

Estudos Schopenhauerianos

Sobre o padecer (*leiden*) e o compadecer (*mitleiden*) na crítica de Nietzsche à filosofia moral schopenhaueriana

On suffering (*Leiden*) and compassion (*mitleiden*) in Nietzsche's critique of Schopenhauer's moral philosophy

Pedro Damasceno Uchôas 

¹ Universidade Federal de São Carlos  São Carlos, SP, Brasil

RESUMO

Este artigo tem como objetivo principal expor a posição filosófica crítica de Nietzsche em relação ao pensamento moral de Schopenhauer presente em O anticristo, fragmentos 7, 8 e 9, nos quais há, diretamente, um comentário geral à compaixão (*Mitleiden*) como sentimento mortificador e prejudicial à vida, manifesto sobretudo através da noção schopenhaueriana de negação da vontade de vida. Em acordo com os comentários de Nietzsche, é possível compreender, justificadamente, que a compaixão, enquanto sofrer junto e partilhar do sofrimento, é recusável por ocasião 1) de sua constituição antinatureza, 2) de redução e apagamento de diferenças individuais de sofrimento, potencialmente construtivas e transformativas, e 3) da negação do conflito como momento de afirmação da vida.

Palavras-chave: Compaixão; Moralidade; Vontade de potência

ABSTRACT

This paper has as main objective to understand Nietzsche's critics in The Antichrist of Schopenhauer's moral thought through the general approach of fragments 7, 8 and 9 of this same book, in which the moral of compassion (*Mitleiden*) (guided by the denial of will to life) is viewed as a mortifying and harmful feeling. According to Nietzsche's comments, it can be understood that compassion, as a shared feeling of suffering, is negative because of 1) its unnatural constituent, 2) its tendency to reduce and erase individual characteristics of individual experiences of suffering, potentially transformative and constructive, and 3) its constant denying of conflict as part of the affirmation of life.

Keywords: Compassion; Morality; Will to power

1 INTRODUÇÃO

Ao longo das obras de Friedrich Nietzsche, são recorrentes as críticas à filosofia schopenhaueriana da compaixão e à sua consideração filosófica geral do sofrimento como *quietivo* (*Quietiv*) da vontade, crítica que se estende ao *cristianismo* e que categoriza ambos os pensamentos como formas de “fuga da existência”¹. Exemplos disso são as abordagens diretas e indiretas sobretudo do texto de *O anticristo* (1887/88), texto tardio no qual há uma grande quantidade de comentários críticos à compaixão como forma moral de vida e à deturpação da vivência humana natural da moralidade cristã. No fragmento sétimo, exemplarmente, Nietzsche comenta explicitamente o modo pelo qual Schopenhauer atribui à vida individual humana uma possibilidade de fuga à infelicidade da vivência cotidiana via negação da vida, ou, como o próprio autor denomina no desenvolvimento de seus textos, pela “postura ascética”. Partindo-se da constatação e da interpretação nietzscheanas da compaixão como depreciação da vontade de vida, busca-se nesse artigo esclarecer a crítica de Nietzsche ao conceito de compaixão em Schopenhauer e detalhar a forma como seria possível uma recuperação da noção de sofrimento/padecimento (*leiden*) sob uma nova perspectiva não niilista. Em acordo com os comentários de Nietzsche, é possível compreender, justificadamente, que a compaixão, enquanto sofrer junto e partilhar do sofrimento, é recusável por ocasião 1) de sua constituição antinatureza e potencializadora do sofrer, 2) de redução e apagamento de diferenças individuais de sofrimento, potencialmente construtivas e transformativas, e 3) da negação do conflito como momento de afirmação da vida.

1.1 O anticristo e a crítica ao compadecimento

O texto da obra *O anticristo* se inicia com uma menção já conhecida pelo leitor de Nietzsche ao fato de que também esse é um “livro para pouquíssimos”, tal como o seu

¹ Para uma apreciação mais detalhada da discussão da compaixão e da moralidade cristãs como “fuga da existência”, conferir o artigo *A crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer em Aurora: o desprezo de si como artimanha de condenação do indivíduo*, de Jelson Roberto de Oliveira. Nela, Oliveria busca tornar explícita a relação guardada, aos olhos de Nietzsche, entre o ódio à vida, filosoficamente revestido de argumentos racionais, e o ódio a *si mesmo* e ao *outro* (Oliveira, 2010, p. 5-7).

