor porque não ama-se, mas sim, só despreza-se, assim somente reconhecendo a si e o mundo imbuído em uma esfera de desprezo. Nesta perspectiva, na “ética da compaixão” o conhecimento e o autoconhecimento de si e dos outros está condicionado ao fato dos indivíduos reconhecerem-se como desprezíveis, pois somente por ser desprezíveis que se tornam merecedores de compaixão.

Em Aurora, Nietzsche (2004), é categórico em afirmar que com a ascensão do cristianismo no ocidente, sobretudo, na Europa, a compaixão, entendida como sendo o resultado de um processo de autodesprezo que leva o indivíduo a compaixão para consigo próprio, foi elevada ao status de único critério moral aceito pelo cristianismo como “bom”. Neste contexto, Nietzsche (2004), cita como exemplo da influência da “moral da compaixão” potencializada pelo cristianismo no ocidente, a “Revolução Francesa”, pois considera que os ideais de “liberdade”, “igualdade” e “fraternidade” da mesma, são senão, a aniquilação do “eu” (“vontade de potência”) em prol do bem comum (compaixão).

“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”. (NIETZSCHE: 2004, pg. 132)

Para Nietzsche (2004), o cristianismo inseriu no mundo ocidente uma “debilitação e anulação do indivíduo” em prol de um novo “tipo moral” de homem (transvaloração dos valores), que preze pelo todo social em detrimento de suas próprias vontades, capacidades e potencialidades, pois, agora, o homem dócil, de vontades controladas, atitudes simpáticas para com todos, que busca o bem comum é tido como homem moral pela sociedade em detrimento do homem que busca a sua realização moral em si mesmo. A “moral da compaixão” disseminada pelo cristianismo pressupõe ações despidas de interesses particulares, no entanto, Nietzsche (2004), enxerga neste suposto desinteresse moral mais uma “artimanha” da “moral da compaixão”, pois, na verdade, tais ações de ajuda para com o próximo, tidas como “morais” pelo cristianismo, ocorrem devido o medo da perda da honra frente aos outros indivíduos ou pelo fato inconsciente de que a desgraça do outro indivíduo necessitado de socorro mostre a vulnerabilidade de quem vê-o sofrer, assim tais ações revelam-se como atos de autodefesa, portanto, atos movidos pelo egoísmo de cada indivíduo, e não, pelo amor ao próximo. Neste aspecto, a compaixão revela-se não como um ato desinteressado, mas antes, como um sentimento de afeição pelo outro movido por uma autodefesa, pois, na verdade, o que move a ação de um indivíduo em dispender ajuda ao outro, é senão, o fato de tais indivíduos estarem socorrendo a dor que inconscientemente lhes são próprias, e não, pelo fato de livrar o indivíduo acidentado de sua dor. Então, em certo sentido, em vez de um indivíduo compadecer-se para com a dor do outro, assim como proferido pela “moral da compaixão”, o indivíduo revela um sentimento de prazer por ver a dor do outro, por ver o sofrimento do outro.

“(...) 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”. (NIETZSCHE: 2004, pg. 133)

A partir desta análise, podemos compreender que, tanto os indivíduos que se aprazem- da dor dos demais quanto os que são objetos desta compaixão ou atitude compassiva possuem seus impulsos (vontade de potência) “hipertrofiados”, pois compartilham a vida com os demais indivíduos como dor e sofrimento, diferentemente dos “selvagens”, para os quais manter uma atitude perante a vida de serem alvos de ações compassivas de outros, portando-se como vítimas, é tido como algo desprezível, bem como, praticar ações compassivas em relação a outros, pois isto, significa que considera-se o indivíduo alvo da atitude compassivo como alguém incapaz, portanto, desprezível à sociedade, ao passo, que a despeito de toda dor e sofrimento, manter uma atitude de bravura e coragem, a fim de suportar a dor e de ver o

outro suportar a dor, é digna da mais alta admiração, tanto de si mesmo para consigo mesmo quanto pelos demais indivíduos.