Assim falou Zaratustra (referenciado a partir daqui como *Zaratustra*). O *Zaratustra* já era, por si, livro para todos e para ninguém, na medida em que pode não ser “ouvido” adequadamente por quem o lê, dada a audição do novo e a exigência crítica e difícil da transvaloração. Por isso, Nietzsche define em *Prólogo* de *O anticristo* que “apenas o depois de amanhã é meu”, na medida em que as compreensões tanto de seu *Zaratustra* quanto de *O Anticristo* dizem respeito a uma transvaloração por vir pouco compreensível para aqueles que se apegam em excesso a valores absolutos difundidos como incriados e estabelecidos. Os ouvintes adequados seriam somente aqueles que estão habituados a “viver nos montes - a ver abaixo de si a deplorável tagarelice atual da política e do egoísmo das nações”. No âmbito da valoração e da vontade de verdade, “é preciso jamais perguntar se a verdade é útil, se ela vem a ser fatalidade para alguém” (Nietzsche, 2008, p. 6).

O tema da transvaloração (ou *tresvaloração*) (*Umwertung aller Werthe*) atravessa a obra do autor de forma explícita, mas, de modo geral, pode ser pensada no contexto do texto em questão como atividade criativa, que se sabe criadora, de valores ligados à afirmação da vida, à naturalidade da existência humana, e não de sua negação e de seu abandono. Tarefa difícil, porém necessária que toma forma aos poucos por meio das críticas elaboradas ao longo do texto à moralidade cristã da compaixão e do ascetismo e da sugestão constante do percurso de instauração de valores novos, valores que representem e elevem a vida humana, o conflito, a disputa, o sofrimento e tudo o que compõe a experiência de vida e a condição humana no mundo.

A transvaloração exige, porém, “coragem para o proibido”, que é coragem de transformação e de criação que supera e se põe além da mentalidade redutiva do homem, de pensamento de si como inferior, como pequeno, como o mais feio de todos os seres, o pecador, o compassivo, o asceta. É preciso “novos ouvidos para nova música” e abertura ao que pouco poderiam ter assumido sem medo até então, ou livres das prisões e diminuições morais.

Em *O anticristo*, fragmento sétimo, a compaixão (*Mitleiden*) é descrita, primariamente, como oposição (*gegensatz*) aos “afetos tônicos, que elevam a energia

do sentimento da vida” (Nietzsche, 2008, p. 10). Segundo Nietzsche, o compadecer (*mitleiden*) consistiria em uma ampliação do padecimento (*leiden*) individual, na medida em que ao sofrimento de quem sofre é adicionado o sofrimento dos outros seres humanos, não em sua realidade, mas na medida em que há uma recondução dos sofrimentos diversos a uma ideia do sofrimento humano. Enquanto se pensa a si e pensa todos os outros como sofredores, cujas vidas se definem por sofrer e perecer constantes, o indivíduo reduz o mundo e a si mesmo e considera digno distanciar-se do sofrimento, ao invés de valorizar a vida, o que de real existe, e buscar sua superação. Por isso, gera um estado de baixaza do valor da vida e da humanidade, de “peleja a favor dos deserdados e condenados da vida, pela abundância dos malogrados de toda espécie” (Nietzsche, 2008, p. 10). Sendo assim, a negligência à importância do sofrimento para a vida, e mesmo em relação a ela, leva o compassivo a não compreendê-la e nem a valorizá-la, tal como se a vida *devesse* ser evitada para que se pudesse viver melhor, contradição, aos olhos de Nietzsche, presente na moral cristã e no pensamento schopenhaueriano. Essa “hostilidade” perante o viver transforma-se em recusa ao mundo, em ódio ao existente e, ao fim, em projeção de um mundo inexistente como o mais real, conduzindo o pensamento ao “envenenamento” da vida através do “discurso de teólogo”, cujo mediador, explicitamente, é todo aquele que considera como real o que deprime o existir e reduz a vontade de potência (Nietzsche, 2008, p. 11). Nas palavras do autor:

Até onde vai a influência do teólogo, o *juízo de valor* está de cabeça para baixo, os conceitos de “verdadeiro” e “falso” estão necessariamente invertidos: o que é mais prejudicial à vida chama-se “verdadeiro”, o que a realça, eleva, afirma, justifica e faz triunfar chama-se “falso”... (Nietzsche, 2008, p. 12).

Pode-se notar referências diversas ao tema dos valores opostos à vida também em *Além do bem e do mal* por intermédio da concepção de moralidade enquanto *moralina*. *Moralina*, como implícito na crítica à moral, é o tipo de moralidade que adoce o vivente e deturpa seu organismo. A *moralina* impacta na vontade de potência, reduz sua vontade de autopercepção e de resposta positiva à vida e ao conjunto de conflitos nela

observável. O conflito, a superação, a vitória diante da fraqueza são aspectos, aqui, da vontade de potência (*Willen zur Macht*) como “entre-reconhecimento” da semelhança observável na diversidade do mundo (Moura, 2014, p. 201), levando-se em consideração a qualidade direcional de crescimento e de superação às resistências da *vontade* na filosofia de Nietzsche (Giaccoia, 2000, p. 34)².

Mitleiden, o sentimento de redução de si e do outro, de diminuição por ocasião da adoção do sofrimento do outro como expiação, como reflexo de dívida, como sofrimento do qual todos partilham, é, ao mesmo tempo, redução da humanidade à culpa, ao sofrimento, peculiar aos fracos e impotentes. A compaixão se configura, assim, em diminuição humana e, nesse sentido, adoecimento de suas capacidades, pois antinatural e depreciativa. A vida é, na interpretação nietzscheana, valor que, se considerado diante do constante conflito de afirmação dos seres no mundo, é superior e se conecta ao “amor a si; a incondicional liberdade ante si mesmo”, não ao desprezo da vida como momento passageiro e intermediário que precede a *vida verdadeira* de uma realidade hipotética posterior além do mundo. A crítica elaborada em *O Anticristo* é dirigida à moralidade cristã e à filosofia schopenhaueriana, mas destacadamente à última, cuja condenação explícita do sofrimento poderia ser interpretada como manifestação de recusa à vida (Cf. Sommer, 2013, p. 53).

Tomando-se a vontade de potência como diretora da interpretação nietzscheana do ser humano e do mundo, é empreendida uma correção dos valores gerais. “Em uma filosofia da vontade, todos os valores serão reportados à vontade de potência” (Moura, 2014, p. 238). Contudo, um problema central da moralidade cristã, acusa Nietzsche, é o fato dela se constituir sobre a “decadência”, ou o constante dizer “não” à vida. O “não” dirigido à vida nega-a em sua plenitude e em seu caráter edificante e volitivo, menosprezando nela aquilo que profundamente a compõe. Para tal moralidade, é repudiável e reprovável tudo o que é “natural” (Nietzsche, 2008, p. 16), visto que tornou-

² “Para Nietzsche, Schopenhauer tivera razão quando identificou na Vontade o elemento fundamental em todo o universo. Todavia, do ponto de vista de Nietzsche, ela não pode ser pensada, como ainda o fizera Schopenhauer, como um ímpeto cego, desprovido de finalidade. Se é a Vontade que determina o surgimento e a transformação de todo estado de coisas do universo, tal Vontade possui uma qualidade fundamental: ela é *vontade de poder*” (Giaccoia, 2000, p. 34).

se usual distinguir entre “Deus” e “natureza”, criando-se um “mundo fictício” no qual predomina o “ódio ao natural” (*idem*) e a recusa do que é *forte*.

Quando os pressupostos da vida ascendente, quando força, bravura, soberania, orgulho são retirados do conceito de Deus, quando passo a passo ele decai a símbolo de um bastão para cansados, de uma âncora de salvação para todos os que se afogam, quando se torna Deus-de-gente-pobre, Deus-de-pecadores, Deus-de-doentes *par excellence* [por excelência], e o predicado “Salvador”, “Redentor”, é o que resta como predicado divino: o que quer dizer uma tal mudança? uma tal redução do divino? (Nietzsche, 2008, p. 18).

Se uma moral distinta que se pretenda real é possível, ela deve ser, ao contrário, uma valorização do que é natural e, portanto, abandono do “mundo ficção” em prol de um mundo da natureza como real. Desse modo, “o que é bom?” é tudo o que “eleva o sentimento de poder”, própria ao ser humano em seu percurso de autosuperação e resistência. “O que é mau?”, é sempre o que advém da fraqueza como ausência da vontade diretora ou da redução das forças humanas (Nietzsche, 2008, p. 7).

Quando se refere à compaixão, Nietzsche tem em vista o *compadecer* enquanto a visão do outro e da humanidade como sofredores, da vida como estágio de sofrimento que, em geral, antecede uma outra forma de vida. Mas, ainda com maior abrangência, se dirige à filosofia schopenhaueriana e a exigência, nela, da compaixão como valor moral elevado. Em ambas as posturas, a de natureza explicitamente cristã e a compaixão schopenhaueriana, como também um tipo de cristianismo repensado, há um desprezo pelo mundo no qual se vive e uma redução da vida a um constante sofrer. De modo que a vida não é desejada, mas é objeto de negação. A compaixão é, por isso, valor de *decadence*, ou decadência, na exata medida em que é, sempre, “um *não* dirigido à vida” (Moura, 2014, p. 240), negação ao valor da existência e louvor ao que não existe e se encontra em oposição à vivência no mundo. O mundo, nesse sentido, é objeto de desprazer e a vida não é desejada, mas indesejada quando “melhor conhecida”. A concreção dos valores de *decadence* é o ser humano decadente, aquele que se ressentido do mundo e nele nada encontra senão oposição a si e à sua realização. E, por isso, inclusive, o *ascetismo* é preferível à ausência qualquer de interpretação do mundo, pois o sentido do sofrer é agora objeto de um pensamento filosófico.