Como já explicitado neste trabalho, a “moral da compaixão” esta alicerçada na pretensão moral que um indivíduo vivencie a vivência do sofrimento dos outros, no entanto, para Nietzsche (2004), tal penetração em uma vivência que não é a sua própria é algo impossível, pois cada vivência é algo incomunicável e incompilável, circunscrita unicamente ao misterioso mundo das vivências de cada indivíduo (Erlebnis), sendo compartilhada socialmente unicamente no âmbito da racionalidade, isto porque, para Nietzsche, a vida não pode ser mensurada e nem explicada como um processo unicamente racional, como quer a modernidade, devido o caráter ilógico que a permeia. Esta tentativa de adentrar na vivência do outro, acaba por gerar, senão, mais dor e sofrimento aos indivíduos, adensam ainda mais o pesar de sua existência, pois além de sofrerem com a sua própria dor, exige-se moralmente que sofra com a dor do outro também, assim levando os indivíduos a enxergarem e vivenciarem a vida como sendo algo indesejável, pois, neste sentido, a existência torna-se algo extremamente doloroso ao indivíduo. Nesta perspectiva, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que a “moral da compaixão” “duplica” o indivíduo entre o sofrimento de si e o sofrimento do outro, exige que este indivíduo “duplicado” seja algo “unificado” com o todo, ou seja, abra mão de suas vontades em prol do bem social, compartilhando com outro a dor, é nesta exigência de unificação que torna-se possível na “moral da compaixão” uma falsa sensação de compartilhamento de vivências particulares. Segundo Nietzsche (2004), é justamente esta falsa sensação de unificação e de compartilhamento que gera nos indivíduos uma sensação de igualdade causada pelo amor, assim nasce o desejo de retribuição ao sofredor e isso causa um prazer com sua dor, sobretudo, um prazer que adquire sua superioridade quando o sofredor vê que provoca sofrimento no seu espectador.

“O fato de poder retribuir nos proporciona uma grande alegria e elevação. Buscamos adivinhar o que suaviza a sua dor, e lhe damos isso; se quer palavras de consolo, olhares, atenções, presentes, serviços – lhe damos isso; mas sobretudo: se nos quer sofrendo com o seu sofrimento, damos-nos por sofredores, mas em tudo isso tendo o prazer da gratidão ativa: que é, em suma, a boa vingança. Se não quer e não aceita absolutamente nada de nós, afastamos-nos frios e tristes, quase doentes: é como se nossa gratidão fosse rejeitada”. (NIETZSCHE: 2004, pg. 138)

Aqui, Nietzsche (2004), expõe o outro lado da moeda da “artimanha” da “moral da compaixão”, pois ao passo que quem despende consolo ao necessitado, fazendo isto por sentir prazer em sua superioridade em relação ao sofredor, em contrapartida, àquele que está sendo alvo da ação compassiva vê-se vingado, pois exige como condição para receber a

compaixão dependida que o ator da ação compassiva compartilhe a sua dor e sofra com ela também (“senhor” e “escravo”).

Como podemos perceber, para Nietzsche, a felicidade não está circunscrita ao plano da felicidade comum, a felicidade de todos, assim como compreendida pela modernidade sob o signo do cristianismo que impõe formas e métodos para os indivíduos serem felizes, no entanto, para Nietzsche (2004), a felicidade possui seus próprios caminhos e leis que lhe são intrínsecas, as quais não podem ser prescritas por nenhuma moral, pois a felicidade trata-se de uma conquista individual, e não, coletiva, como pretende a modernidade ocidental. Contudo, com base no que foi exposto sobre a crítica que Nietzsche faz à “moral da compaixão” de Arthur Schopenhauer, leva-nos a considerar que nas sociedades marcadas pela “moral da compaixão”, a qual leva os indivíduos ao desprezo de si, e a partir daí, ao egoísmo, conforme já explicado páginas a cima, na verdade, não existem ações morais, mas sim, segundo Nietzsche (2004), a moral ocidental gerada sob o signo do cristianismo (compaixão) corresponde a um “efeito de alguns erros intelectuais” (NIETZSCHE: 2004, pg. 148), os quais causaram a dissociação entre “ações egoístas” e “ações não-livres”.

III - A PARTILHA DA ALEGRIA COMO PRINCÍPIO DE EFETIVAÇÃO PARA UMA ÉTICA DA AMIZADE

Nesse terceiro capítulo, trataremos de demonstrar que o projeto nietzschiano de uma ética da amizade, não se resume a uma mera problematização filosófica, sobre como dá-se as relações de amizade na modernidade ocidental, ou em uma crítica que esvai-se nela mesma, mas vai muito mais além disto. Segundo Montaigne, outro nome caro a história da filosofia, o verdadeiro filósofo não é àquele que tem por objetivo “borboletear” em meio a uma plateia ansiosa a ouvi-lo, lançando mão de discursos empolados e de efeitos embriagadores, retórica rebuscada e nebulosa, no entanto, convincente. Contudo, devemos sempre lembrar que um discurso convincente não deve ser de imediato tomado como verdadeiro e nem como coerente, haja visto, os discursos políticos em épocas eleitorais. Tanto no caso dos filósofos “borboleteantes” quanto dos políticos, tais discursos, mais contribuem para a confusão do intelecto e para o falseamento da verdade do que para o seu esclarecimento, a fim de simplesmente arrancar aplausos e elogios de seus espectadores, assim tendo seu ego massageado e acalorado, a exemplo, dos sofistas, tão vigorosamente combatidos por Sócrates em sua época. Tal desrespeito ante a filosofia, não fica impune, pois leva este tipo de filósofo a não realizar a principal virtude da filosofia, que, segundo Sócrates, consiste em descer à caverna e trazer para fora, onde bate a luz do sol, os que