Exemplo de uma figura desse tipo nos é fornecida por Schopenhauer, como comenta Nietzsche em *Genealogia da moral*:

Sobretudo não subestimemos o fato de que Schopenhauer, que tratava realmente como inimigo pessoal a sexualidade (incluindo seu instrumento, a mulher, este *intrumentum diaboli* [instrumento do diabo]), *necessitava* de inimigos para ficar de bom humor; o fato de que amava as palavras furiosas, biliosas e de cor escura; de que se enraivecia por se enraivecer, por paixão; de que teria ficado doente, teria se tornado um *pessimista* (- o que não era, por mais que o desejasse) sem os seus inimigos, sem Hegel, sem a mulher, a sensualidade e toda a vontade de existência, de permanência (Nietzsche, 1999, p. 96).

2 COMPAIXÃO E MORALIDADE EM O MUNDO COMO VONTADE E

REPRESENTAÇÃO

Nesse sentido, Schopenhauer parece, considera Nietzsche, apegado aos valores da vida porque a eles se opõe, e sem a sua existência, que o leva ao horror e à repulsa à vida *real*, não haveria sequer postura negativa, encontrando na oposição motor para o desenvolvimento de uma perspectiva niilista do existir. O valor da compaixão, enquanto aquele sofrer-junto que torna a existência sinônimo de sofrer, turva a visão do mundo real e o torna projeção de sofrimento vão que nada edifica e que não se supera, o sofrer é insuperável. “Schopenhauer estava certo nisso: através da compaixão a vida é negada, tornada *digna de negação* - compaixão é a prática do niilismo” (Nietzsche, 2008, p. 10).

Contudo, a crítica de Nietzsche se torna inteligível e significativa através da melhor compreensão do que, originalmente, Schopenhauer designa como *compaixão* e o modo como, na ordem de sua filosofia metafísica, inclui a compaixão como elemento inevitável da conduta moral do indivíduo que atingiu conhecimento adequado e verdadeiro da realidade do mundo. O que, porém, de fato, Schopenhauer comenta sobre a *compaixão* e como a situa no interior de seu sistema de filosofia? Em uma passagem elucidativa (W I, §63, p. 450 ss.), Schopenhauer distingue dois modos pelos quais o indivíduo conhece o mundo: como algo que lhe é estranho, com o qual não se identifica e cujo ser é tomado como outra coisa distinta de si, ou como algo que lhe é

semelhante, no qual se integra e com o qual partilha a mesma essência, a Vontade. A diferença capital que marca os dois tipos de acesso à realidade consiste na oposição entre o conhecimento que permanece submetido ao *principium individuationis* e o que se liberta dele e “vê através” da individualidade das coisas e dos eventos pertencentes ao mundo intuitivo.

Por um lado, aquele indivíduo que permanece somente dotado do conhecimento restrito e limitado do mundo como algo para si atribui a tudo existência meramente relativa e a si somente a existência por excelência, é egoísta pois se considera o que de mais relevante e real há; por outro, o indivíduo que pôde ultrapassar as limitações desse tipo de conhecimento e ascender, por assim dizer, ao conhecimento superior e “mais difícil” do mundo e de si como Vontade sente que cada ser individual partilha uma única e mesma essência (W I, §61, p. 453). Mais precisamente, o segundo tipo de postura é aquilo que Schopenhauer define como sendo o levantar do “Véu de Maia”, ou o reconhecimento da limitação da visão da realidade que a considera somente em sua *efetividade* (*Wirklichkeit*), sua existência, em verdade, relativa, e não essencial.

Os indivíduos que puderam chegar até o conhecimento da partilha do ser de tudo o que existe e, de uma forma ou outra, compreenderam aquilo que em *O mundo* é abordado como sendo a unidade do ser e o caráter condicionado da existência individual efetiva, são capazes de se reconhecer em cada ser individual (W I, §66, p. 474). Sabem, dotados de tal noção, que a existência em sua totalidade e o mundo não se restringem à sua existência particular, mas que aquilo que os constituem essencialmente como o que está presente em e condiciona tudo o que existe. O mundo se abre como algo semelhante, como *mesmidade*, como uma totalidade de “fenômenos amigáveis” (W I, §66, p. 475).

Cientes de tal partilha, os indivíduos já não se preocupam somente com seu próprio sofrimento, mas sofrem com os outros seres os seus próprios, e se tocam, com facilidade, pela observação das dores, das lamúrias, do choro e do padecimento dos outros como se fossem, em verdade, seus. Por isso, afirma Schopenhauer, mostram “amor puro e desinteressado em face dos outros” (W I, §67, p. 476) ao não se

interessarem por aquilo que o outro pode lhe oferecer em vista de aperfeiçoamento de seu bem-estar próprio (o que seria, na linguagem do autor, amor próprio), mas porque, sem qualquer objetivo ou finalidade, conhecem e valorizam o sofrimento alheio como seu próprio (W I, §67, p. 477). A isso é atribuído pelo autor o conceito de *compaixão (Mitleid)*, ou o sentir conjunto, o tomar para si o sofrimento do outro como próprio, visto que o outro é, essencialmente, tal qual aquele que o observa é. Se, por um lado, a vida do homem egoísta se resume em sua própria satisfação e no bem-estar próprio, a vida do homem de “boa consciência” (*gute Gewissen*) se deixa definir pelo sentir as dores do outro como suas, uma vez que o outro não lhe é distinto. Nisso consiste a sua “simpatia a todo ser vivo” (*Anteil auf alles Lebende*), a sua identificação profunda com tudo o que vive e sofre (W I, §66, p. 475).

Contudo, o conhecimento que define o processo de identificação com o mundo e os outros seres produz uma consequência. No caso em que o indivíduo permanece no curso da vida sem se igualar aos seres, *prima facie*, diversos de si, sua existência gira em torno de se manter e de sobreviver, de se afirmar e de garantir a existência de seu tipo natural humano. Os viventes são meios para a sua sobrevivência e a realidade efetiva, com suas situações e seus objetos, se apresenta como *motivo* de ação. Nisso consiste a regra geral da motivação, segundo a qual a ação é condicionada pela forma como o caráter é predeterminado e suscitado pelos motivos. Tal como a necessidade é observada no reino inorgânico, nas plantas e nos animais irracionais, é também presente na conduta individual de cada homem. Nele não há um conhecimento profundo da essência partilhada de tudo e nem sequer também um autoconhecimento preciso o suficiente para que possa estar ciente de sua natureza íntima volitiva e de seu massivo condicionamento essencial à afirmação da Vontade de vida, aquilo que ele mesmo manifesta sem consciência de o fazer.

Porém, para aquele que se considera essencialmente idêntico a tudo e, além disso, sente as dores de todos os seres como se fossem suas, o mundo se apresenta, distintamente, como “perecer constante, esforço em vão, em conflito íntimo e sofrimento contínuo” (W I, §68, p. 481). Enquanto acesso à realidade essencial como

determinante de um mundo de sofrimento circular e infundo, de vidas que não realizam qualquer felicidade, mas apenas expressam e manifestam a infelicidade (como não realização de vontades particulares e desejos) constitutiva de tudo o que existe, tal “conhecimento” já não motiva ação alguma, não pode ser, segundo o autor, razão de agir, mas somente de se aquietar. Em suas palavras: “Como poderia, mediante um tal conhecimento do mundo, afirmar precisamente esta vida por constantes atos da Vontade, e exatamente dessa forma atar-se cada vez mais fixamente a ela e abraçá-la cada vez mais vigorosamente?” (W I, §68, p. 481). Ao invés de agir diretamente sobre o caráter como propulsora da ação e motivo, a consciência da unidade do sofrimento do mundo e da unidade da Vontade presente essencialmente em todos os seres converte o querer ao não-querer, torna-se *quietivo* de todo desejar. Quando, agora, “o agradável, o atrativo, já não desperta o seu desejo; o insulto já não provoca a sua cólera; a morte, o que há de mais terrível, é bem-vinda, é desejada, é recebida com alegria” (Trad. Nossa, GBr, 570, 584-585u). Mudança profunda observada em raros casos e definida por meio do termo “negação da Vontade de vida” (*Verneinung des Willens zum Leben*) (W I, §68, p. 480).

A negação consiste, mais claramente, na renúncia que cada indivíduo passa a efetuar em relação a tudo aquilo que manifesta afirmação da Vontade de vida, na busca por prazeres, que mais claramente a afirmam, e em tudo aquilo que possa estar mais diretamente ligado a ela. Por meio da terrificação produzida por essa nova consciência, os prazeres perdem sua característica tentadora, transfigurados em “espelho” (*Spiegel*) da Vontade de vida, meio pelo qual ela se mostra, e, assim como vida no seu curso ordinário passa a ser evitada, também os prazeres o são (W I, §68, p. 482). Chega, então, o momento em que a compaixão como constatação da profunda partilha essencial de todos os seres e a afirmação da vida como imortalidade da essência não são mais possíveis, e nasce como que uma repulsa do indivíduo em relação à própria vida (W I, §68, p. 482). Nas palavras do autor: “Por outros termos, não mais adianta amar os outros como a si mesmo, por eles fazer tanto, como se fosse por si, mas nasce uma repulsa pela essência da qual seu fenômeno é expressão, vale dizer, uma repulsa pela

Vontade de vida [...]” (W I, §68, p. 482). Por isso, o indivíduo no qual houve tal viragem adota uma conduta ascética e “cessa de querer algo” (W I, §68, p. 483), se distancia dos desejos e até mesmo os nega, na medida em que pratica a castidade, evitando os desejos sexuais e a circularidade da satisfação e da nova busca por desejos (W I, §68, p. 483); não deseja posse alguma, buscando negar o que quer e viver em pobreza (W I, §68, p. 484); jejua e mortifica o corpo (W I, §68, p. 485), dentre outras práticas ligadas à negação daquilo pelo que, normalmente, viveria se fosse homem comum.