lá se encontram acorrentados na escuridão e nos grilhões de sua própria ignorância, somente vendo sombras refletidas na parede inferior da caverna pela luz do sol, e pouco a pouco, fazer com que estes recém-saídos da caverna vá acostumando-se com a luz do sol refletida diretamente em sua face, até estes conseguirem abrir os seus olhos frente a luz do sol, para então, esta luz tão cheia de vida e vigor entrar pelas suas retinas e pouco a pouco encher sua existência de vida, para então, este, por sua vez, assumir o papel de filósofo e repetir o processo pedagógico proposto por Sócrates. Mas sim, para Montaigne, o verdadeiro filósofo tem a sua forma mais bem exemplificada na pequenina figura de uma formiguinha, destas mesmas que encontramos facilmente na natureza, a qual não furta-se ao ardo trabalho quando solicitado e nem ao caminho mais fácil, assim deve agir o filósofo, nunca furtar-se a pesquisa e ao estudo, debruçando-se sobre o tema investigado com afinco e amor, a fim de tornar o nebuloso um pouco mais claro, tanto para si mesmo quanto para os outros. Assim como a formiguinha de Montaigne, procede Nietzsche em sua investigação filosófica, pois além de expor as intenções de dominação por trás da moral enquanto compaixão, denunciando-a como sendo algo que insere a existência do humano e ao próprio “mundo da vida” um valor moral negativo, propõe uma espécie de projeto de uma ética da amizade substitutiva ao projeto vigente estabelecido pela “moral da compaixão” sob a fiança do cristianismo ocidental, a fim de resgatar os “verdadeiros” valores da amizade, o qual, Nietzsche, relaciona com as relações de amizade efetuadas pela cultura grega, os quais, segundo Nietzsche (2005), possuíam a vontade de ajudar o seu próximo, porém sem negar-se para isto, assim eram os gregos.

Tal projeto nietzschiano de uma ética da amizade está amparado, sobretudo, no princípio da partilha da alegria, o qual encontra-se explicitado de forma mais peremptória na obra intitulada *Humano, Demasiado Humano*, com o intuito de contrapor e superar o princípio da partilha da dor (amor ao próximo) estabelecido pela “moral da compaixão” de Schopenhauer, tal intenção evidencia-se quando na mesma obra já mencionada, Nietzsche, considera que: “Amigo. – É a partilha da alegria, não do sofrimento, o que faz o amigo” (NIETZSCHE: 2000, pg. 269)

O princípio da partilha da alegria revela-se, em *Humano, Demasiado Humano*, como uma espécie de antídoto contra a negação da vida (ódio do “eu”) schopenhaueriana, pois tal princípio está vinculado à concepção nietzschiana de alegria, a qual tem no aspecto trágico da vida a sua efetivação, pois, em Nietzsche, a vida é concebida como um complexo de forças contraditórias que dá-lhe sentido, assim rompendo com qualquer concepção metafísica que dá ao homem a possibilidade de esconder-se de sua existência em um mundo suprassensível, ou seja, a vida não permite divisões metafísicas e nem que esconda-se dela, mas sim, exige que viva-a, sem medos e temores. Neste sentido, o aspecto trágico da vida consiste no fato de ter que vivê-la como uma contradição imanente à própria vida, e vivê-la por si mesmo, não

podendo delegar esta experiência a nenhum outro, assim como quer a “moral da compaixão”, que pretende dar à vida um caráter puramente lógico, a fim de torná-la algo igual para todos, portanto, compartilhável entre os indivíduos enquanto dor, delimitando todo caráter ilógico imanente à própria vida a um plano metafísico, ou seja, racional.