Para além da conduta ascética descrita acima e presente em *O mundo*, considera-se possível um outro tipo de conduta que distancie o ser humano do sofrimento por meio da atividade prática constante de ação guiada pela pressuposição inicial do acesso ao seu próprio caráter particular humano (caráter adquirido). Tal abordagem surge pela primeira vez em *O mundo*, mas sua rápida menção só se concretizaria em filosofia prática de fato no texto de *Aforismos para a sabedoria de vida*, obra na qual há comentários a uma *felicidade* negativa presente na ação que visa o afastamento ou a diminuição do sofrimento no cotidiano individual a partir do conhecimento de si e da essência da realidade.

3 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora tenha se distanciado do pensamento de Wagner e de Schopenhauer nos textos posteriores a *O nascimento da tragédia*, Nietzsche retoma ambos os autores e, constantemente, os considera opositores, enfraquecedores da compreensão ativa da vida ou mesmo desprezadores do corpo e do mundo (caso emblemático da crítica corrente do autor ao “espírito pessimista” do pensamento schopenhaueriano) como parte de seu “projeto mais amplo de crítica geral dos valores morais” (Ramos, 2024, p. 15). Contudo, fato a se notar é a reafirmação por parte de Nietzsche da ideia, já presente no texto acima mencionado, do sofrimento como constitutivo fundamental da vida. A negação do sofrimento parece, desde o início, então, ser também negação a esse aspecto tão essencial da vida humana e do mundo tal como conhecido. Tanto em

O *Anticristo* quanto em *Assim falou Zaratustra*, o sofrimento é conservado como aspecto inquestionável da existência e baixo contínuo do curso da vida humana. Sua hipotética supressão, como ocorre na filosofia moral de Schopenhauer, ou sua redução a um “sofrimento humano universal e partilhado” seriam, ambos, modos de desprezo da vida e negação de sua natureza de sofrimento e de conflito.

Christopher Janaway, em *Essays on Schopenhauer and Nietzsche: Values and the will to life*, chama atenção para o fato de que Nietzsche compreende que a filosofia da compaixão e o seu valor fundamental são depreciações da vontade de potência, minam-na e a reduzem, enfraquecem o ser humano e sua vontade de afirmação como caminho para a superação de limites, e, ainda, a concepção cristã e compassiva do “bem estar” como ausência completa de sofrimentos cria, por fim, a imagem de seres humanos como “primariamente seres passivos que requerem proteção do que os cerca, e, então, tratando-os assim leva-se à promoção do embotamento [*dullness*] e da uniformidade” (Trad. Nossa, Janaway, 2023, p. 232). Enquanto anulação e negação do mais natural da vontade de potência, de sua própria qualidade, a degeneração da vontade cristã e niilista conduz à mortificação, e, sustentada constantemente pela inevitabilidade de uma “estrutura de relações de domínio”, “determina a lógica do processo de decadência” (Giacoina, 1997, p. 23).

Nesses termos, a esperança de Nietzsche é que aqueles que podem ver além das pressuposições da religião e da moralidade da compaixão poderão conectar-se a si mesmos com a tendência natural da vida, não meramente para se perpetuarem, mas para *crescerem* e afirmarem a si mesmos (Trad. Nossa, Janaway, 2023, p. 3).

Um dos problemas centrais da compaixão, enquanto oposição à vida e à vontade de potência, reside na generalização do sofrimento, da vivência particular do indivíduo que sofre, que, todavia, é intransferível e pode servir como oportunidade de crescimento, autoconhecimento e reafirmação da vida se tratado como um momento a ser superado e como conhecimento da realidade. Na filosofia de Schopenhauer, ainda mais radicalmente, o sofrimento sofrido pelo compassivo não é somente expiação pela vivência dos outros seres humanos, mas de todos os seres existentes,