“Você também quererá ajudar: apenas àqueles cuja necessidade 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! Eu que ensinar-lhes o que agora tão poucos entendem, e os pregadores da compaixão menos que todos: - a partilha da alegria”. (NIETZSCHE: 2001, pg. 338)

Neste aforismo, retirado da obra *A Gaia Ciência*, podemos compreender algumas características que engendram o conceito nietzschiano de “alegria partilhada” e que começam a dar os primeiros contornos à proposta nietzschiana para uma ética da amizade: são considerados amigos, àqueles indivíduos, cujos quais compartilhamos as mesmas experiências e vivências, são estes que devemos ajudar; somente ajuda-se o outro como ajuda-se a si mesmo, isto porque, só podemos ajudar àqueles que compartilhamos as mesmas dores e esperanças baseando-se nas nossas próprias; a partilha da alegria não relaciona-se com a negação de si, mas antes, deriva-se da afirmação de si; como deve-se querer ao outro o que quer-se para si mesmo, então, só deve-se querer para o outro as virtudes que quer-se para si mesmo, as quais sirvam para realizar a potencialidade da vida em sua forma mais plena; segundo Nietzsche (2001), as virtudes mais adequadas para o fortalecimento da vida, as quais devem compor a ética da amizade são: resistência, coragem, alegria e simplicidade.

Nesta perspectiva, a partilha da alegria nasce a partir de uma alegria para com a vida, onde os indivíduos como afirmadores de si mesmos, ou seja, que se bastam a si mesmos, não buscam o outro como uma necessidade de alienar-se da vida, mas sim, como uma forma de excesso de vida, o qual contribui para o alargamento da vida e das forças vitais de ambos. Neste sentido, Nietzsche (2000), concebe a amizade como um lugar de prazer, onde se compartilha a alegria, e não, o sofrimento, onde as relações de amizade não são marcadas pela culpa e nem pela insipidez, mas antes, condicionada por uma abundância de forças vitais que tem o desejo de transbordar e compartilhar-se com o outro. Segundo Nietzsche (2000), a alegria está circunscrita a instância ilógico da vida, portanto, não podendo ser renegado ao âmbito de uma divisão metafísica, assim como faz a “moral da compaixão”, pois a alegria, conforme concebida por Nietzsche, não constitui nenhuma forma racional de compreender o real, pois se apresenta como desmedida e

inexplicabilidade da vida, apresentando-se como um contentamento com a habitualidade da vida.

Diferentemente do princípio da compaixão, o qual não possui coerência enquanto projeto ético, pois não possui uma aplicação prática como compaixão, pois neste caso, a compaixão somente é efetivada como um valor negativo que leva os indivíduos a negar a sua própria existência, então, neste caso, a compaixão somente encontra aplicação, na verdade, enquanto desprezo de si, já, em contrapartida, o princípio de partilha da alegria pode constituir-se em uma ética, pois possui uma aplicação prática à vida mesmo de fato, devida o fato de estabelecer uma relação de convivência baseada no esforço de fazer o bem ao outro, onde a alegria configura-se em um dispositivo moral que ajuda os indivíduos a suportar os obstáculos de sua existência, porém sem desviar-se de seus caminhos, assim compartilhando com o amigo a força para superação da adversidade, e não, a adversidade em si, isto é, a dor em si.

“A melhor maneira de começar o dia é, ao acordar, imaginar se nesse dia não podemos dar alegria a pelo menos uma pessoa”. (NIETZSCHE: 2000, pg. 282) E “(...) se isso pudesse valer como substituto do hábito religioso da oração, nossos semelhantes lucrariam com tal mudança.” (NIETZSCHE: 2000, pg. 282). Essa “alegria” despendida ao outro não deriva de uma postura negativa ante a existência, mas sim, da grandeza daqueles que conquistaram a si próprios, os quais apresentam-se como portadores de força vital, a qual em seu transbordamento exige ser compartilhada com o outro, não, como necessidade, sim, como luxo. Sob esta perspectiva, o princípio de amor ao próximo, deixa de ser entendido como um mero apiedar-se do outro, ou seja, colocar o outro na condição de vítima, então, compartilhando a sua dor, como ocorre na “moral da compaixão”, e passa a assumir uma postura de alegrar o outro, entendendo por isto, o compartilhamento de forças vitais devido a sua exacerbação. A partir daí, podemos compreender que a “ética da amizade” configura-se em uma superação da “ética da compaixão”, pois ao passo, que a “ética da compaixão” exige um desligamento do indivíduo para com a vida, para consigo próprio e para com o outro, já a “ética da amizade” estabelece uma postura afirmativa de ligação para com a vida, para consigo próprio e para com o outro, assim os indivíduos entendem que não é mais necessário nutrir uma amargura em relação à vida, pois eles tornaram-se fortes o suficiente para efetivar a sua existência como afirmação. Nesse âmbito, Nietzsche, nega àquela antiga tradição platônica que considera as coisas terrenas e matérias indignas de serem alvos de prazer e alegria, pois as coisas dignas de prazer e alegria encontravam-se na transcendência, no imaterial, no divino e no suprassensível, no entanto, agora, para Nietzsche, a alegria eleva-se ao patamar de poder ser partilhada em relação aquilo que é passageiro e mutável, ou seja, a alegria encontra-se no devir da vida.