sejam eles humanos ou não. O que permite, em última instância, que ao asceta lhe seja dado, de uma só vez, o “sofrimento do mundo”. Um problema inicial do *compadecimento* é o apagamento das sutilezas do sofrer particular e de seu papel elevador. Reduzidos todos os sofrimentos ao *sofrer humano* com o qual se deve compadecer, não há qualquer particularidade nas vivências dos outros e nem sequer há a possibilidade de que esse sofrimento seja estágio rumo a uma superação de si mesmo. Por exemplo, é característica do sofrimento de cada indivíduo, defende o autor, que ele seja intransferível e que sirva como momento a ser superado, consistindo exatamente nisso o que é por ele definido como *felicidade*, como referido anteriormente. “O que é felicidade? O sentimento de que o poder *crece*, de que uma resistência é superada” (Nietzsche, 2008, p. 2). Nessa perspectiva, ser “notado como sofredor” consiste, de antemão, para o pensamento cristão, em ter o sofrimento particular reconduzido ao “sofrimento humano geral”, sem que haja qualquer espaço para a compreensão dos sofrimentos distintos e próprios de cada um, instância propícia ao crescimento e ao conhecimento, de acesso a si, de autoconhecimento e de “incômodos” necessários (visto que Nietzsche compara a religião da *compaixão* com um certo tipo de *comodidade*). Negar a particularidade do sofrer é, ao mesmo tempo, instituir semelhanças artificiais e mortificadoras entre todos os seres humanos e lhes atribuir “natureza sofredora”, tal como compreende e exprime o autor em *A gaia ciência*.

Aquilo de que sofremos de modo mais profundo e pessoal é incompreensível e inacessível para quase todos os demais: nisso permanecemos ocultos ao próximo, ainda que ele coma do mesmo prato conosco. Sempre que somos *notados* como sofredores, porém, o nosso sofrer é interpretado superficialmente; é da essência do afeto compassivo despojar do sofrimento alheio do que é propriamente pessoal: - nossos *benfeitores* são, mais do que nossos inimigos, diminuidores de nosso valor e nossa vontade (Nietzsche, 2023, p. 201).

O sofrimento, positivamente enquanto experiência e vivência humana particulares, é conhecimento do mundo e estágio necessário que antecede e condiciona a superação de si. É impossível que o indivíduo adquira *grandeza*, tomando-a como superação de resistências que impelem o ser humano ao desenvolvimento e à

felicidade, sem sofrimento e sem obstáculos. Por essa razão, a consideração ressignificada da felicidade em um sentido positivo torna insustentável a ideia de felicidade como mero distanciar-se de sofrimentos, visto haver uma relação profunda entre obstáculos e frustrações e conquistas e exercício de poder. A redução das capacidades pela universalização do sofrimento humano, “pobre humano esse que padece”, impede, portanto, a atividade conflituosa que edifica. Nas palavras do autor: “Ah! Como sabem vocês pouco acerca da humana *felicidade*, seres cômodos e benévolos! - pois felicidade e infelicidade são irmãs gêmeas que crescem juntamente, ou, no seu caso, juntamente - *continuam pequenas!*” (Nietzsche, 2023, p. 202). “Saber sofrer”, define o autor, “é o mínimo” para que se possa adquirir a *grandeza*, grandeza essa derivada não da ausência de sofrimento ou da elevação de si sobre um mundo repleto de dores injustificadas e sem fim, mas através da experiência do *sofrer* enquanto momento de possível elevação sobre si e sobre suas limitações e dificuldades (Cf. Nietzsche, 2023, p. 191).

Exemplo disso pode ser encontrado na abordagem nietzscheana do sofrimento como impulsionador da criação artística e da compreensão do caráter intrinsecamente trágico da vida. A desvalorização do sofrimento se configura, desse modo, também como desvalorização da vivência artística e da realização por meio do esforço constante que se realiza, apenas, na presença da dificuldade e do obstáculo que impele à transformação e à *grandeza*. Sofrer não é sinônimo, então, de padecimento em um mundo cercado e constituído meramente por “quietivos” e por uma natureza repudiável, mas é esforço em direção à criação e à superação de si.

Em toda criação há dor. Em toda realização - artística, filosófica, e de todo tipo - há esforço, suor, desgarramento. Como o desgarramento das dionisíacas, antes de parir, durante o parir, no parir. Lembremos da maldição bíblica que condena as dores do parto na terrível frase: “com dores parirás”. Essa visão reativa teve longa vigência e influenciou o pensamento ocidental, em concepções que desvalorizam não somente o parto, mas condenaram o corpo, a terra, a finitude em geral. Ao contrário, na visão trágica e dionisíaca: toda criação adota a forma do parto. Por isso, não pode ser considerado um acidente, uma contingência, um desvio, uma interferência, senão que se trata do caráter essencial de todo criar (Barrenechea, 2023, p. 107-108).

Entretanto, é importante considerar o fato de que apesar da crítica central à compaixão em Schopenhauer e ao pensamento moral cristão, nem toda compaixão é completamente negada por Nietzsche ou considerada depreciativa e diminuidora do ser humano individual. Se, por um lado, o autor considera que a postura “compassiva” reduz o objeto da compaixão, aquele outro indivíduo que tem seu sofrimento e suas dificuldades reconduzidas à ideia de um sofrimento universal, por outro, se ela parte diretamente de um agente violento ou possessor, pode ser para ele algo valoroso (Reginster, 2006, p. 185). Paulo César de Souza também indica esse aspecto pouco comentado da interpretação elaborada por Nietzsche e destaca que o caráter decadente da moral da compaixão está presente sobretudo no cristianismo e na filosofia schopenhaueriana, mas é passível de ser fonte de satisfação e benevolência em situações antes rejeitadas, como na sexualidade. Por meio do ato sexual, por exemplo, o indivíduo seria capaz de fazer bem a outro indivíduo através de seu próprio prazer, sentimento que representa “algo raro na natureza” e se assemelha a um propósito compassivo mais profundo (Souza, 2008, p. 168).

AGRADECIMENTOS

Agradecimento ao *Grupo de estudos sobre a filosofia de Nietzsche* da UFMS e a todos os seus integrantes pela discussão viva e sempre constante do pensamento de Nietzsche.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior-Brasil (CAPES)-Código de Financiamento 001.

REFERÊNCIAS

BARRENECHEA, M. A. *Nietzsche: a transvaloração do sentido do sofrimento em O nascimento da tragédia*. Cad. **Nietzsche**, v. 44, n. 3, setembro/dezembro 2023, p. 93-110.

GIACOIA Jr., O. *Labirintos da alma. Nietzsche e a auto-supressão da moral*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

- GIACOIA Jr., O. *Nietzsche*. 1ª ed. Coleção Folha Explica. Sao Paulo: **Publifolha**, 2000.
- JANAWAY, C. *Essays on Schopenhauer and Nietzsche: Values and the will to life*. **United Kingdom: Oxford University Press**, 2023.
- MOURA, C. A. R. *Nietzsche: civilização e cultura*. São Paulo: WMF **Martins Fontes**, 2014.
- NIETZSCHE, F. A **Gaia ciência**. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 10ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 2023.
- NIETZSCHE, F. *Além do bem e do mal: prelúdio de uma filosofia do futuro*. **Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza**. São Paulo: Companhia das letras, 2003.
- NIETZSCHE, F. *Assim Falou Zaratustra*. **Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza**. 2ª reimpressão. São Paulo: Companhia das letras, 2015.
- NIETZSCHE, F. *Der Antichrist*. In.: NIETZSCHE, F. *Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Deutschland/Berlin: **Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter**, 1999.
- NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral. Uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 1ª reimpressão. **São Paulo: Companhia das letras**, 1999.
- NIETZSCHE, F. *O anticristo e ditirambos de dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. **São Paulo: Companhia das Letras**, 2008.
- OLIVEIRA, J. R. de. *A crítica de Nietzsche à moral da compaixão de Schopenhauer em Aurora: o desprezo de si como artimanha de condenação do indivíduo*. Revista **Voluntas**: estudos sobre Schopenhauer. 2º semestre 2010, vol. 1, nº2, p. 4-22.
- RAMOS, F. C. *Nietzsche leitor de Schopenhauer*. Cad. **Nietzsche**, v. 45, n. 1, janeiro/abril 2024, p. 1-22.
- REGINSTER, B. *The affirmation of Life. Nietzsche on overcoming nihilism*. **United States of America: Harvard University Press**, 2006.
- SCHOPENHAUER, A. *Aforismos para a sabedoria de vida*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: **Folha de S. Paulo**, 2015.
- SCHOPENHAUER, A. *Gesammelte Briefwechsel*. Ed. Arthur Hübscher. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & co., 1990. 1966–75. In: *Schopenhauer im Kontext III*. Berlin, Kanster Worm, **InfoSoftWare**, 2008.
- SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação, Tomo I*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- SOMMER, A. U. *Kommentar zu Nietzsches Der Antichrist, Ecce Homo, Dionysos-Dithyramben und Nietzsche contra Wagner*. Nietzsche-Kommentar Band 6/2. **Deutschland: De Gruyter**, 2013.

SOUZA, P. C. *Posfácio*. In.: NIETZSCHE, F. *O anticristo e ditirambos de dionísio*. Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Contribuição de autoria

1 – Pedro Damasceno Uchôas

Doutorando pelo programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSCar

<https://orcid.org/0000-0001-9055-651X> • pedruchoas@gmail.com

Contribuição: Escrita e primeira redação

Como citar este artigo

UCHÔAS, P. D. | . Sobre o padecer (leiden) e o compadecer (mitleiden) na crítica de Nietzsche à filosofia moral schopenhaueriana. **Voluntas Revista Internacional de Filosofia**, Santa Maria - Florianópolis, v. 15, n. 1, e87851, p. 1-17, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378687851>. Acesso em: dia mês abreviado. ano.