Zaratustra, nunca negou o peso da existência e nunca negou o quão difícil é viver a vida, pois a “ética da amizade” não se trata disto: de negar ingenuamente o peso da existência, mas ao contrario, tornar o peso da existência mais brando por meio da fortificação das forças vitais que possibilita ao indivíduo superar todas as adversidades que sobrevierem, ou seja, não trata-se de alienar-se no outro por medo da dor causada pela vida, mas sim, trata-se de resistir, combater e superar os obstáculos impostos pela vida, pois é somente na dor que o indivíduo experimenta-se e reconhece-se, isto é, é na dor que o indivíduo tem a sua existência mesmo de fato, e é nela que ele efetiva-se como “humano, demasiado humano”.

Este é o desafio deixado por Nietzsche de forma extemporânea para o agora e para o tempo que está por vir, a construção de um “homem do futuro” e de uma “ética do futuro” que reconcilie o homem à vida.

CONCLUSÃO

Formatado: 3.0.Texto

No decorrer deste artigo, podemos perceber que o projeto nietzschiano de uma ética da amizade, apresenta-se como uma espécie de antídoto aos idealismos que compõem a ética da compaixão de Arthur Schopenhauer. Nesta perspectiva, a amizade apresenta-se como uma possibilidade de afirmação de si, ou seja, busca a reconciliação do homem à vida por si próprio.

Não nos iludamos, o projeto nietzschiano de uma ética da amizade, no fundo, trata-se de um projeto aristocrático, endereçado somente àqueles homens que colocam-se a frente da massa incauta, àqueles homens de “espírito livre”.

É sob esta perspectiva, que Nietzsche parte de dois tipos básicos morais, os quais podem ser percebidos em todas as diferentes sociedades: os valores de “senhor” e “escravo”. Sendo o “senhor” àquele que assume uma postura afirmativa em relação à vida, pois para este o mais importante é legislar e julgar a partir de si próprio, já o “tipo escravo” configura-se naquele que assume uma postura passiva em relação à vida, autonegando-se e subjugando-se frente ao “tipo senhor”. O “tipo senhor” de homem configura-se por um transbordar de forças vitais, ou seja, de autoafirmação em relação à vida, já o “tipo escravo” de homem configura-se por uma escassez de vida que o leva a uma autonegação e a um rebaixamento. O “tipo nobre” de homem caracteriza-se por uma postura que reverencia o seu passado, a ponto, de realizá-lo novamente, já o “tipo escravo” de homem caracteriza-se por sempre estar à espera do por vir, o qual acredita que será melhor do que foi até agora, pois mantém com seu passado e o seu presente um sentimento de amargura.

Neste contexto, a amizade configura-se em um espaço em que o indivíduo faz-se a si mesmo pela alegria para consigo mesmo e pela força vital nascida a partir do contraste com o outro, onde ambos reconhecem-se no

transbordar da vida, e não, como necessidade do outro para reconhecer-se, mas sim, como uma espécie de dever para com a vida.

Neste sentido, o projeto nietzschiano de uma ética da amizade representa uma autosuperação do humano por si próprio e não, a criação de mecanismos para suportar o peso da vida, assim como faz a “moral da compaixão”, pois o projeto nietzschiano de uma ética da amizade não se trata de negar o peso da existência, mas sim, de combatê-lo e superá-lo.

BIBLIOGRAFIA

Formatado: 2.2.Intertítulo - peso 3

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A Gaia Ciência. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A Genealogia da Moral. Petrópolis: Vozes, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Além do Bem e do Mal: Prelúdio a uma Filosofia do Futuro. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Assim Falava Zaratustra: Um livro para todos e para ninguém. Petrópolis: Vozes, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Aurora: Reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Humano, Demasiado Humano: Um livro para espíritos livres. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Humano, Demasiado Humano. São Paulo: Escala, 2007

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Genealogia da Moral: Uma Polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Obras Incompletas. São Paulo: Nova Cultura, 1999 (Os Pensadores).

SCHOPENHAUER, Arthur. O mundo como vontade e como representação. São Paulo: UNESP, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Sämtliche Werke. Kritische

Formatado: Português (Brasil)